



LA ESCRITURA DE SANTA TERESA. EL LIBRO DE
LA VIDA COMO GÉNERO LITERARIO

María Celeste Martínez Calvo

Directores:

Concepción Argente del Castillo Ocaña

Juan Varo Zafra

Universidad de Granada

Facultad de Filosofía y Letras

Departamento de Literatura Española

Programa de doctorado: El Veintisiete desde Hoy en la Literatura Española
e Hispanoamericana (Edad de Plata)

2017

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autora: María Celeste Martínez Calvo
ISBN: 978-84-9163-489-8
URI: <http://hdl.handle.net/10481/48267>

DECLARACIÓN DE COMPROMISO CON LOS DERECHOS DE AUTOR

El doctorando / The doctoral candidate [María Celeste Martínez Calvo] y los directores de la tesis / and the thesis supervisor/s [Concepción Argente del Castillo Ocaña y Juan Varo Zafra]:

Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

/

Guarantee, by signing this doctoral thesis, that the work has been done by the doctoral candidate under the direction of the thesis supervisor/s and, as far as our knowledge reaches, in the performance of the work, the rights of other authors to be cited (when their results or publications have been used) have been respected.

Lugar y fecha / Place and date:

Granada 29/05/2017

Director/es de la Tesis / Thesis supervisor/s;

Doctorando / Doctoral candidate:



Firma / Signed



Firma / Signed

Al Carmelo Descalzo

El que da de un pasaje de un autor una explicación más profunda que la concepción no explica al autor, lo oscurece.

FRIEDRICH NIETZSCHE

Porque no hay historias de amor, aunque hayan consumido tantas páginas de literatura impresa; el amor propiamente está fuera de la historia; lo que sale a la historia, es tan sólo el padecer que causa su ausencia, su frustración o su huella, invisible él también como el «amado» del «Cántico» de San Juan de la Cruz; se le conoce por su resplandor en los ojos de ciertos amantes, por su especial lejanía que sentimos nos separa de las parejas de enamorados que aun entre la multitud, aun en el círculo de la amistad van, siempre guardados por un «Noli me tangere», semejantes a los frutos y a las flores, porque no sincronizan con nosotros, aunque entre nosotros vivan, porque siempre están pensando en otra cosa, o más bien, porque no piensan en nada, o en algo que para nosotros es nada.

MARÍA ZAMBRANO

Es de saber que, allende de otras muchas diferencias de visitas que Dios hace al alma, con que la llaga y levanta en amor, suele hacer unos encendidos toques de amor, que a manera de saeta de fuego hieren y traspasan al alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor. Y éstas propiamente se llaman heridas de amor, de las cuales habla aquí el alma. Inflaman éstas tanto la voluntad en afición, que se está el alma abrasando en fuego y llama de amor; tanto, que parece consumirse en aquella llama, y la hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser, así como el ave fénix, que se quema y renace de nuevo.

JUAN DE LA CRUZ

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	7
RESUMEN: Objetivos, metodología y sumario	8
INTRODUCCIÓN.....	10
PARTE I. VIDAS TERRENALES Y VIDAS ESPIRITUALES.....	24
CAPÍTULO 1. ACLARACIONES CONCEPTUALES.....	25
1.1. Vida espiritual y vida terrenal en los Siglos de Oro. Origen y desarrollo.....	25
1.2. Género literario. Géneros didácticos. Canon. Configuración de la literatura en los siglos XVI-XVII.....	33
1.2.1. Literatura espiritual	38
1.2.1.1. Claves de la espiritualidad española en el siglo XVI	38
1.2.1.2. Literatura espiritual. Definición. Clasificación	43
1.2.2. Escrituras autorreferenciales. Epístola. Autobiografía.....	47
1.2.2.1. Epístola.....	55
1.2.2.2. Autobiografía	59
1.2.2.2.1. Visión tradicional de la autobiografía: su nacimiento en la Ilustración	59
1.2.2.2.2. Visión amplia de la autobiografía. Desde el mundo grecolatino hasta la Ilustración.....	66
1.3. Síntesis. Premisas iniciales para un estudio de las Vidas del XVI.....	79
PARTE II. EL LIBRO DE LA VIDA.....	82
CAPÍTULO 2. EL LIBRO FUNDADOR	83
2.1. Reseña biográfica.....	83
2.2. Historia del Libro de la Vida.....	123
2.2.1. Manuscrito y ediciones anteriores al siglo XX.....	123
2.2.2. Ediciones a partir del siglo XX	135
2.3. Literatura crítica y estética de la recepción.....	144
2.3.1. La situación de la Vida dentro del marco literario	144
2.3.2. Estructura general y temporal en la Vida	153
2.3.3. El concepto de vida corporal y espiritual en Teresa de Jesús.....	167

2.3.5. Teología de la experiencia en la Vida	191
2.3.6. La utilización de la simbología cotidiana en Teresa de Jesús	197
2.3.6.1 La imagen del huerto.....	197
2.3.6.2. Otros símbolos.....	208
2.4. Proyección e influencia posterior	216
PARTE III. LAS ESCRITURAS CARMELITAS	218
CAPÍTULO 3. LA ESCRITURA AUTORREFERENCIAL DEL CARMELO	219
CAPÍTULO 4. MARÍA DE SAN JOSÉ.....	234
4.1. Introducción	234
4. 1. 1. Vida	234
4. 1. 2. Obra. Ediciones. Recepción	246
4.1.3. Libro de las Recreaciones	254
4.1.3.1. Consideraciones generales. Prólogo.....	254
4. 1. 3. 2. Metatextualidad. La mujer como escritora.....	259
4. 1. 3. 3. Vida espiritual	264
4. 1. 3. 4. Simbología carmelitana.....	266
4. 1. 3. 5. Vida de oración	279
4. 1. 3. 6. Ejemplaridad. Teresa de Jesús.....	284
4. 2. Edición	291
CAPÍTULO 5. MARÍA DE LA CRUZ.....	418
5.1. Biografía.....	418
5.2. Obra.....	429
5.3. La Vida de María de la Cruz.....	433
5.3.1. Estructura general de la obra.....	433
5.3.2. Reflexiones metatextuales. La mujer como escritora.....	435
5.3.3. Fenómenos místicos. Clasificación	440
5.3.3.1. Fenómenos visivos	442
5.3.3.2. Fenómenos auditivos.....	453
5.3.3.3. Fenómenos corporales. Otros fenómenos.....	456
CAPÍTULO 6. ANA DE SAN BARTOLOMÉ	458
6.1. Biografía.....	458
6.2. Obra. Las Vidas de Ana de San Bartolomé.....	474
6.2.1. Estructura. Reflexiones metatextuales.	475
6.2.2. Fenómenos místicos	477
6.2.2.1. Fenómenos visivos	477

6.2.2.2. Fenómenos auditivos.....	487
6.2.2.3. Fenómenos corporales. Otros fenómenos	493
CONCLUSIONES	496
BIBLIOGRAFÍA	502
APÉNDICE.....	552
Selección de poemas de María de San José	553
1ª serie. Poesías para las fiestas de la beatificación de nuestra santa Madre Teresa Teresa de Jesús.	553
2ª serie	557

AGRADECIMIENTOS

Sólo los doctorandos, y aquellos que sufren de su compañía con infinita paciencia, saben qué quebraderos de cabeza trae consigo escribir una tesis. Por eso, no puedo dejar de dedicar esta tesis a las personas sin las que hubiera sido imposible culminar este proyecto:

A la memoria de un excelente amigo, gran profesor y poeta, Vicente Sabido Rivero, fallecido repentinamente en el 2013; y, a la memoria de Juan Carlos Rodríguez, maestro y filósofo, que nos dejó en el 2016; a mis directores Concepción Argente del Castillo y Juan Varo Zafra, por su guía, apoyo y generosidad durante el proceso de escritura de la tesis; a la Universidad de Granada; a todo el departamento de Literatura: Andrés Soria Olmedo, por estar ahí siempre en los momentos fundamentales de mi vida académica; Agustín de la Granja, por su magisterio sobre el Siglo de Oro, desde mi etapa como estudiante de licenciatura; Ángela Olalla, que siempre confió en mí; Amelina Correa, que siempre me ha informado regularmente de textos que podrían ser interesantes para mi tesis; María Izquierdo, por su compañerismo; Remedios Morales, que me ha apoyado en momentos difíciles; y, en general, a todos (Ángel Esteban, Encarnación Alonso, Miguel Ángel García, Luis G. Montero, Álvaro Salvador, Gracia Morales, Milena Rodríguez...), gracias; al profesor Francisco Linares, por su asesoramiento en el primer capítulo de mi tesis; a la Orden Carmelita Descalza, que, entre otras acciones, me ha permitido investigar en los fondos bibliográficos del convento de los Padres Descalzos de Granada y en la biblioteca de las Carmelitas Descalzas de esta misma ciudad; a todos mis amigos, especialmente a mi compañera de penurias, Eugenia Núñez; y, por último, pero no menos importante, a mi hogar: mis hermanos Alfredo y Lara, por su ayuda financiera durante unos años difíciles; y mi madre, María del Pilar, y mi hermano y amigo, Darío, cimientos de mi vida. Sin vuestro amor incondicional, no podría haber llevado a cabo este largo principio que supone una tesis.

RESUMEN

Objetivos, metodología y sumario

El principal objetivo de nuestra investigación ha sido analizar el género literario de las *Vidas* de monjas, partiendo desde el modelo de Teresa de Jesús y centrándonos en María de San José, María de la Cruz y Ana de San Bartolomé, todas pertenecientes al Primer Carmelo Descalzo. De esta forma, veremos cómo se desarrollan en estas escritoras las principales características de este género literario, que servirá para aportar un espacio donde se liberen estas voces, frecuentemente silenciadas por su condición femenina.

Para poder llevar a cabo este estudio, además de la necesaria contextualización biográfica e histórica de cada escritora, nos hemos situado en el marco de la teoría de los conceptos, centrándonos en la reflexión metatextual que hacen las religiosas sobre su producción literaria y en el análisis de la simbología utilizada por las escritoras para definir su relación con el Carmelo Descalzo y sus fenómenos místicos, siempre desde un punto de vista filológico, sin plantearnos la validez o no teológica de dichos fenómenos.

En la primera parte, compuesta por el primer capítulo, se elabora el marco teórico en el que se sitúa el estudio de estas escritoras, haciendo hincapié en la diferenciación terminológica entre "vida terrenal" y "vida espiritual", y situando esta literatura dentro del cuadro genérico más amplio de la literatura "autorreferencial" o "escrituras del yo", frente a la denominación más común e inexacta de "autobiografía".

En la segunda parte, compuesta por el segundo capítulo de la tesis, nos centraremos en la figura de Teresa de Jesús, analizando los aspectos más importantes de *El Libro de la Vida*, según la abundante literatura crítica que existe sobre este tema.

En la tercera parte, compuesta por tres capítulos, nos centraremos en el análisis propiamente dicho de las escritoras objeto de nuestro estudio. En el tercer capítulo, hemos estudiado de forma general las principales características del género literario de las *Vidas* y elaborado un resumen de la historia completa de este tipo de producción literaria. El cuarto capítulo está centrado en María de San José, dividido en dos partes: una primera parte, que abarca el estudio propiamente dicho de la escritora, y una segunda parte, que consiste en una edición de su peculiar *Vida*, *El libro de las Recreaciones*. El quinto capítulo está centrado en analizar la obra autorreferencial de María de la Cruz, mientras que el sexto capítulo estudia esta misma producción en Ana de San Bartolomé.

Por último, además de incorporar las necesarias conclusiones y bibliografía, se ha incluido un apéndice en el que se editan algunos poemas de María de San José para ilustrar mejor la producción de esta escritora.

INTRODUCCIÓN

María de Zayas y Sotomayor, no sin ironía, se preguntaba en qué momento de la historia sería posible cambiar la manera de contemplar el mundo:

¿Cuándo ha de desengañar la bien entendida, o la bachillera, que de todo habrá, la que quiere defender a las mujeres, la que pretende enmendar a los hombres, y la que pretende que no sea el mundo el que siempre ha sido? (1950: 411)

Afortunadamente, son muchos los cambios positivos que, desde el Siglo de Oro, ha experimentado la mujer. No todos los que deberían haberse dado, por supuesto, pero sí muchísimos fundamentales. Entre ellos, el hecho de que yo pueda, ahora mismo, presentar mi tesis centrándome en un grupo muy concreto de escritoras, unas escritoras que, hasta no hace mucho, habían sido olvidadas por la crítica. Desde el punto de vista tradicional, Teresa de Jesús era una *rara avis* que no había tenido ni precedentes, ni seguidoras. Una excepción. Ahondando en mi investigación, he podido darme cuenta de que esa no era, ni mucho menos, la verdad. Las escritoras que presento, María de San José, María de la Cruz y Ana de San Bartolomé, son sólo una pequeña parte de una producción literaria que fue extensamente leída, y, sobre todo, escuchada, por una porción bastante considerable de lectoras, y también, todo hay que decirlo, reconducida por un grupo no menos considerable de directores espirituales.

Por tanto, el punto radical e insoslayable desde el que nos situamos para llevar a cabo nuestra investigación era la perspectiva de la historia de las mujeres. La historia de las mujeres, al haber sido excluidas como agente fundamental dentro de la Historia (Vigil, 1986: 1-2), “se inserta, sobre todo, en la Historia de la vida cotidiana” (2). Dentro de esa vida cotidiana, no se puede obviar que un gran porcentaje de mujeres de los siglos XVI y XVII pertenecieron a la vida conventual. Dentro de ese grupo, se encontraban mujeres de diversas procedencias, y que habían entrado allí por motivos muy diversos, como bien afirma Vigil:

Había quienes profesaban en religión voluntaria y conscientemente, que tenían inquietudes espirituales y deseaban ser sinceramente monjas. Unas lo hacían con la aquiescencia de sus familias. Otras, si sus padres tenían distintos designios para ellas, habían de vencer la oposición familiar [...]. Las monjas que lo eran voluntariamente convivieron durante siglos con otras mujeres que fueron obligadas a profesar, o que profesaron aceptando el hecho como un mal menor. El ingreso en un convento fue la solución para las hijas de las familias de la alta, mediana y pequeña aristocracia, a las que sus padres no podían dotar convenientemente para casarlas dentro de sus linajes (208).

Dentro del grupo de mujeres que entraban voluntariamente al convento, no se puede soslayar “también a las que elegían recluirse en ellos huyendo de matrimonios impuestos por sus padres con hombres a quienes no querían” (211). La entrada al convento era una salida honrosa para muchas mujeres que no querían verse presas en matrimonios concertados. Entraban en un nuevo mundo que, aunque no carente de obligaciones, las eximía del único objetivo que se consideraba fundamental para la mujer, el de tener hijos. Ello les proporcionaba más esperanza de vida, ya que muchas mujeres morían a causa de los partos, más tiempo, y un pequeño espacio personal de retiro, circunstancias todas favorables para producir escritura. No debe extrañarnos, por tanto, que muchas de las escritoras más celebres de este tiempo fuesen religiosas. Por esa causa, si, para hablar de la historia del siglo XVI y XVII, no podemos olvidar el importante porcentaje de monjas, tampoco podemos hacerlo si queremos estudiar la producción literaria femenina de aquella época. Dentro del amplio espectro de mujeres de la época, las religiosas, como hemos señalado anteriormente, sobresalen por la abundancia de su producción literaria. Y, en esa producción literaria, sus vidas —tanto en mayúscula y en cursiva, como la producción textual que interesa a las jerarquías eclesiásticas, como en minúscula, refiriéndonos a su existencia— tienen un significado especial.

La producción de *Vidas* fue tan extensa que se nos hizo necesario acotar el terreno. Por ese motivo, escogimos como punto de arranque la Orden Carmelita Descalza y algunas escritoras destacadas del siglo XVI y XVII, partiendo de Teresa de Jesús y continuando con María de San José, María de la Cruz y Ana de San Bartolomé. Dentro de estos márgenes históricos, nuestro objetivo ha sido estudiar la evolución del género de las *Vidas*. El estudio se divide en tres apartados diferentes: la primera parte, una introducción literaria e histórica; la segunda parte, dedicada a Teresa de Jesús, y la última parte, la central de nuestra investigación, está dedicada a las discípulas de Teresa de Jesús, especialmente a María de San José.

Por tanto, aunque el punto radical de la tesis sea literario, hemos decidido integrar este análisis dentro de su ambiente histórico e ideológico, porque no se puede comprender bien la complejidad de la producción literaria del Carmelo sin intentar aproximarnos al pensamiento de aquellas monjas contemplativas. También queremos señalar que hemos evitado en la medida de lo posible hacer una lectura anacrónica de los textos como posibles producciones feministas; debemos tener presente que el género de las *Vidas* ha sido un género literario escrito por mujeres, pero siempre dirigido por hombres con unas

directrices muy marcadas. No olvidemos que, en la mayoría de los casos, las escritoras asumían con más o menos aceptación el voto de obediencia absoluta¹. Sin embargo, siempre quedan márgenes y huecos por los que se atisba el pensamiento propio de estas escritoras, que no dejarán de ser señalados en nuestra investigación. Aunque también nos hemos apoyado en otras metodologías, para esta tarea tan compleja, nos ha sido de mucha utilidad las herramientas aportadas por la teoría de la historia de los conceptos, basándonos fundamentalmente en Koselleck (1997, 2012). Para analizar el vocabulario del Siglo de Oro, me he servido de herramientas muy útiles como el *Tesoro* de Covarrubias (1979), los diccionarios de la Real Academia Española (1780, 1884, 1963a, 1963b, 1963c, 2001, 2014), el CORDE² y el diccionario etimológico de Corominas (2006). La importancia dentro del campo de los estudios literarios de la historia de los conceptos es fundamental para evitar anacronismos, adaptándola siempre, por supuesto, a las necesidades especiales que puedan surgir en el análisis textual:

La historia conceptual debe pasar a ser una herramienta de trabajo para el filólogo, el crítico y el historiador de la literatura. Para ello es necesario atender a los acontecimientos históricos, las construcciones teóricas religiosas, políticas, filosóficas y científicas, los hábitos y creencias sociales con la finalidad de iluminar unos textos del pasado que, por el uso de una terminología secular que ha sobrevivido hasta nuestros días, pueden enmascarar su verdadero sentido, haciendo al lector moderno incurrir en anacronismos de diversa índole, no solo en relación a un texto concreto sino también al espacio contextual que lo acota. La historia conceptual puede aportar al estudio de la literatura un amplio repertorio de conceptos para operar en la comprensión de los textos literarios, así como un mecanismo eficaz para detener las lecturas anacrónicas procedentes de la historia de las ideas y sus derivados. No obstante, para que la aplicación de la historia del concepto al estudio de los textos literarios sea fructífera, algunos aspectos de sus presupuestos y metodología deben matizarse, particularmente los relativos a la unidad mínima conceptual, la posible aplicación de conceptos ajenos a la época que se estudia y la relación de los textos con la realidad extralingüística (Varo Zafra, 2013: 220).

Y aquí empezaron a surgir los problemas teóricos. Si queríamos hacer un estudio serio, el primer problema que se nos planteaba, era plantearnos en qué lugar, dentro de la literatura, debían enmarcarse este tipo de producción literaria, dada la fina línea que separa lo literario y lo no literario. Por ello, la primera parte de la tesis queda estructurada por un capítulo teórico, titulado “Aclaraciones conceptuales”, que a su vez se divide en los siguientes apartados: en “Vida espiritual y vida terrenal en los Siglos de Oro. Origen y desarrollo”, analizamos la división conceptual entre ambos términos; el siguiente,

¹ Me parecen un tanto arriesgadas afirmaciones como las de Arévalo Viveros (2017), en las que dice que este grupo de religiosas “harían parte de esta larga tradición de monjas para quienes obedecer no es la única opción” (200).

² Disponible en línea: <http://corpus.rae.es/cordenet.html>.

“Género literario. Géneros didácticos. Canon. Configuración de la literatura en los siglos XVI-XVII”, además de estudiar los géneros literarios, los llamados “géneros didácticos” y el concepto de “canon”, abarca, en dos partes diferentes, “Literatura espiritual” y “Escrituras autorreferenciales. Epístola. Autobiografía”, el que será el marco donde se puede situar los textos objeto de nuestro estudio. Dentro de la sección “Literatura espiritual” haremos una contextualización de la espiritualidad española durante la época de escritura de estos textos con términos que serán claves para entender la concepción del mundo de estas escritoras, mientras que en el apartado “Literatura espiritual. Definición. Clasificación” nos ocupamos de los aspectos más puramente literarios. Dentro de la parte titulada “Escrituras autorreferenciales”, en el apartado titulado “Epístola”, nos centraremos en este género, del que aportaremos las ideas principales; y, en la sección “Autobiografía”, estudiaremos las diversas concepciones y estudios teóricos que se han hecho sobre este género literario en dos apartados diferentes: “Visión tradicional de la autobiografía: su nacimiento en la Ilustración” y “Visión amplia de la autobiografía. Desde el mundo grecolatino hasta la Ilustración”. Por último, el capítulo se cierra con una síntesis que recoge las ideas fundamentales que veremos reflejadas de manera práctica a lo largo de la tesis.

Por ese motivo, creímos necesario, en la primera parte de la tesis, antes de analizar a fondo el Carmelo femenino, plantear, dentro de la historia de los conceptos, algunas cuestiones sobre la autobiografía y la religiosidad del siglo XVI. Se pretende delimitar, desde este punto de vista, el sentido de algunos conceptos importantes, para establecer las coordenadas principales de la investigación: la diferencia entre vida espiritual y vida terrenal; los conceptos, sujetos al devenir histórico y al consenso social, de canon, literariedad y género literario, atendiendo, debido a las especiales circunstancias de producción de estos textos, más a la retórica que a la poética; y la existencia de las literaturas autorreferenciales, haciendo una recopilación del material más relevante sobre el campo de las llamadas "escrituras del yo". Las escrituras del “yo”, como veremos, enmarcan tanto las “vidas espirituales”, como los diarios, las epístolas, las autobiografías, las memorias o los relatos de viajes. Para enmarcar este género literario dentro de la literatura, ha sido fundamental Genette (1979, 1991); y, para su definición, nos hemos basado principalmente en Romera Castillo (1981) y en Darío Villanueva (1991, 1993), pero también en los estudios de Caballé (1991), Amelang (2004), Gasparini, (2008), López Alonso (1992) y Viollet (2005).

No podíamos hablar de los géneros autorreferenciales sin mencionar la autobiografía. Para este análisis, nos hemos basado principalmente en Lejeune (1975a, 1975b, 1986a, 1986b, 2005); en el fundamental número de *Anthropos* sobre la autobiografía; y en los numerosos congresos y seminarios que se vienen celebrando sobre este tema, de los que he seleccionado tres: “Escritura Autobiográfica. II seminario internacional de Semiótica Literaria y Teatral”, celebrado en Madrid, en la UNED, en 1992; en el II Seminario de “Escritura autobiográfica”, celebrado en 1998 en Jaén; y “Autobiografía en España, un balance”, congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba, en el 2001. En cuanto a la literatura epistolar, decidí centrarme en el especialista Claudio Guillén (1991; 1997; 1998; 2000; 2005).

Para adentrarse en la escritura del renacimiento español F. Rico (2005) es imprescindible, mientras que los estudios de Jung (2011), Sánchez Ortega (1992) y Sánchez Dueñas (2008) permiten conocer mejor la visión de la mujer de esa época. Para comprender mejor la mística y la literatura espiritual, acudimos principalmente a los estudios de Certeau (2006), Cilveti (1974), López Quero (2000), Pego Puigbó (2004), Trueman-Dicken (1981), Sáinz Rodríguez (1927, 1980, 1984), Serés (2003), y Varo Zafra (2006, 2007a). Recientemente, destaca el extenso trabajo de A. Rouillet (2015) sobre las carmelitas descalzas.

Una vez planteadas las cuestiones sobre el género literario de la obra, hemos dedicado la segunda parte de la tesis a Teresa de Jesús, nuestro punto de partida. Nos centraremos en el *Libro de la Vida*, obra clave para entender el resto de la producción de la literatura autorreferencial espiritual. En este caso, más que intentar dar una aportación original sobre una obra con tanto aparato crítico a sus espaldas, decidimos dar una visión general de los puntos más importantes que la filología ha tratado sobre este libro. Todo ello nos permite tener un bosquejo de las claves de la *Vida* de Teresa de Jesús, que nos servirá para ver la evolución que ha tenido este género literario. Para ello, nos hemos basado primordialmente en la bibliografía carmelitana sobre Teresa de Jesús, figura analizada desde múltiples campos del saber, como la teología, la economía, la psiquiatría, los estudios de la mujer, la historia o la filología. Hemos tenido que seleccionar mucho dentro de la literatura crítica sobre el tema, pero creo que hemos atendido a las cuestiones más importantes, además de aportar algunas nuevas reflexiones que pueden ser de interés para los investigadores.

La segunda parte está compuesta por un único capítulo, “El libro fundador”. Se

divide en cuatro secciones: “Reseña biográfica”, “Historia del Libro de la Vida”, “Literatura crítica y estética de la recepción”, y “Proyección e influencia posterior”. El apartado “Reseña biográfica” consiste, más que en la narración de la biografía de Teresa de Jesús, en la señalización de los aspectos más importantes de su biografía y en cómo la crítica ha ido elaborando la imagen de Teresa de Jesús. En “Historia del Libro de la Vida”, se marcan todas las ediciones que ha tenido el libro, en dos partes: “Manuscrito y ediciones anteriores al siglo XX” y “Ediciones a partir del siglo XX”. El objetivo de este cotejo es mostrar la enorme difusión del texto y su fijación desde una época temprana, además de las diferencias principales entre las ediciones más devocionales y las más filológicas, sobre todo a partir del siglo XX, época en la que la filología va tomando un carácter más científico y riguroso.

Para que su lectura ganase en agilidad, he combinado el método anglosajón de citas, que es el que uso a lo largo de nuestra investigación, con las notas a pie de página. En el texto, se ha preferido resumir el título *de El libro de la Vida* al de *Vida*, siguiendo el ejemplo de numerosos estudiosos, citándose, además, según la tradición clásica, que consiste no en señalar la página, sino en marcar el número de capítulo y de párrafo, aunque siempre tenido la precaución de señalar debidamente la edición de donde proceden la tesis, para evitar confusiones durante su lectura.

En “Literatura crítica y estética de la recepción” nos centramos en analizar los aspectos de la *Vida* más resaltados por la crítica filológica desde seis perspectivas: la situación del *Libro de la vida* dentro del marco literario; la estructura general y temporal; el concepto de vida corporal y espiritual; la condición “femenina”, cultura y afectividad; la teología de la experiencia en la *Vida* y la utilización de la simbología cotidiana. El apartado se ha dividido en las siguientes secciones: “La situación de la *Vida* dentro del marco literario”; “Estructura general y temporal en la *Vida*”; “El concepto de vida corporal y espiritual en Teresa de Jesús”³; “Condición femenina, cultura y afectividad en la *Vida*”; “Teología de la experiencia en la *Vida*”; y “La utilización de la simbología cotidiana en Teresa de Jesús”, que a su vez se fracciona en “La imagen del huerto” y en “Otros símbolos”. En “La situación de la *Vida* dentro del marco literario”, se plantea la posible ubicación de la *Vida* dentro del esquema de los géneros literarios. Dentro de la sección “Estructura general y temporal en la *Vida*”, se empieza señalando las diversas partes en las que se puede estructurar el libro, y se continúa clasificando las digresiones

³ Una parte de este epígrafe se recogieron, en María Celeste Martínez Calvo (2016).

de la escritora y los diferentes niveles de destinatarios del libro. “El concepto de vida corporal y espiritual en Teresa de Jesús” se centra en analizar el término de “vida” en esta obra, desde el marco de la historia de los conceptos. El título de “Condición femenina, cultura y afectividad en la Vida” debe leerse con cierta ironía; en esta sección lo que se pretende es, precisamente, desmontar los tópicos que existen sobre la influencia que tendría sobre el texto el hecho de ser mujer en Teresa de Jesús, centrándonos, sobre todo, en el de la afectividad. Asimismo, se señalan las lecturas que pudieron formar parte del bagaje cultural de Teresa de Jesús. En “Teología de la experiencia en la Vida”, se resumen las coordenadas espirituales bajo las que se enmarca la *Vida*, que se acoge a los puntos básicos del recogimiento, pero evitando en todo momento caer en aseveraciones que podrían considerarse como alumbradistas. Y, por último, el apartado “La utilización de la simbología cotidiana en Teresa de Jesús” se detiene primero en la imagen del huerto, esencial durante el Libro de la vida y que llegará a ocupar varios capítulos, y luego en otras imágenes más secundarias, como el agua, fuego, el manjar, el diamante, el espejo y su uso del mundo animal. No se ha pretendido, ni mucho menos, “desmontar” los fenómenos místicos; simplemente hemos estudiado como esas sensaciones han sido plasmadas en el texto por la escritora, sin plantearnos su validez teológica. “Proyección e influencia posterior” es un apartado que sirve de enlace entre todo lo que hemos estudiado del Libro de la Vida y las “vidas espirituales” que estudiaremos posteriormente.

No se puede obviar el excelente trabajo de los PP. Efrén de la Madre de Dios y O. Steggink (1968) a la hora de analizar la biografía de Teresa de Jesús, al igual que Rossi (1984), que hace un análisis respetuoso, y, al mismo tiempo crítico, sobre Teresa de Jesús. En cuanto a las ediciones, es fundamental el trabajo de M. Diego Sánchez (2008), que me ha servido de principal guía para tener una visión general de las ediciones de Teresa de Jesús. De todos modos, hemos contrastado estos datos con los que me ofrecían bibliografías tan exhaustivas como las elaboradas por Silverio de Santa Teresa (1915), Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951), Sánchez García (2007) y Mediavilla (2014)⁴. El cotejo de las diferentes ediciones está centrado en el siglo XX, aunque también hacemos referencia a las ediciones más destacables de siglos anteriores. Todas las ediciones consultadas de Teresa de Jesús (1861, 1915, 1915-1924, 1916b, 1917, 1919, 1923, 1951, 1952, 1960, 1961, 1967, 1977, 1981, 1982a, 1982b, 1984, 1986, 1990,

⁴ Están debidamente actualizados con una consulta al *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España* y al *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*.

1997, 2001, 2004, 2006, 2008, 2014) han sido de vital importancia para el desarrollo del trabajo, tanto en el cotejo como en la profundización del texto. Entre los muchos estudios esenciales que se han escrito sobre Teresa de Jesús, me han sido de especial utilidad los de Ahlgren (1996), Álvarez Vázquez (2000), Álvarez (2006, 2011), Egido (2010), García de la Concha (1976, 1978, 1982), Llamas Martínez (1972, 1978, 1983, 2007), Senabre (1983), Pérez (2011), y Mediavilla (2014). Han surgido numerosas publicaciones a raíz del Centenario de Teresa de Jesús, desde estudios filológicos, reseñas sobre exposiciones artísticas⁵, materiales de divulgación⁶, hasta novelas históricas y de intriga⁷. Hemos dado cuenta de toda la producción investigadora que ha surgido durante estos cuatro últimos años sobre nuestra escritora debido al V Centenario, centrándonos, especialmente en las actas de los Congresos celebrados en el CITEs (Universidad de la Mística), en Ávila, que, desde el 2011, ha dedicado cada año a celebrar un Congreso Internacional dedicado a una parte de la producción de Teresa de Jesús⁸; el número especial del volumen 67 de la revista *Hispania Sacra*; el volumen 32 de la revista *eHumanista*, un monográfico dirigido por María Morrás y Rebeca Sanmartín Bastida y titulado *Monographic Issue. Santa Teresa*,

⁵ Recientemente, se hizo una exposición sobre Teresa de Jesús en Granada por parte de las Carmelitas Descalzas. Puede verse más información en Gila Medina (2017). Asimismo, en el 2016, se celebró una exposición de la Casa de América en Madrid titulada “Teresa de Jesús: corazón en España, alma en América», exposición teresiana en Casa de América de Madrid”. Y López (2015) recoge información sobre la exposición “Espacialismo cromático” sobre el V Centenario de Teresa de Jesús, presentada en el centro de exposiciones El Carmen, de Valencia.

⁶ Un buen ejemplo sería el artículo de Navarro Durán (2015a), dedicado a la literatura infantil.

⁷ Las novelas históricas no forman parte de nuestro estudio, pero me gustaría señalar aquí algunos títulos destacados que se han escrito sobre este tiempo, dedicados a la figura de Teresa de Jesús: Josefina Molina (1999), *En el umbral de la hoguera*, Barcelona: Martínez Roca, reeditada en el 2015, en Córdoba: Almuzara; Jesús Sánchez Adalid (2014). *Y de repente, Teresa*. Barcelona: Ediciones B; Antonio Puente Mayor (2015). *El testamento de Santa Teresa*. Sevilla: Algaida; Juan Manuel de Prada (2015). *El castillo de diamante*. Madrid: Espasa; Fernando Delgado. *Sus ojos en mí*. Barcelona: Planeta, 2015; Blanca Bravo (2016). *La otra vida*. Barcelona: Roca Libros. Entre la ficción y el ensayo se sitúa la obra de Espido Freire (2015): *Para vos nació. Un mes con Teresa de Jesús*. También destaca la obra de teatro, editada recientemente, de Santiago Sastre (2015). *Tan alta vida*. Toledo: Ledoria, y la traducción de las obras teatrales de Louise Doutreligne titulada *Teresada*. Valencia: Universidad de Valencia.

⁸ Han sido publicados por la editorial Monte Carmelo, en Burgos: Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño, (dirs.). *El libro de la vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, 2011; Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, 2012; Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús: Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, 2013; Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *Las moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús: Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, 2014; Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo H. Cuartas Londoño, Jerzy Nawojowski (dirs.). *Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús. Actas del V Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*, 2015.

*quinientos años*⁹.

Una vez estudiada la fundadora de este género, nos hemos centrado en las escritoras del Primer Carmelo en la tercera parte de nuestra tesis. Mientras que la primera y la segunda parte están compuestas ambas por un solo capítulo — "Aclaraciones conceptuales" y "El libro fundador", respectivamente — la tercera parte se diversifica en varios apartados: primero, una introducción en la literatura del Carmelo y de los principales estudios sobre este tema; segundo, María de San José, que a su vez se divide en el estudio de la escritora, por un lado, y, por otro, en su edición; María de la Cruz; y, por último, Ana de San Bartolomé. Como puede comprobarse, el orden escogido para estudiar a las escritoras no es cronológico, sino que nos hemos basado en la importancia que pueden tener en el campo de la literatura, en un orden decreciente.

Aunque habíamos planteado las bases teóricas fundamentales sobre las que va a basarse nuestra tesis en la primera parte, se hace necesario plantear las coordenadas básicas de estos textos dentro de los márgenes concretos de la escritura religiosa y carmelitana. Por ello, en el tercer capítulo, titulado "La escritura autorreferencial del Carmelo", se establecen las características principales del nuevo género literario generado a partir de *El libro de la Vida*, las llamadas "vidas espirituales" o "autobiografías por mandato", como son más conocidas por la crítica. Nosotros, como hemos señalado anteriormente, preferimos el primer término porque creemos que se ajusta más a la denominación inicial de estas obras. Asimismo, también se sigue el recorrido general de las "Vidas espirituales", dando un listado general de nombres de escritoras de este género literario, y, además, aportando una pequeña reseña biográfica y textual de religiosas carmelitas descalzas que continuaron con la escritura de "Vidas espirituales" tras el siglo XVII. Mis guías para la elaboración de una teoría sobre la producción femenina en el Carmelo Descalzo han sido principalmente los estudios de Isabelle Poutrin (1995), Sonja Herpoel (1999) y Fernando Durán López (1997, 2007, 2008). Otro de los problemas que se nos ha planteado ha sido la escasa existencia de bibliografía acerca de María de San José, María de la Cruz, y Ana de San Bartolomé, es decir, de otras escritoras carmelitas que no sean Teresa de Jesús. Mientras que para Teresa de Ávila la cantidad de bibliografía es ingente y prácticamente inabarcable, el papel de sus discípulas ha sido relegado al olvido de aquello que se suele llamar "literatura menor". Sin embargo, además de los

⁹ Otras obras colectivas que pueden ser interesantes sobre el centenario han sido, por ejemplo, las iniciativas de Martín del Blanco (2015d), de Sáez Martínez (2015) y de Sánchez Mongue (2015).

estudios específicos de cada escritora, hay publicaciones interesantes y críticas, como las de Álvarez Santaló (2012) y Sanmartín Bastida (2012), que me han ayudado en penetrar en el pensamiento de las escritoras carmelitas. Silverio de Santa Teresa (1935-1951a, 1935-1951b, 1935-1951c) hizo una importante labor con su *Historia del Carmen Descalzo*, que es de obligada referencia para los que quieran adentrarse en el estudio del devenir de esta orden, y más si nos referimos a escritoras que no suelen formar parte de los manuales. También el trabajo que hizo M. Serrano y Sanz (1903, 1905) en sus *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas* es esencial para tener una noticia sobre muchas escritoras españolas marginadas dentro del mundo de la crítica. Las imágenes empleadas por las escritoras, incluida Teresa de Jesús, han sido contextualizadas, además de, a través de otros autores de la época como Juan de la Cruz (2009), Luis de Granada (1906, 1907, 1989), Luis de León (1960, 1977, 1987, 1991) y Francisco de Osuna (1972, 2002), a través de manuales generales de simbología (Bruce Mitford, 1997; Chevalier, 1986; Cirlot, 1969) y otros más específicos de iconografía cristiana (Carmona Muela, 2008a, 2008b; Grabar, 1985; y Martínez Carretero, 2008).

El cuarto capítulo, “María de San José”, se divide principalmente en dos partes: la “Introducción” y la “Edición” que hemos elaborado de *El Libro de las Recreaciones*. La “Introducción” se divide en tres secciones: “Vida”, que consiste en una biografía de la escritora; “Obra. Ediciones. Recepción”, en el que se estudia el tratamiento crítico que ha tenido las obras de la escritora, además de repasar las ediciones que se han hecho sobre sus libros; y el “Libro de las Recreaciones”, que supone un estudio de los aspectos más esenciales de la obra. Al igual que con el *Libro de la Vida*, el título de el *Libro de las Recreaciones* ha quedado resumido en *Recreaciones*. Se ha preferido utilizar, para citar el texto, salvo en algunas ocasiones especiales, la edición de María de San José (1966). El apartado “Libro de las recreaciones” se divide en las siguientes partes: “Consideraciones generales. Prólogo”, donde se explica la utilización de la escritora del molde del diálogo humanístico, y profundizaremos en el significado de este texto; “Metatextualidad. La mujer como escritora”, en el que se extraen las citas del texto que tratan sobre la propia escritura y cómo María de San José ve su condición como mujer; en “Vida espiritual” se analiza su inscripción a este género literario y su adaptación a él; “Simbología carmelitana” es un apartado que estudia la procedencia de la rica simbología de imágenes que utiliza la escritora sobre piedras preciosas y animales, aplicadas al Carmelo Descalzo; en “Vida de oración”, se estudia la racionalidad de la escritora frente

a los fenómenos místicos¹⁰; y por último, en “Ejemplaridad. Teresa de Jesús”, se analiza cómo la autora inserta diferentes fragmentos de la Vida, además de otras obras de Teresa de Jesús, dentro de su texto, y la visión que pretendía transmitir la escritora de la santa carmelita. Puede servir de contraste con el modo en el que era contemplada, por ejemplo, por Ana de San Bartolomé.

El capítulo dedicado a María de San José no hubiera sido posible sin los estudios previos de María del Pilar Manero Sorolla (1988, 1991b, 1992a, 1992b, 1998, 2005), y los del campo anglosajón, donde, curiosamente, ha sido más investigada esta autora, especialmente en Arenal y Schlau (2010), Schlau (1993) y Weber (1996, 2002). También sobre María de San José, hay, desde época muy temprana, por su carácter como fundadora carmelita en Lisboa, importantes estudios en portugués sobre la autora, desde la temprana historia de Belchior de Santa Ana (1657) hasta la más moderna de I. Morujão (2003). Tampoco se puede prescindir de los estudios de C. Ros (2008), M. J de la Pascua Sánchez (2000-2001), Pérez García (2009) y Simeón de la Sagrada Familia (1979). Los estudios sobre el Carmelo de Pablo Maroto (2011) y Moriones (2012) dan una nueva visión actualizada y más crítica sobre algunos puntos específicos de la historia de la Orden que afectan a nuestra escritora¹¹. Los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 2176, Ms. 3537) que tratan sobre la escritora nos han dado importantes notas sobre el devenir creativo y biográfico de María de San José. Asimismo, para comprender a María de San José, es esencial conocer los escritos de su confesor, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1603; 1935; 1966; 1969; 1989).

La idea de hacer una edición partió de la necesidad de corregir algunos errores textuales que he encontrado en otras ediciones, además de la de señalar algunos aspectos fundamentales del texto. Para la edición *del Libro de Recreaciones* de María de San José he utilizado como texto base el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 3508), comparándolo con las opciones tomadas en otras ediciones que se han hecho sobre esta obra de María de San José (1966, 1979). En cuanto a las normas de edición, hemos optado por seguir las directrices del Aula-Biblioteca Mira de Amescua que ya adopté en

¹⁰ Parte de los resultados de este apartado se recogieron en el artículo María Celeste Martínez Calvo (2015).

¹¹ Gracias a este tipo de estudios, parece ser que un importante sector de la Orden está dispuesto a admitir los errores de juicio contra los que no eran partidarios de la Consulta, como Egido (2015a), que, refiriéndose a Jerónimo Gracián y María de San José, afirma: “Uno y otra serán los más fervientes y encariñados entusiastas de la Madre Teresa después de muerta. Ambos experimentarían la persecución de los superiores descalzos en tiempos postfundacionales” (413).

mi primera edición, la obra teatral "Examinarse de rey"¹². Por tanto, hemos modernizado las grafías y hemos seguido la puntuación actual, respetando en todo momento el vocabulario escogido por la escritora. Las abreviaturas se han desarrollado sin hacer ninguna mención especial. Los nombres propios se han actualizado, particularmente los de nombres de santos, y las citas en latín, a veces defectuosas, se han corregido, así como problemas de concordancia y de género de las palabras. Sí aparecerán entre corchetes algunas palabras que se han añadido para que el sentido del texto sea más claro. Señalamos en negrita el nombre de cada interlocutora. Asimismo, se han suprimido algunas expresiones que son claramente erratas de transcripción. Al final de la tesis, en el "Apéndice", siguiendo los mismos criterios de edición, hemos agregado una edición personal de los poemas de María de San José, a partir del manuscrito 2176 que nos darán cuenta de la peculiar visión de la escritora del devenir que había tomado la Orden Carmelita.

El quinto capítulo, titulado "María de la Cruz", se divide en los siguientes apartados: "Biografía"; "Obra", que resume la producción textual de la escritora; y "La Vida de María de la Cruz", que se centra en el estudio de su obra autorreferencial. Esta última parte se divide a su vez en los siguientes: "Estructura general de la obra", que habla sobre la segmentación de la obra y de su configuración general; "Reflexiones metatextuales. La mujer como escritora", que, de una manera similar a como se hizo con María de San José, se analiza como la escritora ve su propio texto; y "Fenómenos místicos. Clasificación", que queda estructurado en tres secciones: "Fenómenos visivos"; "Fenómenos auditivos"; y "Fenómenos corporales. Otros fenómenos". La división de los fenómenos místicos se establece a partir de Martín del Blanco (1982: 368-370). Quisiera recalcar, como ya dijimos anteriormente a propósito de Teresa de Jesús, que no hemos pretendido hacer un análisis teológico sino estudiar cómo narra la escritora esos fenómenos místicos. Para la biografía de María de la Cruz, nos hemos basado en el trabajo de Morales Borrero (1995), en la propia obra de la escritora (María de la Cruz: 1995a, 1995b, 2001), y en algunos estudios de la ciudad de Granada: bien sea dedicados a escritoras de la ciudad, entre los que destacan los de A. Correa Ramón (2002, 2015) y el de J. Rodríguez Titos (1998); a personajes célebres de Andalucía (Javierre, 1979) o a momentos muy puntuales de la historia de Granada (Ángela del Purísimo Corazón de

¹² María Celeste Martínez Calvo (2012). Introducción, edición y notas. "Examinarse de rey". En Agustín de la Granja (coord.), Mira de Amescua. *Teatro completo. Vol. XII* (pp. 161-275). Granada: Universidad de Granada - Diputación de Granada.

María, 2005; Gallego Burín, 1996; García Ivars, 1991; Guerrero Arjona, 2009; Garzón Pareja, 1980; Moreno Olmedo, 1989; Rodríguez Alemán, 2003). Asimismo, me ha sido muy útil la historia del Carmelo Descalzo elaborada por Manuel de San Jerónimo (1706), donde he encontrado muchas referencias a la escritora.

La estructura del capítulo sexto, “Ana de San Bartolomé”, es similar a la de María de la Cruz. Tenemos dos apartados principales: el primero, titulado “Biografía”; y el segundo, titulado “Obra. Las Vidas de Ana de San Bartolomé”. En el segundo apartado, antes de analizar la obra autorreferencial de Ana de San Bartolomé, da cuenta de su producción textual, centrándose en el camino que han seguido sus dos textos más conocidos y elaborados, la *Autobiografía A* y la *Autobiografía B*. Después, ya sí nos introducimos de lleno en el análisis de la obra. Para ello se ha escogido la *Autobiografía A* como libro de base para nuestro análisis. Este apartado, “Obras. Las Vidas de Ana de San Bartolomé”, se divide en las siguientes secciones: “Estructura. Reflexiones metatextuales” y “Fenómenos místicos”, que se divide a su vez en “Fenómenos visivos”, “Fenómenos auditivos” y “Fenómenos corporales. Otros fenómenos”. Como la obra carece de pretensiones literarias, se ha agrupado en un mismo apartado “Estructura. Reflexiones metatextuales”, las reflexiones sobre la configuración de la obra y sobre los elementos que reflexionan sobre la propia literatura en el texto. En la sección de “Fenómenos místicos”, se ha seguido la misma clasificación que en María de la Cruz (Martín del Blanco, 1982: 368-370). Para la biografía de Ana de San Bartolomé, me he basado principalmente en sus documentos biográficos, que están llenos de detalles sobre su propia vida (Ana de San Bartolomé, 1981), aunque también he incorporado notas importantes sobre la biografía que estaban presentes en Donahue, 2008; Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1935); Henríquez (1632); Diefendorf (2004) y en la ya citada *Historia del Carmen Descalzo* de Silverio de Santa Teresa (1935-1951b).

Por último, ya sólo me queda decir que, para la financiación del proyecto, he contado con el apoyo de la Universidad de Granada, que en 2013 me concedió una beca FPU propia¹³. Siguiendo los dictámenes de este programa, he impartido clases en los cursos 2014-2015, 2015-2016 y 2016-2017 en la asignatura de segundo de Grado de Filología Hispánica llamada “Historia de la literatura española: siglos XVIII-XIX”. En cuanto al material sobre el que he elaborado la tesis, me he servido de los fondos

¹³ Contrato de personal investigador en formación. Beca FPU-propia de la Universidad de Granada (2013-2017).

bibliográficos de la biblioteca de la Universidad de Granada, y de las bibliotecas privadas de la Facultad de Teología, de las monjas Carmelitas Descalzas de Granada y de los frailes Carmelitas Descalzos de Granada.

Parte I. Vidas terrenales y vidas espirituales

Capítulo 1. Aclaraciones conceptuales

La realidad pudo cambiar antes de que esa transformación se plasmase en un concepto, y del mismo modo es posible que algunos conceptos se creasen posibilitando nuevas realidades (Koselleck, 2012: 25).

1.1. Vida espiritual y vida terrenal en los Siglos de Oro. Origen y desarrollo

Somos lenguaje. Las experiencias humanas no se comprenden, ni se culminan, sin el lenguaje humano, ya sea oral, gestual o escrito (Koselleck, 2012: 29). Con el paso de los años, sólo quedan dentro de la memoria colectiva la literatura escrita, ya que la comunicación inmediata se pierde con el transcurrir de las sucesivas generaciones (16). Dentro de esa fijación que hace el lenguaje de la experiencia humana, tiene una importancia fundamental el concepto de vida. Se suele tener interiorizado una idea más o menos claro de lo que significa “vida”, que se corresponde, aproximadamente, con una de las acepciones del actual Diccionario de la Real Academia (2014) :“Tiempo que transcurre desde el nacimiento de un ser hasta su muerte o hasta el presente” (2240). Parece lógico, por tanto, pensar que el primer contraconcepto de vida sería el de “muerte”, es decir, la desaparición de la vida. Sin embargo, en el caso de la cultura occidental, esa oposición, aunque importante, no es tan radical. Antes del racionalismo ilustrado, es mucho más definitoria la oposición entre dos distintas acepciones de la palabra “vida”: una “vida” espiritual y otra “vida” terrenal¹⁴. El sentido original de “vida” es, en un principio, solamente terrenal o biológico. En el Tesoro de Covarrubias Orozco (1979)¹⁵ se define de la siguiente forma:

Vida. Latine vita, *animae et corporis coniiuncto, quemadmodum contra eorum disolutio mors est*. Hombre de buena vida, hombre santo. Darse buena vida, holgarse. La que hoy vivimos es tan efímera, y desdichada que el morir es remedio, no pena; y la brevedad suya es piedad del Cielo y no rigor. *Sapiens cogitat semper qualis vita sit, non quanta sit; non enim vivere bonum est sed bene vivere*. Geroglífico de la vida es un navío navegando viento a popa y ésta: *Et somno, et vigilia*, porque, duerma o vele el navegante, siempre camina; vele o duerma el hombre las horas de la vida, así se pasan, que parece que buela. *Totat vita hominis unus est dies. Quintilianus, declam. 4, sibi polliceri crastinum nemo audet. Beatus ille homo qui semper et ubique sic vivit ut unamquamque diem velut ultimam et non redituram consumat* (1979: 1004).

Como vemos, nos habla casi exclusivamente de la vida terrenal, destacándose su

¹⁴ Vid. María Celeste Martínez Calvo (2016).

¹⁵Publicado originalmente en 1611.

brevedad y tristeza. Al mismo tiempo, recoge la alegoría clásica que compara la vida con un barco que se dirige hacia un único puerto, la muerte. Incluye también algunas advertencias sobre el aprovechamiento de la vida, en un sentido cristiano. Sin embargo, al revisar la producción literaria y didáctica de la época, podemos ver que se contraponía la vida espiritual al concepto de vida terrenal¹⁶. Frente a la “vida espiritual”, “vida del espíritu”, “vida del alma”, “vida de Dios” o “vida eterna”, aparecen los términos de “vida temporal”, “vida humana”, “vida sensitiva”, “vida mortal”, “vida natural”, “vida de carne”, “vida corporal”, “vida del cuerpo humano”, “vida corruptible”, “vida del hombre”, “vida transitoria” y “vida miserable”. También hay que destacar que, en la mayoría de los casos, cuando aparece el sustantivo “vida” sin adjetivo, hace alusión a la vida biológica¹⁷.

Esta distinción proviene, principalmente, de las *Epístolas* de San Pablo¹⁸, donde se suele utilizar el concepto de “vida” para hablar de la vida del espíritu. Emplea con mucha frecuencia la siguiente paradoja: la muerte de Jesús lo habría transformado en dador de verdadera vida, frente al pecado o la vida carnal que serían la auténtica muerte. Esta paradoja nace de la creencia escatológica en la Resurrección de los muertos y el Juicio Final, en el que los cristianos que dieron muerte al pecado encontrarán la vida eterna, frente a los pecadores, que, demasiado sujetos a la vida terrenal, morirán para siempre:

Si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo haya muerto ya a causa del pecado, el espíritu es vida a causa de la justicia. Y si el Espíritu de Aquel que resucitó a Jesús de entre los muertos habita en vosotros, Aquel que resucitó a Cristo de entre los muertos dará también la vida a vuestros cuerpos mortales por su Espíritu que habita en vosotros. Así que, hermanos míos, no somos deudores de la carne para vivir según la carne, pues, si vivís según la carne, moriréis. Pero si con el Espíritu hacéis morir las obras del cuerpo, viviréis (Rm 8, 10-13).

El cristianismo correspondería a la vida verdadera, frente a la religión hebrea, marcada por unos preceptos que sólo llevan a la muerte, al no ir acompañados de espíritu de caridad y entrega a Jesús. Cuando se instituyó el cristianismo, se formó “una nueva

¹⁶Según Le Goff (1969), en el pensamiento cristiano antiguo y medieval, a partir de la *Ciudad de Dios* de San Agustín, la historia “se divide de inmediato en dos grandes ramas: Historia sagrada e Historia profana, cada una de ellas dominada por un tema principal” (238). La historia sagrada sería la “historia de la salvación” (235), “determinada por el trágico accidente del [...] pecado original” (238). La historia profana estaría centrada, por el contrario, en la “trasferencia del poder” (238).

¹⁷CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término “vida” con criterios de selección entre “1500-1599” (cronológico) [en línea] <http://www.rae.es>. [19 de marzo de 2012].

¹⁸Expongo a continuación las principales ideas de San Pablo sobre la vida terrenal y la espiritual, tras el rastreo exhaustivo de la palabra “vida” en las Epístolas. Además de en los textos escogidos, puede verse en: Rm 4, 17; 5, 10.17-18; 6; 7, 10; 8, 2.6; 14, 7-9; 2 Co 2,15-16; 4, 10-12; 5,4.10; Ga 2, 20; 6, 8; Flp 1, 20; Col 3, 1-4; 1 Ts 5, 10; 2 Tm 1, 10; Hb 2, 14-15; 9, 16-17.

Alianza, no de la letra, sino del Espíritu. Pues la letra mata, mas el Espíritu da vida” (2 Co 3, 6). Por ese motivo, las enseñanzas de Jesús, “Dios vivo” (1 Tm 6, 12), serían “palabra de vida” (Flp 2,16) “libro de la vida” (Flp 4, 10) o “promesa de vida” (2 Tm 1,1).

En las *Epístolas*, también está presente la adjetivación que contrapone la vida espiritual con la vida terrenal. La “vida eterna” (Rm 2, 7; 5,21; 1 Tm 1, 16; 1 Tm 6, 12; Tt 1,2; 3,7), “vida de Dios” (Ef 4, 18), “vida incorruptible” (Ef 6,24), “vida verdadera” (1 Tm 6,19), o “vida indestructible” (Hb 7,16) sería la deseable para el cristiano frente a “esta vida” (1 Co 15,19) o la “vida mortal” (Hb 5, 7). Esa contraposición llega a darse dentro de la misma frase, al diferenciar entre la vida “presente” y la “futura” (1 Tm 4,8), que, en cierta manera, conviven juntas dentro del ser humano. Al hablar de la Resurrección, contrapone el hombre celestial al hombre terrenal (1 Co 15, 47), ya que no puede resucitar lo que es corruptible, sino la parte del ser humano destinada a la eternidad (1 Co 15, 35-53). En resumen, “se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual” (1 Co 15, 44). En el ser humano, “no es lo espiritual lo primero que aparece, sino lo natural; luego, lo espiritual” (1 Co 15, 46). Para poder alcanzar la vida eterna, es necesario hacer morir al “hombre viejo” para que nazca el “hombre nuevo” (Ef 4, 22-24; Col 3, 9-11). Pablo insta a los Efesios:

A despojaros, en cuanto a vuestra vida anterior, del hombre viejo que se corrompe siguiendo la seducción de las concupiscencias, a renovar el espíritu de vuestra mente, y a revestiros del Hombre Nuevo, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad (Ef 4, 22-24).

Los Padres de la Iglesia “entienden por vida mística la vida cristiana de salvación que comienza con el bautismo” (Varo Zafra, 2007a: 326). La contemplación, se considera hasta el siglo XVII como un fenómeno ordinario y una parte fundamental de la vida mística de todo cristiano (438-439). Entre los siglos XII y XIII los cistercienses equiparan la vida mística con la vida monástica, afirmando, de esta forma, que la salvación sólo podría darse dentro del monacato¹⁹. La mística renano-flamenca, por el contrario, afirma que cualquier persona con los medios adecuados puede alcanzar la salvación. El siglo

¹⁹En sentido contrario, puede consultarse *El libro de los estados* de Juan Manuel (1991). Escrito entre 1327 y 1332, en forma de diálogo entre cuatro personajes —Morabán, el rey, Johan, el infante, Turín, un caballero, y Julio, un filósofo— el libro plantea la posibilidad de la salvación para todos los “estados” del hombre, es decir, para todas las condiciones y clases sociales de las personas, aunque la vida contemplativa dé más garantías de salvación. En palabras del autor: “la salvación de las almas a de ser en ley et en estado” (73).

XIII se convierte en una época de florecimiento del pensamiento cristiano, a través de franciscanos y dominicos. Los franciscanos terminarán por imponer una visión de la vida mística y de la unión con Dios basada en la retórica de los afectos, que terminó pareciendo peligrosa para las autoridades eclesiásticas, produciéndose como consecuencia la represión (454-465). Esta represión derivará en el siglo XIV en una decadencia de la mística, consecuencia del enfrentamiento entre la Reforma luterana y la Contrarreforma católica (471).

Tras este breve recorrido por la historia del concepto veamos la aparición del concepto de “vida espiritual” en el siglo XVI, época de mayor florecimiento de la mística en nuestro país. La consulta de la base de datos del CORDE arroja como resultado que el mayor porcentaje de casos lo tienen los años 1554 (30.64 %, 38 casos) y 1595 (20.96 %, 26 casos). Otro grupo abundante de ejemplos lo forman los años 1574 (9.67%, 12 casos), 1559 (6.45 %, 8 casos), 1555 (5.64 %, 7 casos), 1530 (4.83%, 6 casos), 1578 (4.03 %, 5 casos), 1562 (3.22%, 4 casos), 1588 (3.22 %, 4 casos), de un total de 177 casos. Según la temática, como es natural, el mayor porcentaje pertenece a la “prosa religiosa” (80.22%, 142 casos), a los que le siguen la “prosa histórica” (8.47%, 15 casos), la “prosa científica” (7.34%, 13 casos), la “prosa didáctica” (1.69%, 3 casos), la “prosa narrativa” (1.12%, 2 casos), la “prosa jurídica” (0.56%, 1 caso) y la “prosa de sociedad” (0.56 %, 1 caso). Centrémonos en “la prosa religiosa”. Para hablar de la vida espiritual, se suelen aplicar imágenes propias de la vida corporal: la muerte, los ejercicios, la salud, el amor verdadero, la lucha y el sustento necesario para mantenerla. También se utilizan frecuentemente metáforas arquitectónicas (cimiento, columnas...), geológicas (piedras...) y vegetales (raíces, frutos...). La principal diferencia es que, mientras la vida corporal ya nos vendría dada de por sí, la vida espiritual habría que ganársela a través del ascetismo, con una especial mortificación del cuerpo y contención carnal, y de la oración. Otra de las diferencias es que, mientras la vida del cuerpo se posee de una forma absoluta, la vida espiritual se adquiere progresivamente, a través de diversos grados de profundización y perfección. Esa vida, conseguida a través de un duro esfuerzo, sería la que estaría destinada a ser vida eterna, y, por tanto, la verdadera para el cristiano, mientras que la vida del cuerpo sería corruptible²⁰. Aunque ya hemos avanzado en el concepto de “vida

²⁰CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término “vida espiritual” entre “1500-1599” (cronológico), en “España” (geográfico) [en línea] <http://www.rae.es>. [19 de marzo de 2012]. En el apartado de “prosa religiosa”, se recoge la búsqueda en los siguientes títulos: Fray Luis de Granada, *Libro de la oración y la meditación* (38 casos), *Adiciones al Memorial de la Vida cristiana* (10 c.), *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios* (8 c. en la edición ampliada y 2 c. en la edición

espiritual” a través de San Pablo, veamos algunos ejemplos del uso del término en el siglo XVI, en este caso en el *Tercer abecedario espiritual*, de Francisco de Osuna (1972)²¹. Para Osuna, el corazón sería la “sustancia de la vida espiritual” (197), su causa y refugio. Por ese motivo, abundan en su texto las recomendaciones sobre la importancia de guardarlo para el mantenimiento de la vida mística, dirigidas sobre todo a los iniciados (198, 305, 306). Tanta es su importancia, que la vía del Señor es para Osuna la “vía espiritual del corazón que lo sigue para después no morir” (433), refiriéndose a la inmortalidad ultraterrena. Para llegar a alcanzar la salvación, además de la vigilancia del corazón, es necesario el ejercicio del recogimiento, definido como “resurrección de la vida espiritual” (241). También es muy recomendable la profesión religiosa, ya que no se puede tener una vida espiritual plena si no se está rodeado de una buena compañía (447). Osuna, al igual que hemos visto anteriormente, hace también distinciones de grado dentro de la vida espiritual: la vida espiritual puede ser abundante o escasa (356-357), y el creyente puede tener más o menos experiencia en ella (307).

Para abordar el concepto de vida biológica, he optado por hacer una búsqueda semejante a la de “vida espiritual” pero con el sintagma “vida del hombre”, que nos parece más adecuado para el significado de “vida terrenal”. No ha de extrañarnos, ya que, además de que el término “hombre” hacía alusión al ser humano en general —la diferencia sexual se marcaba con los vocablos “varón” y “mujer”²²—, la única vida que realmente tenía relevancia, desde el punto de vista de la época, era la del varón. Como afirma Sánchez

simple), *Oraciones y ejercicios de devoción* (3 c.), *Traducción de la Escala Espiritual de S. Juan Climaco* (2 c.), *Recopilación breve del libro de la oración y meditación* (2 c.), *Introducción del símbolo de la fe* (2 c.), *Segunda parte de la Introducción del Símbolo de la Fe* (1 c.), y *Traducción de la Imitación de Cristo de Kempis* (1 c.); Fray Juan de los Ángeles, *Diálogos de la conquista del reino de Dios* (24 c.); Fray Alonso de Cabrera, *De las consideraciones sobre todos los evangelios de la Cuaresma* (8 c.), *Consideraciones sobre los Evangelios de los domingos de Adviento* (2 c.), y *Consideraciones sobre los Evangelios de los domingos después de la Epifanía* (1 c.); San Pedro de Alcántara, *Tratado de la oración y meditación* (7 c.); Francisco de Osuna, *Segunda parte del Abecedario espiritual* (6 c.), y *Quinta parte del Abecedario espiritual* (4 c.); Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana* (4 c.); San Juan de la Cruz, *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo* (3 c.) y *Subida del Monte Carmelo* (2 c.); Jaime Montañés, *Espejo de bien vivir y para ayudar a bien morir* (3 c.); Pedro Malón de Chaide, *La conversión de la Magdalena* (3 c.); Fray Luis de León, *Exposición del Cantar de los Cantares* (1 c.); Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1 c.); Juan de Dueñas, *Espejo del pecador* (1 c.); Martín Pérez, *Libro de las confesiones* (1 c.); San Francisco de Borja, *Seis tratados muy devotos y útiles para cualquier fiel cristiano* (1 c.); Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la Tribulación* (1 c.).

²¹Publicado en 1527.

²²Es frecuente ver juntos los vocablos “varón” y “mujer” durante este periodo histórico. Hoy día, salvo excepciones, el término “varón” ha quedado en desuso, prefiriéndose el de “hombre” para la distinción entre sexos. CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término “varón” entre “1500-1599” (cronológico), en “España” (geográfico) [en línea] <http://www.rae.es>. [16 de agosto de 2012].

Rodríguez (2006):

Casi todos los autores de la época afirman la inferioridad de la mujer respecto al hombre. Su castidad se pone en duda, como su inteligencia o su bondad. En este sentido, la ciencia reafirma la tradición, pues las conclusiones de las mujeres estaban gobernadas por ella, es decir, por el prejuicio y la imaginación, no por la observación científica. La ciencia demuestra la superioridad del varón y la justificable subordinación de la mujer (36).

Centrándonos en la estadística, en este caso el mayor porcentaje de años está en 1589 (45.28 %, 72 casos), 1540 (17.61 %, 28 casos) y 1552 (7.54 %, 12 casos), a los le siguen 1585 (5.66 %, 9 casos), 1575 (4.40 %, 7 casos), 1554 (3.77 %, 6 casos), 1559 (2.51 %, 4 casos), 1528 (1.88 %, 3 casos) y 1530 (1.88 %, 3 casos), de un total de 189 casos. Según la temática, obtendríamos la siguiente clasificación: “Prosa religiosa” (56.61 %, 107 casos), “prosa didáctica” (16.40 %, 31 casos), “prosa narrativa” (12.16 %, 23 casos), “prosa científica” (8.99 %, 17 casos), “prosa de sociedad” (3.17 %, 6 casos), “prosa histórica” (2.11 %, 4 casos), prosa jurídica (0.52 %, 1 caso). En este caso me remito a la “prosa didáctica” para el rastreo del término. La “vida del hombre” siempre estará asociada a la idea de un tiempo limitado y breve, dividido en etapas —“infancia” y “niñez”, “adolescencia”, “edad viril” o “edad madura”, “vejez”— y con años críticos, terminándose con la muerte. La salud se mantendría por el equilibrio entre el “calor natural” y la “humedad radical” del hombre. Los medios de mantenimiento de la vida serían las medicinas, pero también el alimento, la vestimenta y la vivienda, extraídos de los elementos naturales²³. Veamos el *Examen de Ingenios* de Huarte de San Juan (1989)²⁴ y la *Silva de varia lección* (1989-1990), de Pedro Mexía²⁵ para la profundización de este término. En Huarte de San Juan (1989), el vocablo “vida” siempre hará alusión al mundo terrenal. Expresiones como “toda la vida” (219) o la equivalente “el largo discurso de su vida” (226), se refieren a la vida terrenal. “Los postreros tercios de la vida” (271) aluden a la vejez, y “la mitad del curso de su vida” (667) a la madurez. La vida puede ser una “larga vida” (587) o “corta vida” (590), según se siga o no unas leyes de salud “para conservar la vida” (605) ya que hay “alteraciones corporales que suelen quitar la vida”

²³CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término “vida del hombre” entre “1500-1599” (cronológico), en “España” (geográfico) [en línea] <http://www.rae.es>. [19 de abril de 2012]. Este término estaba tan enraizado que incluso, dentro del sub-apartado “Relato extenso novela y otras formas similares”, podemos encontrar un libro titulado *Peregrinación de la vida del hombre*, de Pedro Hernández de Villaumbrales. En el apartado de “prosa didáctica”, se recoge la búsqueda en los siguientes títulos: Pedro Mexía, *Silva de varia lección* (23 casos); Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias* (7 c.); y Jerónimo de Virués, *Discurso alabando la medicina* (1 c.).

²⁴La fecha original de escritura es 1575-1588.

²⁵El libro se publicó originalmente entre 1540 y 1551 (Castro, 1989: 55).

(378) o “causas que suelen hacer enfermar y abreviar la vida del hombre” (593). Torquemada (1982)²⁶ cree que en su actualidad la esperanza de vida se ha acortado con respecto a la Antigüedad: “para tan cortas vidas como ahora tenemos, son tan largas éstas, que nos ponen grandísima admiración” (167).

En cuanto a las condiciones en los que se desarrolla la existencia del hombre, se podría hablar, por tanto, de una “mala vida” (Huarte de San Juan, 1989: 269), término que engloba tanto a los excesos de una vida de “pecado” como a la pobreza; y de una “buena vida” (389) o “vida regalada” (333), expresión que se refiere exclusivamente a unas circunstancias vitales cómodas. Las condiciones de vida de los padres pasarían de los padres a los hijos (519). Los elementos que componen la salud del hombre son los siguientes, según Huarte de San Juan: “Calor, frialdad, humedad y sequedad” (495). Los medios de mantenimiento de la vida terrenal serán, por tanto, diferentes a los del mantenimiento de la vida corporal. La vida del hombre se equipara al proceso de extinción de una vela encendida; el fuego sería el aliento vital y el cuerpo, la cera que va deritiéndose. Para conservarla durante el mayor tiempo posible, Huarte de San Juan aporta los siguientes consejos:

Porque las mismas diligencias se han de hacer para conservar la vida del hombre, que para tener encendida una vela sin que se muera. La vela, si bien lo consideramos, ha menester cuatro cosas: la primera, sebo o cera para mantenerse; lo segundo, tener respiradero para expeler los humos; lo tercero, que entre aire frío y sople con moderación; lo cuarto, que el aire no corra con vehemencia. Cualquiera de estas cosas que falte, luego se apaga la llama. Esto mismo, sin quitar ni poner, ha menester nuestro calor natural (698).

En Fray Luis de Granada (1989), encontramos unos conceptos muy similares a los que hemos podido ver en Huarte de San Juan:

El calor de nuestros cuerpos, mediante el cual vivimos, éste también no menos es causa de nuestra muerte que de nuestra vida [...]. El ejemplo desto vemos en la lámpara que queremos que siempre arda, donde el ardor de la llama poco a poco va consumiendo el aceite que la sustenta. Por lo cual es necesario cebarla siempre, para que siempre se repare lo que siempre se gasta. Pues lo mismo hace el calor natural en nuestros cuerpos que la llama en la lámpara, el cual siempre gasta y consume nuestro húmido radical, y por esto conviene restaurar lo que así se gasta, con el manjar que se come (412-413).

Continuando con Huarte de San Juan (1989), vemos que, a pesar de todas las diligencias que hagamos para conservarla, la vida termina siempre pareciendo breve. La muerte se menciona también bajo las expresiones de “se les acaba la vida” (232), “perder la vida” (663) o “costara la vida” (405). Por esa misma brevedad, Huarte de San Juan

²⁶La primera edición, póstuma, fue de 1570.

pone el acento en la importancia del estudio a una edad temprana, siempre con vistas a un futuro útil:

Así, conviene que después de sabida la ciencia que al hombre está mejor, que la comience a estudiar en la primera edad, porque ésta (dice Aristóteles) es la más aparejada de todas para aprender. Aliende que la vida del hombre es muy corta, y las artes largas y espaciosas; por donde es menester que haya tiempo bastante para saberlas, y tiempo para poderlas ejercitar y con ellas aprovechar la república (225-226).

Ganarse la vida es adquirir el sustento para la vida terrenal, y también configura el carácter del ser humano:

Como si preguntara: "¿qué es la razón que los que los ganan su vida a representar comedias, los bodegoneros, carniceros y aquellos que se hallan en todos los convites y banquetes para ordenar la comida, ordinariamente son malos y viciosos?". Al cual problema responde diciendo que, por estar ocupados en estos oficios bacanales, no tuvieron lugar de estudiar; y, así, pasaron la vida con incontinencia, ayudando también a esto la pobreza, que suele acarrear muchos males (456).

En *Silva de varia lección*, de Pedro Mexía (1989), la vida del hombre hace alusión al espacio de tiempo que ocupa la vida terrenal. Se hace alusión a la división en edades de las diferentes etapas de la vida (519-530), mencionadas anteriormente. También se menciona el provecho que hacen los animales para la vida terrenal de las personas, en tanto que sirven de abrigo, ayudan a la labranza, y se come su carne (1990: 192). La vida del hombre se terminaría "quanto le dura el calor natural y la humedad radical lo puede sustentar" (364). Habría un término natural para la vida del hombre, pero, en última instancia, sería una decisión únicamente divina el hecho de que la vida de una persona llegue o no a ese término natural: "De manera que en la vida del hombre se pueden considerar dos límites o términos: el uno, según la virtud y fuerza de la complexión natural y armonía de las calidades; otro, según el conocimiento y presciencia divina" (366). Según Mexía, la esperanza de vida era mayor en los tiempos antiguos y menor en su actualidad, debido a que cada vez se va perdiendo el calor y la humedad radical de las personas (370). Para terminar con este rastreo, nos puede servir de ejemplo este párrafo de Juan de Voto a Dios, de *Viaje de Turquía* (1980):

Comparaba muy bien Platón la vida del hombre al dado, que siempre tiene destar deseando buena suerte, y con todo eso se ha de contentar con la que cayere. Eurípides jugó del vocablo de la vida como merescía. La vida, diçe, tiene el nombre; mas el hecho es trabaxo (503).

En consecuencia, en el siglo XVI el concepto de vida espiritual y el de vida terrenal tenían una fuerte trabazón semántica. Si bien es verdad que el término "vida", sin marca

adjetival, suele hacer alusión a la “vida terrenal”, también es cierto el frecuente uso de la expresión “vida espiritual” provoca que, a veces, la palabra “vida” también se refiera a este último término. Esto crea, al menos en los lectores actuales, una falsa sensación de sinonimia entre ambos conceptos y las consiguientes lecturas erróneas de los textos de la época.

1.2. Género literario. Géneros didácticos. Canon. Configuración de la literatura en los siglos XVI-XVII

Guillén (2005) expone los cuatro conceptos básicos que maneja la teoría sobre los géneros literarios: 1. cauces de presentación, cauces de comunicación o tipos naturales²⁷, para referirse a la permanencia en el tiempo de “la narración, el poema cantado y la representación o simulación mimética” (156); 2. los géneros literarios, situados por debajo de los cauces de presentación, relativamente especializados formal y temáticamente; 3. las modalidades literarias, “cuyo carácter es adjetivo, parcial y no a propósito para abarcar la estructura total de una obra” (158), como la modalidad irónica, satírica, grotesca o realista; y 4. las formas, “los procedimientos tradicionales de interrelación, ordenación o limitación de la escritura” (159), como la versificación.

Pero, antes de profundizar en la definición de género literario y de sus conceptos afines, debemos referirnos a la noción de literariedad, que es la que se utiliza para legitimar un texto o un determinado tipo de producción textual como susceptible de ser incluido dentro del sistema literario. Spang (1993) basa su definición de literatura en la ficcionalidad:

La literariedad se basa —además de en la perfección verbal y la complejidad de contenido— en el carácter ficcional de la realidad literaria presentada, por mínima que sea esta ficcionalización. No es el cometido de la obra literaria ser fiel reflejo de la realidad externa y real —para eso existen otras disciplinas más adecuadas y competentes— sino la interpretación del hombre y del mundo basándose en la invención y plasmación estética de un mundo posible (19).

Esta idea proviene de la *Poética* de Aristóteles (1988)²⁸, que consideraba que la poesía se caracterizaba por narrar “lo que podría suceder” frente a la historia, que hablaba “de lo que ha sucedido” (9, 1-5). Efectivamente, como afirma Spang (1993), el didactismo es una característica común a los tres géneros clásicos —lírico, narrativo, y dramático—, haciendo, por tanto, dudosa su validez como género. También habría que tener en cuenta

²⁷A veces designados también bajo el término de “modalidades literarias”.

²⁸Escrita en el siglo IV a. C.

que el género didáctico engloba una serie de textos con características muy diferentes entre sí (28).

Sin embargo, no parece que la conexión íntima con la realidad sea un motivo para excluir una obra del canon literario. Guillén (1997) considera discutible la afirmación de que la literariedad se base en la ficcionalidad, ya que “la ficcionalidad no es una idea exclusiva de la literatura” (77). Por tanto, habría que buscar otros argumentos para considerar un texto como literario o no (77). García Berrio y Huerta Calvo (1995) añaden a la tríada clásica, compuesta por los géneros poético-líricos, los géneros épico-narrativos y los géneros teatrales, el grupo de los géneros didáctico-ensayísticos. Su carácter no ficcional los habría dejado fuera del ámbito de las poéticas (12, 218). La diferencia con los otros tres tipos de modalidades literarias sería que se caracterizaría por establecerse “no en función de un criterio expresivo sino meramente temático” (147). Clasifican los géneros didácticos en tres grupos: “de expresión dramática”, representado por el diálogo; “de expresión objetiva”, en el que cabrían el ensayo, el artículo, el tratado, la glosa, la miscelánea, el apotegma —dividido en refrán, máxima, aforismo y greguería—, la historia, la biografía, el libro de viajes, el discurso y el sermón; y “de expresión subjetiva”, donde entrarían la autobiografía, la confesión, el diario, y las memorias (219-220).

Para aclarar esta cuestión, puede ser muy útil la teoría de Genette (1979). Afirma que la llamada tríada clásica, procede de una lectura errónea por parte de los románticos y post-románticos de la *Poética* de Aristóteles y del conocido pasaje de la *República* de Platón referido a los poetas (7-53). En realidad, se habrían confundido los modos, categoría lingüística, con los géneros, categoría literaria e histórica. La solución estaría en la aplicación del concepto de archigénero a lo que comúnmente se conoce como modalidades literarias o tipos naturales —épica, lírica, dramática—, categorías consideradas falsamente como inmanentistas (66-81). El concepto de archigénero se define así:

Archi-, parce que chacun d'eux est censé surplomber et contenir, hiérarchiquement, un certain nombre de genres empiriques, lesquels sont de toute évidence, et quelle que soit leur amplitude, longévité ou capacité de récurrence, des faits de culture et de histoire; mais encore (ou déjà) -genres, parce que leurs critères de définition comportent toujours, nous l'avons vu, un élément thématique qui échappe à une description purement formelle ou linguistique (69).

Esta crítica de la visión tradicional de la literatura lleva a Genette (1991) a crear su propio sistema literario. Partiendo de la definición general de que la literatura es “art du

langage” (11), distingue entre dos tipos de poéticas: las poéticas esencialistas, que, bajo una denominación cerrada de literatura, piensan que los textos son literarios en sí mismos, por naturaleza, bien sea por su ficcionalidad o por su esteticidad; y las poéticas condicionalistas, que confían en un juicio de gusto, ya sea individual o colectivo, para discernir entre textos literarios y no literarios. Para estudiar el objeto literario, apuesta por un punto intermedio entre las poéticas esencialistas, que excluyen del campo de la literatura a textos que, no cumpliendo las características de literariedad, son considerados recibidos tradicionalmente como literarios, y las poéticas condicionalistas, cuyo discernimiento puede convertirse en un mero capricho por parte del teórico de la literatura (15-31). En última instancia, la literariedad estaría determinada por la esteticidad del texto, aunque sea entendida de una manera amplia y no teniendo por qué ser el objetivo primordial del autor (37-39). El cuadro de clasificación de la literatura sería el siguiente (32):

Critère	Régime	
	<i>Constitutif</i>	<i>Conditionnel</i>
<i>Thématique</i>	FICTION	
<i>Rhématique</i>	POÉSIE	DICTION PROSE

El régimen hace alusión al criterio utilizado, ya sea constitutivo o esencialista o condicional, y el criterio, que privilegia o el tema de la obra literaria o el rema, concepto que abarca un campo más amplio que el de la forma y que se refiere a todos los elementos que aluden al texto en sí mismo (31-33).

Antes que Genette, Lejeune (1975a) definía los géneros literarios como instancias dinámicas, movidas por dos fuerzas contrarias: una de cambio y otra de inercia (311). Criticaba a los estudiosos de la literatura que analizaban los géneros literarios con una ilusión de eternidad manifestada de dos formas: en la convicción de la existencia permanente de los géneros, como si siempre hubiesen estado ahí, pero con un nombre diferente, o no detectado, y en la idea de que, desde su nacimiento hasta su muerte, ese género literario se mantendrá siempre igual (313-317). Bajo esta ilusión, propia del idealismo antihistórico, subyacería la visión falsa de la literatura como una estructura inmanente, no influida por la historia, tal como explica en este fragmento: "c'est faire le postulat de l'existence d'une structure immanente à la littérature, et faire de l'histoire un simple phénomène de surface, qui se réduirait à des variations ou des combinaisons à

partir d'archétypes fondamentaux qui, eux, ne changeraient pas" (327). Spang (1993) también cree en la radical historicidad de los géneros literarios, ya que el transcurrir de un género literario es precisamente la historia "de una convención artística en el tiempo" (37). Sin embargo, el elemento individualizador de Genette, es que tanto Lejeune (1975a) como Spang (1993) seguirían partiendo de la división tradicional tripartita para hablar de los géneros literarios. Para nuestro estudio, de todos modos, será útil prescindir hasta cierto punto de los tres tipos clásicos, utilizando el criterio de Genette (1991), y operar con una noción de género literario como la de Garrido (2004), que define el género literario como: "Una institución social que se configura como un modelo de escritura para el autor, un horizonte de expectativas para el lector y una señal para la sociedad" (309). Esta definición resume las seis perspectivas que presentaba Guillén (2005)²⁹ como definidoras del género literario: 1ª Histórica, que lo estudia como un modelo cambiante a lo largo del tiempo y sujeto a la posibilidad de desaparecer; 2ª Sociológica, que hace hincapié en su carácter institucional; 3ª Pragmática, que atiende a su carácter de contrato entre lector y autor; 4ª Estructural, que lo define como una elección posible entre un sistema de opciones relacionadas entre sí; 5ª Conceptual, aludiendo a su calidad de modelo mental; y 6ª Comparativa, dimensión que atiende a su extensión geográfica (137-145).

Estrechamente ligada con la noción de género literario, se encuentra la de canon. Al hablar de una poética condicionalista, no podemos olvidar que subyace en ella el concepto de canon, ya que pone de manifiesto que un juicio estético colectivo puede introducir dentro del canon literario obras que no lo son desde un punto de vista esencialista, es decir, que se sitúan en los márgenes de las definiciones más tradicionales de literatura, como, por ejemplo, algunas cartas (Genette, 1991: 28). El canon funcionaría en dos sentidos: separando los textos literarios de los que no lo son y dividiendo los textos literarios que deben ser considerados necesarios de los insustanciales (Velasco, 2002: 54). El término de "canon" está vinculado a la historia de la Iglesia: fueron las autoridades eclesiásticas quienes decidieron qué evangelios debían ser considerados canónicos y cuales apócrifos, situando estos últimos al margen de la doctrina cristiana, y excluyéndolos por tanto del paradigma literario al cual debía acudir el cristiano para su formación espiritual (García Gual, 1996: 5). Al utilizar el término en singular, caemos en el error de pretender universalizar el concepto de literatura. Tal vez sería preferible

²⁹La edición manejada es del 2005, pero la edición original del texto es de 1984.

sustituirlo por la expresión de “cánones”, ya que cada momento histórico habría estado marcado por un concepto de literariedad y por unos valores estéticos completamente diferentes: la historia de la literatura es, en realidad, la historia de la superposición de los sistemas literarios (Pozuelo Yvancos, 1996: 4; Schwartz, 1996: 9).

Por tanto, se hace necesario indagar en la época que nos ocupa para ver cuál era el concepto de género literario que se manejaba en los Siglos de Oro. En la Edad Media, no se puede hablar propiamente de géneros literarios sino de estilos. Sin embargo, en los siglos XV y XVI se retoman en España las poéticas clásicas, y con ellas se impone de nuevo el concepto de género literario aristotélico (Rico Verdú, 1983: 158-160), apareciendo el término “género” dentro del campo de la retórica en torno a 1440 (López Grigera, 1994: 45). Esa clasificación genérica se hacía desde un concepto de lo literario también aristotélico, que consideraba la literatura o poesía —como se conocía entonces— como “imitación de la realidad hecha con palabras” (Rico Verdú, 1983: 161), siendo la verosimilitud su principal característica (161). La división tradicional de la literatura en las poéticas del siglo XVI era tripartita —lírica, épica y drama— o cuatripartita —lírica, epopeya, tragedia y comedia—, contemplándose incluso la posibilidad de excluir la lírica de dicha clasificación, debido a su carácter fragmentario y a su dudosa imitación de la realidad. La caracterización fuertemente formal de la lírica ayudó a que fuese tomada en cuenta al mismo nivel que los géneros épico y dramático (López Bueno, 2005). La aparición de los términos de la tríada tradicional no se hizo al mismo tiempo, sino que cada uno de ellos se implantó en un momento diferente: “comedia” y “tragedia” en 1438, pero “drama”, sin embargo, en 1611; “lírico” en 1444; y “épico” en 1580 (López Grigera, 1994: 46). Como vemos, en este esquema literario se excluían prácticas de escritura que eran cultivadas en la época, como la oratoria y la epistolografía. Otro de los problemas en el sistema de clasificación de los géneros literarios, como bien señala Rico Verdú (1983) es que, en el imaginario español, era esencial incluir dentro de la literatura toda la épica histórica. Se terminó introduciendo dentro del canon literario, considerando que, a diferencia de la historia, narraba lo que podría haber sido, y que sus protagonistas representaban a tipos universales y no a personas reales. La novela, aunque no faltaba al principio de verosimilitud, era un género despreciado por la mayoría de los teóricos de la literatura (166-169)³⁰. Por otro lado, la forma dialógica, tan cultivada en el siglo XVI y

³⁰Para ampliar esta cuestión, puede verse: J. Blasco (2005): *Cervantes, raro inventor* (pp. 142-191). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

causante de la explosión del género del teatro en el Siglo de Oro (Anselmi, 2002: 449-450), también debía estar excluida en la mayoría de las ocasiones de este sistema literario, ya que era la forma en que se presentaban muchas obras didácticas. Esta confusión del sistema literario nace de la tensión entre, por un lado, el resurgimiento del latín y de la literatura clásica, y la apuesta por el cultivo de la literatura en las lenguas vernáculas, que es la que terminará por imponerse. Muchos géneros clásicos se mantienen gracias a la traducción a la práctica de las lenguas vulgares de los géneros latinos, en un intento por aunar las dos tendencias, mientras que otros géneros tienen su nacimiento en la “vulgarización” del humanismo y pertenecen propiamente a las lenguas vernáculas. No era de extrañar que se asociase frecuentemente la palabra “género” con la palabra “lengua” (López Grigera, 1994: 33; Grau Codina, 1998: 258-260). Tendríamos, por tanto, junto con una serie de géneros literarios tradicionales que seguían cultivándose con profusión, como la lírica, otros géneros emergentes, como la novela, que todavía no habrían alcanzado su culminación definitiva (Anselmi, 2002: 441).

Rico Verdú (1983) cree que los diferentes problemas del panorama literario de los siglos XV-XVI deben plantearse desde dos perspectivas fundamentales: por un lado, desde la diferencia existente entre los teóricos de la literatura, que lastraban disputas del pasado, y la práctica literaria, que estaba abierta al cultivo de nuevas formas literarias; y, por otro, desde la disputa entre los llamados “retóricos”, con unas herramientas lingüísticas y literarias que pretendían analizar cualquier clase de escrito, y los llamados “poéticos”, que excluían del panorama literario todas las prácticas escritas que no se acogían al principio de verosimilitud (177). Tomando como base esta afirmación, podemos decir que, aunque ciertos géneros didácticos estuviesen excluidos del concepto de lo poético en aquella época, sí entraban dentro del campo de la retórica, y pueden ser analizados desde esta perspectiva. Además, aunque es cierto que debemos tener en cuenta la clasificación histórica, también es cierto que no podemos limitarnos solamente a ella, ya que los estudiosos de la literatura se resistían a creer en la intensa revolución literaria vivida en su propia época.

1.2.1. Literatura espiritual

1.2.1.1. Claves de la espiritualidad española en el siglo XVI

Consideremos brevemente la situación de la espiritualidad en el siglo XVI en España. Andrés Martín (1975) define esta época según varias líneas de espiritualidad o “vías” netamente cristianas: la “tradicional”; la “contemplativa de liturgia y coro”, de

benedictinos, mendicantes y jerónimos; la de la “oración mental metódica”; la del “recogimiento”; la de los “alumbrados”; la afectiva de los beneficios de Dios; la del “beneficio de Cristo”; la del “erasmismo”; la de la “fe fiducial”, seguida por los luteranos; la de la Compañía de Jesús o “vía de servicio a Dios”; la “vía de la meditación eclesial”; la “vía de temor de Dios”; “la mística teresiana y sanjuanista”; “la vía del perfectismo”; la “vía interna”, de Miguel de Molinos; y el quietismo³¹ (1975: 31-32; 1994: 64-65).

El recogimiento, definido como “corriente espiritual mística experiencial” (1975: 60) y como “primera mística española de la edad de oro” (60), se caracteriza principalmente por “la reducción o recogimiento de los sentidos a las potencias superiores y de éstas a su centro” (91). El recogimiento, conseguido a través de la oración mental, la meditación en la pasión de Cristo, y el ascetismo riguroso, llevará al conocimiento pasivo de Dios. Este movimiento no se identifica plenamente con los alumbrados, ya que los místicos insisten en la importancia de la participación activa del orante, aunque en última instancia sea Dios el otorgador de la gracia (89-105). En este sentido, también se diferencian de los erasmistas, al restarle valor al poder del intelecto para llegar a Dios y optar por un camino más afectivo. Por otro lado, no habría una oposición entre esta vía espiritual y las vías de los beneficios de Dios, de la oración mental o la tradicional, sino que se complementarían con ellas e incluso llegarán a superarlas (371-380). Sitúa el movimiento del recogimiento entre los años 1513 y 1857, según su producción literaria,

³¹ Describo brevemente cada una de ellas. La vía tradicional sería aquella de “la práctica de las virtudes y desarraigo de los vicios” (Andrés Martín, 1994: 64). La “contemplativa de liturgia y coro” sería aquella que, ya dentro de la vida contemplativa, se centra en la lectio divina y en la oración vocal (1975: 31, 1994: 64). Anteriormente, Andrés Martín la incluía dentro de la vía tradicional (1975: 31). La vía de “oración mental metódica” sería aquella que se enfoca en una parte de la vía del recogimiento, que distingue tres tipos de oraciones: vocal, mental y afectiva (382). Alumbrados y quietistas “insistirán de modo exclusivo en la pasividad del hombre y en la acción de Dios” (101), optando por “no desarrollar ninguna actividad que pudiera estorbarla” (1994: 451). El quietismo sería “la última manifestación del perfectismo y del alumbradismo” (451). La vía del perfectismo, estrechamente relacionada con las dos anteriores, buscaba “la unión con Cristo a través de la aniquilación de todos los actos internos y externos” (386). Para obtener información sobre las diferencias entre estos tres movimientos, vid. pp. 452-454 (1994). La de los “beneficios de Dios”, muy seguida por los franciscanos, consiste en “considerar los beneficios recibidos de Dios y agradacérselos por amor” (1975: 32). La vía del “beneficio de Cristo [...] se fija especialmente en la aplicación de los méritos de Cristo a los bautizados” (32). La del “erasmismo” se centra más en el estudio que en la oración (32). La vía del “luteranismo”, denominación utilizada en España para designar al protestantismo, se basa fundamentalmente en la afirmación de que la salvación sólo es posible por la fe (1994: 293). La vía de la Compañía de Jesús consiste en la armonización de la vida activa y de la oración, sin coro ni ascetismo riguroso, haciendo voto de obedecer al Papa para el cumplimiento de las misiones (1975: 32). La “vía de meditación eclesial” pone el acento en la “oración de comunión eclesial”, que medita, principalmente, en los beneficios de la pertenencia a la Iglesia (1994: 325). La “vía de temor de Dios” es una “vía ecuménica, basada en la Biblia” (64). La “mística teresiana y sanjuanista” es un “proceso de oración, purificación y transformación” (65). La “vía interna” de Miguel de Molinos se caracteriza por el desprecio hacia lo sensible y por la importancia dada a la contemplación, entendiendo la pasividad no de forma literal, sino como entrega a lo divino (460-461).

con su máximo auge en tres épocas: la primera, entre 1523 y 1559, que se inicia a partir de la apertura de las casas de oración autorizada por Francisco de Quiñones y termina por la publicación del *Índice de los libros prohibidos*, entre los cuales se incluían muchos libros de la espiritualidad recogida; la segunda, entre 1580 y 1625, años que estarían marcados por la presencia de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz; y la tercera, entre 1670 y 1690, época tardía, más confusa en la utilización de los términos espirituales que las dos primeras (41-43).

Todos estos movimientos espirituales de corte reformista habrían nacido del enfrentamiento en la última década del siglo XVI y principios del XVII entre conventuales, que vivían de una forma relajada las constituciones de las distintas órdenes religiosas, y observantes, que querían volver al rigorismo de las primeras fundaciones. Todos los observantes tenían en común el “biblismo”; la inclinación hacia la interioridad; la práctica de una ascética metódica, y de la oración mental, la penitencia, la austeridad, el trabajo manual y la dirección espiritual; optaban por un cierto anti-intelectualismo, por la recuperación del sentido litúrgico y por el cultivo de la soledad. Dentro de los observantes, habría dos grupos diferenciados: el primero, más abierto hacia los fenómenos sobrenaturales, de signo franciscano, y el segundo, más reservado con los fenómenos extraordinarios, representado por los dominicos. La observancia se produjo principalmente en las órdenes ya mencionadas y en la agustina, benedictina y jerónima, aunque luego se extendió en todos los estamentos del cristianismo (22-24).

Por otro lado, Melquíades Andrés divide la producción mística española en las siguientes etapas: “formación y consolidación (1480-1523); gran crisis (1525-1560); clarificación doctrinal y vivencial (1550-1580); cima y mantenimiento de la misma (1580—1650); racionalización y cursivización (1650-1725)” (1994: 66). El triunfo de la observancia en la Corona de Castilla (1495-1505), la popularización de la oración mental metódica por parte de benedictinos, franciscanos y agustinos y el descubrimiento de América y las primeras misiones de las órdenes religiosas produjeron una mayor interiorización de la espiritualidad cristiana en la primera fase de formación de la mística española (1480-1523). En la segunda fase (1525-1560), se origina el florecimiento de numerosas corrientes religiosas, confundidas muchas veces entre sí, destacándose los movimientos alumbrados, erasmistas, recogidos y luteranos. En la tercera fase (1550-1580), se produce la distinción entre los diferentes movimientos con la subsiguiente represión de alumbrados, erasmistas y luteranos, a través de instancias como el Concilio

de Trento y el *Índice de los Libros Prohibidos* (1559). La cima de la mística española se desencadena en la cuarta fase (1580-1650), destacándose entre las órdenes religiosas las de los carmelitas, franciscanos, benedictinos, cartujos y trinitarios. Y, por último, la quinta fase (1650-1725), de decadencia, se caracteriza por el paso de obras de tipo experiencial a exposiciones sistemáticas, además de por un excesivo celo en el discernimiento de las distintas experiencias sobrenaturales (67-72).

Para Pérez (2011), el siglo XVI se caracterizaría por tres puntos claves: primero, por una fuerte preocupación por los temas religiosos, que alcanza a todos los estamentos de la sociedad; segundo, por la consolidación de la imprenta como medio de transmisión cultural; y tercero, por la consolidación en la escritura de la lengua vulgar sobre el latín, que había reservado la cultura solo a los más doctos (52-55). La espiritualidad del siglo XVI se desarrollaría en tres fases cronológicas: la primera, desde comienzos de siglo hasta las primeras sesiones del Concilio de Trento (1545); la segunda, marcada por el viraje de los años 1550-1558; y, la tercera, desde 1559 hasta finales del XVI. La primera época (1501-1545) estaría determinada por la política de Carlos V, que pretendía erigirse como máximo monarca de la Cristiandad europea. Sin embargo, sus pretensiones se verán impedidas por la oposición del papa Clemente VII, más afín a la política francesa, y por el cisma entre luteranos y católicos. Es una etapa de cierta libertad en el terreno del pensamiento, que se trasluce en la impresión de traducciones de obras espirituales en lengua vulgar y en la aparición de reformadores como el cardenal Cisneros o el más radical Juan de Valdés, impregnado del pensamiento erasmista. De estas traducciones, muchas de ellas impulsadas por Cisneros, Pérez pone el acento en tres títulos: la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis (1482, en catalán, y hacia 1490, en castellano); la *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia (1502-1503) y el *Flos Sanctorum* de Jacobo de Vorágine. También surge en España la vía del recogimiento y el movimiento alumbrado, sobre todo en la sociedad castellana. En 1525, aparece la primera señal de represión, ya que la Inquisición prohíbe el movimiento alumbrado a través del edicto de Toledo (55-59). En cuanto al recogimiento, Pérez destaca entre otros libros publicados el *Tercer Abecedario espiritual* de Francisco de Osuna (1525) (59), aunque también habría que añadir a otros autores como Bernabé de Palma, con el *Via Spiritus, o de la perfección espiritual del alma* (1532), y Bernardino de Laredo, con la *Subida del Monte Sión* (1535) (Andrés Martín, 1994: 158-159).

La segunda época (1550-1558) confluye con la debacle de la política de Carlos V,

que en 1556 abdica el trono. Todavía se respira cierta libertad, aunque el alumbradismo sigue perseguido. El erasmismo pierde fuerza y deriva en el humanismo cristiano, representado por autores como fray Luis de Granada, que, entre otras obras, escribió el *Libro de la oración y meditación* (1554) y la *Guía de pecadores* (1555). Asimismo, el recogimiento está en su máximo esplendor (Perez, 2011: 59-61). No podemos dejar de mencionar tampoco la publicación del *Audi, filia* (1556) de Juan de Ávila (Andrés Martín, 1994: 164). La tercera época (1559-1601) estará marcada por el signo de la represión. La Inquisición empieza a acusar brotes de herejía en Sevilla y Valladolid. Desde ese momento, empezará una persecución frenética para terminar con todos los pensamientos considerados heterodoxos. En febrero de 1559, se publica el *Índice de los Libros Prohibidos (Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum)* por el inquisidor general Valdés. Esta represión culmina con los grandes autos de fe, entre los que se destacan los del 21 de mayo y 8 de junio de 1559 en Valladolid. Frente a este proceso de radicalización, que pretende volver a una religiosidad tradicional, tendríamos el asentamiento de la *Devotio moderna*³², que pretende afianzar una manera de vivir la religión más personal y profunda, y el humanismo (Pérez, 2011: 61-64), que, como declara Francisco Rico (1993), conjugaba el estudio y profundización filológica en los clásicos con el cristianismo (43, 134-135, 150). La implantación de la *Devotio moderna* en España se produjo a partir del traslado de la corte de Carlos V a España, que estrechó las relaciones entre España, los Países Bajos y Alemania. Eso tuvo como consecuencia que se produjera un fuerte flujo de comerciantes, estudiantes y otros viajeros entre estos países. A través de estos contactos, los renano-flamencos trajeron a la religiosidad española la *Devotio moderna*, llegándose a traducir al latín en 1550 sus obras principales por los cartujos de Colonia (Suances Marcos, 1996: 264, 268). Este intento por hacer la religiosidad moderna accesible a todos los niveles sociales fracasó en cierta medida. Además de que era un movimiento que partía de las élites culturales, los dirigentes religiosos más conservadores utilizaron principalmente dos armas para impedir la propagación entre las masas incultas de movimientos religiosos más avanzados: el reforzamiento de la religiosidad popular a

³²Varo Zafra (2007) define la *Devotio moderna* como un “movimiento espiritual de orientación ética que prescinde de la simbología externa de la Iglesia institucional” (478), introducido en numerosas comunidades religiosas femeninas y masculinas, sobresaliendo el grupo liderado por Catalina de Siena (Verdoy, 1994: 124; Varo Zafra, 2007:478). La mística alemana dominica, representada principalmente por Eckhart (1260-1328), en su pretensión de ensalzar al ser humano y procurar su unión con Dios, ayudó a configurar la *Devotio moderna*, nacida en los Países Bajos a través de predicadores como Ruysbroeck (1293-1381), Gerardo Groote (1340-1384), Florencio Radewijns (1350-1400) y Thomas de Kempis (1380-1471) (Verdoy, 1994: 127).

través de imágenes poderosas y el establecimiento del rechazo hacia los libros (Pérez, 2011: 64-69).

1.2.1.2 Literatura espiritual. Definición. Clasificación

Es interesante plantearnos la posibilidad de la existencia, dentro del campo literario, de un género llamado “literatura espiritual”, “literatura ascético-mística”, “literatura devota” o “literatura mística”. Sáinz Rodríguez (1927) se reafirmaba en su pretensión de “fijar, dentro de la literatura española, la evolución de un género literario” (11), refiriéndose a la literatura “místicoascética” (12). Habría unas “tres mil obras de literatura místico-ascética” (13), aunque, paradójicamente, estaríamos ante un género de corta duración, de un siglo y medio aproximadamente, iniciado después de la Edad Media e interrumpido en el siglo XVIII (14). Distingue entre ascéticos y místicos (15) y señala las siguientes características para la mística española: ausencia de panteísmo; concepto de la gracia necesariamente acompañado de las obras (en su intento de los místicos del XVI por diferenciarse de otras corrientes cristianas); intención doctrinal; uso del castellano; y empleo de recursos retóricos como la metáfora y la alegoría (284-287). Asimismo, también separa el grupo de las obras místicas o ascéticas de “la literatura teológica o religiosa” (15).

Cruz Moliner (1961) engloba dentro de los términos “literatura mística” o “literatura devota” tanto la literatura doctrinal como la mística (20-21). Sáinz Rodríguez (1980), siguiendo esta línea, se dará cuenta de la impropiedad de la distinción entre literatura ascética, mística y doctrinal, y utilizará el término más general de “literatura espiritual”, superando así el anterior límite cronológico, fijado en el Barroco (8-9). Su característica principal sería su eje temático, la búsqueda personal de Dios (1984: 7) y su finalidad doctrinal (1980: 10). Serés (2003) define la literatura espiritual conforme a tres características: carácter divulgativo, presente en el frecuente uso de imágenes para hacer las obras accesibles a todo tipo de lectores; gran capacidad para la introspección; y moralidad (39).

Cilveti habla de literatura mística española, en la que también se incluirían, además de la mística cristiana, la mística árabe y judía (1974: 9), pero no la sitúa dentro del esquema de los géneros literarios. En todo caso, su máximo apogeo estaría con los carmelitas Santa Teresa y San Juan de la Cruz (202); y su decadencia en el siglo XVII (133). La división entre ascética y mística se situaría en un terreno teológico. La ascética es el “desarrollo ordinario de la gracia, las virtudes y los dones”, y la mística el “desarrollo

extraordinario de la vida espiritual”, más pasiva que la ascética (147). En este sentido sería ilustrativa la distinción que establecen los carmelitas entre ascética y mística. Para ellos, la ascética y la mística operarían como dos formas en apariencia diferentes, aunque en el fondo iguales, de llegar al más alto grado de espiritualidad; la ascética sería el camino común, la posibilidad de una “contemplación adquirida”, con la suficiente práctica, en una vida de sacrificio y oración, y la mística un camino extraordinario, “contemplación infusa” que, además de ser adquirida por el propio esfuerzo, es dada por Dios a quien y cuando crea conveniente (Cruz Moliner 1961, 258-259). Aunque Andrés Martín (1994) distingue entre la fase ascética, activa, y la fase mística, pasiva, también señala que en ese proceso espiritual de encuentro con lo divino la división entre ellas no es radical. Los libros ascéticos se caracterizarían por presentar los medios ascéticos para llegar a la unión con Dios, marcándose los títulos con palabras como “ejercicio”, “guía”, “arte”, “camino”, o “subida”; y los místicos serían aquellos que describen la experiencia de amor (20-21).

Numerosas fuentes que influyeron en la mística española. Por un lado, tendríamos la influencia de la corriente cabalística, a través, fundamentalmente, de la obra el Zohar o Libro del esplendor, de Moisés ben Sentob. Pero la influencia más poderosa está, como es lógico, dentro del propio cristianismo. Tendríamos, por un lado, la influencia “mediterránea”, regida por la lectura de las Sagradas Escrituras, especialmente *del Cantar de los Cantares*, leído en clave de unión mística; la influencia de los padres de la Iglesia, especialmente de San Agustín de Hipona, San Juan Casiano San Clemente de Alejandría, San Gregorio Magno Orígenes, Pseudo Dionisio Areopagita, San Jerónimo de Estridón y San Isidoro de Sevilla; y la tradición franciscana, con San Buenaventura como principal representante, dominica, resaltando entre todos ellos santo Tomás de Aquino, benedictina, y agustina. Por otro lado, estaría también presente la influencia de la mística renano-flamenca y de la *Devotio moderna*³³, en el denominado “Otoño de la Edad Media”, como Eckhart, Tauler, Suso y Ruysbroeck, y en la llamada “generación del siglo XV”, como Herp, Dionisio el Cartujano y Thomas de Kempis. Tampoco podemos olvidar la influencia de los tratados de espiritualidad e, incluso, de algunas obras profanas, como los poemas de Garcilaso de la Vega, siempre trasladados a una clave religiosa (Andrés Martín, 1994: 78-80; Martínez Calvo, 2010; Serés, 2003: 41-48; Suances Marcos, 1996: 264-268). El ejercicio de síntesis entre la tradición y los nuevos movimientos alumbrados,

³³ Vid. supra.

erasmistas y luteranos (Suances Marcos, 1996: 263, 277-279) llevará a la mística española a caminar en un peligroso punto medio:

Así pues los místicos españoles anduvieron siempre entre antítesis: entre interioristas y exterioristas, activistas y quietistas, entre partidarios de la pura experiencia y los del conocimiento conceptual, entre activos y contemplativos, entre partidarios de la fe y de las obras, entre ascéticos y místicos, entre impecabilidad del hombre y corrupción esencial de la naturaleza, entre melancólicos de un pasado y utópicos de un futuro imposible; entre rechazo y divinización de la regla (279).

De ese camino intermedio nacería su “anto-teocentrismo”, es decir, “la suma realización de la conciencia personal trascendente [...] sin caer en el panteísmo” (279). Pego Puigbó (2004) considera que la literatura ascética y mística no es más que uno de los muchos géneros o sub-géneros de la literatura espiritual, siendo más una diferenciación teológica que propiamente literaria. La producción de la literatura espiritual no tendría por qué estar al margen de la literatura o de la teoría de los géneros literarios, porque en varias ocasiones supone una realización poética, con unas características formales muy marcadas, como por ejemplo la figurativización. La literatura espiritual, dentro del sistema general de clasificación de los géneros literarios, entraría dentro del género didáctico. Habría que tener en cuenta cuáles de los textos que, ideológicamente, puede enmarcarse dentro de la producción textual espiritual, quedarían excluidos de la literatura, y cuáles no. Una vez establecido este criterio, debería pensarse en una posible organización de los textos espirituales dentro de unos determinados marcos genericos, atendiendo siempre a las funciones pragmáticas y a las circunstancias históricas bajo las que se escriben estos textos (24-26, 98-99, 140). El estudioso propone la siguiente definición para los géneros de la literatura espiritual:

El género no representa, en definitiva, tanto el resultado de un conjunto de propiedades discursivas, formales y temáticas, cuanto el cauce que facilita la expresión de una experiencia humana y la posibilidad de su correcta interpretación (163).

Hay dos principales géneros o modalidades dentro de la literatura espiritual del XVI: el modelo escolástico, medieval y racionalista, y el modelo monasticista, con una visión más afectiva de las prácticas cristianas. La adscripción a un movimiento o a otro no dependía de la orden o de la corriente espiritual a la que fuera más afín el escritor, sino que se utilizaban según la finalidad de cada texto (98, 117). Con respecto a los géneros de oración, en un primer momento este tema aparecería principalmente en tres de ellos: los oracionales, los libros ascéticos y místicos, y los catecismos. También aparecerían en forma de relaciones o cuentas de conciencia; en los libros de oraciones, que recogían

oraciones como fórmulas mágicas para conseguir algún deseo; y en los Libros de las Horas. Dentro de los géneros de oración, uno de los más básicos de la literatura cristiana sería la declaración del Pater Noster, que también solía formar parte de todos los catecismos. En el siglo XVI habría surgido, influido por las nuevas corrientes espirituales, el género de la meditación, gracias a la obra de fray Luis de Granada el *Libro de la oración y la meditación* (93-95), que consistía en: “Presentar en acto la meditación, es decir, [...] representar el texto que da lugar a imitar la vida en Cristo” (135). La diferencia con otros tratados espirituales es que, además de su función didáctica, supone la recreación literaria de este tipo de oración (135).

Además de hablarse de una literatura mística, la crítica ha advertido la posible existencia de un lenguaje místico. Checa (1998) habla de un discurso místico, con unas normas especiales y un lenguaje propio distinto al habitual (68). López Quero (2000) ha estudiado con precisión este tema, y habla de un lenguaje propio de los místicos, incidiendo en la figura retórica del símbolo (12), “que expresa los límites de lo inexpresable”, sin denotación de la realidad (15), ya que Dios no puede ser conceptualizado ni descrito directamente (14). Para Cilveti (1974) su rasgo principal sería la inefabilidad, la incapacidad de conceptualizar una experiencia que es única, y que sólo puede ser señalada a través de la figura retórica del símbolo, ya que las sensaciones espirituales guardarían cierta correspondencia con fenómenos sensibles (52-54). Lapesa (2005) señaló como características principales los oxímoros, los símbolos y las alegorías, con el erotismo como principal medio de expresión de la unión con Dios (303). Aun estando en gran parte de acuerdo con estas afirmaciones, no podemos hablar de un lenguaje místico: más bien estaríamos ante la exploración de los límites del lenguaje, llegando a crearse casi un no-lenguaje por su incapacidad de comunicación. Certeau (2006) afirma que la mística es “la prueba, en el lenguaje, del ambiguo paso de la presencia a la ausencia” (14). El cuerpo místico, que se encuentra herido por el abandono del Amado, “deja de ser transparente al sentido, se vuelve opaco, deviene mudo escenario de un *no sé qué* que lo altera” (15). El místico intenta explicar una vivencia de unión o acercamiento a la divinidad que forma parte de su pasado y que, al ser inefable, conduce a una exploración de la expresión de la ausencia que da lugar, como hemos dicho anteriormente, a una forma de expresarse ambivalente, tan repleta de sentido que, al final, paradójicamente, nos encontramos con un lenguaje lleno de vacío.

Hemos podido ver cómo estos estudiosos dejan planteada, de forma más o menos

consciente, la duda de si se puede hablar formalmente de un género llamado literatura mística, ascético-mística o espiritual. Garrido (2004) se arriesga a introducir la literatura espiritual en el cuadro general de la clasificación de la literatura española, en un cajón de sastre llamado “otros géneros” que se diferenciarían de los tradicionales épicos, líricos y dramáticos; pero hasta él mismo ve los problemas de esta clasificación y se da cuenta que las obras de literatura espiritual pueden enmarcarse perfectamente en cualquiera de las otras modalidades (319-346). De todos modos, las obras literarias no tienen por qué formar parte solamente de un género literario. Como afirma Gómez Martínez (1981: 91) y Guillén (2005: 166), una obra literaria puede pertenecer a varios géneros diferentes al mismo tiempo. Por tanto, partiendo de esta premisa, podríamos hablar de obras que, por un lado, pueden pertenecer a cualquiera de los otros géneros formalizados y al mismo tiempo formar parte de la literatura espiritual.

1.2.2 Escrituras autorreferenciales. Epístola. Autobiografía

Para este estudio se ha escogido el término de “escritura autorreferencial”, entendiéndola como todas aquellas obras que, de alguna forma, están marcadas por la señalización que hace el autor de sí mismo dentro del texto. Hemos adoptado este término porque sirve para englobar una serie de escrituras que tienen en común la presencia del sujeto de la enunciación como materia de la escritura. Nos hemos basado, fundamentalmente, en dos definiciones. La primera es de José Romera Castillo (1981) quien, bajo la etiqueta de “literatura intimista”, define la literatura “autorreferencial”:

Se caracteriza, ante todo, por ser una literatura referencial del *yo* existencial, asumido, con mayor o menor nitidez, por el autor de la escritura; frente a la literatura que podríamos llamar ficticia, en la que el *yo*, sin referente específico, no es asumido existencialmente por nadie en concreto (13).

La segunda, es de Darío Villanueva (1991), donde habla de esta clase de escritura, aunque no llega nunca a utilizar este término:

Entre las manifestaciones literarias del acto de contar hay, pues, un cierto número de ellas que coinciden en su objeto: contar la propia vida del sujeto de la enunciación que lo es también del enunciado. Pero desde tal coincidencia los medios y modos divergentes que el escritor emplea en la empresa dan lugar también a modalidades tan diferenciables entre sí como lo puedan ser la autobiografía propiamente dicha, las memorias, los diarios, los autorretratos, los epistolarios y las novelas autobiográficas (96).

Es frecuente que, para denominar este tipo de literatura, se utilice también de forma general el término “autobiografía”. González de Gambier (2002), que define la autobiografía como “una forma especial de biografía en la que el autor reflexiona sobre

su propia existencia” (40), introduce como modalidades de la autobiografía las memorias y los diarios (40). Amelang (2004), asimismo, usa el término “autobiografía” para denominar “toda forma literaria en primera persona que expone o revela experiencias personales” (2004: 10), utilizando también el término de “ego-documentos”, “auto-escritura” o “literatura del yo” con el mismo sentido (9-10). Este género abarcaría “diarios, crónicas familiares, algunas (que no todas) cartas, relatos de viaje, diarios y autobiografías espirituales, [...] además de las autobiografías propiamente dichas” (10). Los motivos que llevarían a la escritura de los “ego-documentos” serán para Amelang (2004) principalmente los siguientes: el registro de la acción de la divinidad sobre una individualidad o colectividad; la conservación de la memoria familiar; y la auto-justificación y la anotación de acontecimientos extraordinarios (11-12). López Alonso (1992) prefiere, en vez de hablar de un género autobiográfico, utilizar el término de “modo autobiográfico” para referirse a una serie de obras insertadas en dos coordenadas: primero, por la existencia entre autor y lector un “contrato de veracidad”, donde se pone en juego la intención de ser veraz; y segundo, por la identidad entre autor y personaje (39-40). Viollet (2005), tomando la denominación de Lejeune (1975b: 41-43), habla de “espacio autobiográfico” para aquellos textos que tienen en común ser “discursos sobre sí”, movidos por dos fuerzas contrarias: la intención de decir la verdad y la pretensión de crear un texto literario o al menos mínimamente estético. Dentro de este grupo estarían los relatos autobiográficos, los diarios, los autorretratos, las memorias y la llamada autoficción (24-25). Para Viollet, más que ante el reflejo exacto del “yo”, estaríamos ante una construcción del sujeto sobre sí mismo (27). Caballé (1987), bajo las denominaciones de “literatura personal, confesional o autobiográfica” (103) y “literatura del yo” (104) engloba una serie de textos en los que “el autor se enfrenta explícitamente con su experiencia” (105), convirtiéndose a sí mismo, en ese proceso de escritura, en personaje, dada la dificultad o imposibilidad para expresar la propia interioridad (106-107). Distingue entre potencia autobiográfica, presente en mayor o menor medida en todo ser humano, que “practica constantemente el ejercicio de la autorreferencia” (104), y el acto de autobiografía, sólo exteriorizado en un determinado tipo de textos (104). Nosotros, sin embargo, preferimos usar el sintagma “escritura autorreferencial” para evitar confusiones terminológicas.

Las escrituras autorreferenciales se sitúan en el terreno resbaladizo de la literatura asociada directamente con la realidad, en este caso centrada en la propia existencia. Por

ese mismo motivo, no se suelen incluir en la clasificación tradicional de lírica, épica y dramática, porque suponen una conexión con el mundo real mucho mayor que estas tres modalidades, lo que hace plantearse su estatuto como género literario. López Barrientos (1992) cree que para diferenciar los textos autorreferenciales literarios de aquellos que no lo son es necesario establecer un criterio formal: el lector debe percibir su función estética para que sea considerado literario (34, 36). Gasparini (2008) distingue dos tipos de modalidades o archigéneros en literatura: “l'espace autobiographique”, equivalente a la “literatura del yo”, y “l'espace romanesque”, de carácter ficcional (299). Debemos considerar, además, que ni en la autobiografía se elimina totalmente la ficcionalización, ni toda la narrativa es necesariamente ficticia. En la literatura actual, tendríamos varios géneros literarios que desdibujarían los límites entre la literatura ficticia y la referencial (311-312). Por un lado, tendríamos la llamada *autonarration*:

Texte autobiographique et littéraire présentant de nombreux traits d'oralité, d'innovation formelle, de complexité narrative, de fragmentation, d'altérité, de disparate et d'autocommentaire qui tendent à problématiser le rapport entre l'écriture et l'expérience (311).

Para Gasparini sería, más que un género literario, la forma en que se manifiesta en la actualidad el espacio autobiográfico, marcado por el signo de la ambigüedad. Entre sus cultivadores, se encuentran Charles Juliet o Armand Gatti (312-313). El espacio narrativo estaría representado por la *autofiction*, término que Gasparini hace equivalente a la novela autobiográfica contemporánea, ejemplificado en Marguerite Duras (313) y algunas de sus novelas como *Un barrage contre le Pacifique*, *L'Amant* o *L'Amant de la Chine du Nord*. Por último, utiliza la denominación de *auto-essais* para hacer alusión a cierto tipo de “escritura del yo” que toma una forma fragmentaria, como la poesía, el autorretrato, la descripción, la enumeración, la meditación, la contribución científica, el diario, el diario de viaje, la carta y la entrevista. Cita como ejemplos a Antonio Muñoz Molina y Georges Perec (314-315). García Berrio y Huerta Calvo (1995), dentro de las escrituras “de expresión subjetiva”, distinguen los géneros literarios que integran este grupo de la siguiente forma: la autobiografía sería una “biografía que el autor hace de sí mismo” (227-228), categoría bastante general en la que se englobarían varios sub-géneros como la confesión, la “autobiografía espiritual”, donde “se da cuenta de un estado de crisis en el interior del individuo” (227) el diario, “minuciosa constatación de hechos cotidianos” (228), y las memorias, donde es “prioritaria la exposición de la realidad exterior y de los otros” (228).

Para diferenciar la autobiografía de otros géneros literarios, Lejeune (1975b) utiliza una lógica negativa basándose en su definición de autobiografía. Si la autobiografía³⁴ es una narración en prosa retrospectiva que relata una vida individual con identidad entre autor, narrador y personaje principal, a través de un nombre propio (14-24), otros géneros afines a la autobiografía no lo serán en tanto que no cumplen alguna de estas características: las memorias no tratarían la historia de una individualidad; en las biografías, no hay identidad entre autor y personaje principal; no hay identidad entre autor y narrador en la novelas personales; el poema autobiográfico no es en prosa³⁵; el diario íntimo no es retrospectivo y el autorretrato o el ensayo no es una narración (15).

Algunos estudiosos, sin embargo, no están de acuerdo con la afirmación de Lejeune (14) de que la autobiografía haya de ser necesariamente en prosa³⁶. Bérchez Castaño (2009), según sus estudios de literatura latina, establece una serie de claves para diferenciar los textos poéticos propiamente autobiográficos de aquellos que sólo contienen alusiones autobiográficas. Define la autobiografía poética como “un poema cuyo contenido versa sobre la vida del autor” (55), con un contenido temporal diacrónico, es decir, que haga un recorrido por su infancia, adolescencia y juventud, no únicamente detenido en un momento de su vida. Asimismo, el poeta debe ser consciente de que lo que escribe es de contenido autobiográfico, aunque no utilice exactamente ese término, sino otro similar.

Romera Castillo (1981) sigue en general la línea de pensamiento de Lejeune (1975b). Si la autobiografía se caracteriza por ser la “identificación total entre el creador-narrador-personaje” (Romera Castillo, 1981: 52), los relatos autobiográficos de ficción quedarían marcados por “la relación de semejanza existente entre la historia vivida por el personaje de la escritura y la del autor que la escribe” (27), no de absoluta identidad. Aunque tanto en memorias como en diarios existe la identificación entre autor, narrador y personaje, se diferenciarían de la autobiografía en que las memorias “se centran sobre los acontecimientos que el escritor ha participado de una manera activa o pasiva dentro de un contexto histórico” (53), y que en los diarios el enfoque está “en un pasado reciente (recentísimo) en el que, cualitativamente, la vivencia adquiere una mayor proximidad y

³⁴Vid. 1. 2. 2. 2. del presente trabajo.

³⁵ Esta afirmación es matizable, porque muchos prosemas, es decir, poemas en prosa, pueden ser autobiográficos.

³⁶Cfr. Bérchez Castaño, 2009: 54; López Barrientos, 1992: 35; Romera Castillo, 1981: 25. No he querido profundizar, por salirse del tema de la tesis, en la importancia que tiene la lírica para la formación de la individualidad.

realidad, aunque, cuantitativamente, por no tener la profundidad de constatación y análisis, pueda perder amplitud y riqueza valorativa” (54). Por último, los epistolarios quedarían definidos por ser “las opiniones vertidas por un escritor y destinadas a un receptor en concreto.”³⁷(53). Para Álvarez Calleja (1989), géneros literarios como la memoria, la confesión o la apología solamente llegarían al nivel de intención autobiográfica, sin llegar a ser su efectiva realización (449). Las memorias, definidas como “historia personal que busca articular o recuperar la historicidad del *yo*” (444), tendrían la misma forma que las autobiografías, variando solamente el contenido (446). La confesión se define como “la historia personal que busca comunicar [...] la verdad del *yo*” (444) y la apología como “la historia personal que busca demostrar o realizar la integridad del *yo*” (444). El autorretrato, sin embargo, se diferenciaría de la autobiografía en que supone “un retrato estático del momento” (442), frente a la diacronía de la autobiografía (442). López Alonso (1992) divide en dos grupos las “escrituras del *yo*”: mientras que las autobiografías, memorias y cartas se caracterizarían por una estructura más orientada hacia el devenir cronológico del sujeto, en los diarios se pretendería estudiar la ontología relativamente presente del autor (40). Las cartas, de todos modos, se definirían frente a los demás géneros autorreferenciales especialmente por el “juego codificado *yo/tú*” (40).

Para May (1984), durante las dos últimas décadas del siglo XIX habría una cierta confusión entre los términos de “memorias” y “autobiografías”, ya que el primer término, anterior al segundo, se utilizaría para designar un campo mucho más amplio de escritura sobre el “*yo*” que el de la autobiografía, más restringido (117-119). Con el tiempo, las memorias, frente a la autobiografía, se enfocarían en “los recuerdos trascendentes”, es decir, en aquellos “hechos históricos, acontecimientos o personas que de algún modo trascendieron el simple existir” (Caballé, 1991: 145). Su finalidad es similar a la de la historia, ya que ambas huyen de la anécdota personal para centrarse sólo en lo que se considera que tendrá valor para el futuro (146).

El diario de viajes es otro de los géneros íntimamente relacionado con la autobiografía, ya que también dentro de ella se pueden incluir impresiones personales. La principal diferencia que podemos encontrar entre ambos géneros, es, además de la focalización exclusiva del diario de viajes en una determinada experiencia vital y la posibilidad de utilización de otros documentos que no son sólo las propias impresiones,

³⁷Vid. 1.2.1.1 del presente trabajo.

la desigual distancia entre ambas vivencias, que en el caso de la autobiografía permite una mayor selección de los recuerdos (May, 1984: 140-142). Esa misma diferencia es la clave fundamental de la oposición entre el diario íntimo y la autobiografía, ya que el primero se caracteriza por consistir en una serie de inscripciones sobre la propia vida en breves periodos de tiempo, con poca distancia entre sí, mientras que en la autobiografía se pretende narrar una vida cuando prácticamente ya ha transcurrido. En el diario, existe la falsa sensación de que se está narrando el presente, cuando, en realidad, al ser transcritas las experiencias, se convierten en pasado (145-154). Reis y Lopes (2002), dentro del mismo género del diario, insertan tanto el diario íntimo como el diario de viajes, ya que ambos consisten en una “narración intercalada” o “intermitente” de las experiencias diarias de un narrador autodiegético, identificado con una persona real. La posibilidad de ir dirigido a un único destinatario lo acerca mucho a la narrativa epistolar, pudiendo ser también el soporte de configuración de memorias y autobiografías (63-64).

La biografía, cuyo tema es, al igual que el de los géneros autorreferenciales, la narración de las vivencias o de la intimidad de una persona real, merece ser vista con cierta atención. El nacimiento de la biografía se suele situar por la crítica mucho antes que el de la autobiografía; creada con la intención de preservar la memoria del retratado después de su muerte, tomó forma a partir del elogio fúnebre latinos o de la *laudatio*, que tendía a resaltar los rasgos positivos del finado (May, 1984: 156-157). En la biografía, según May: “La vie du héros est narrée comme elle s'est déroulée, c'est-à-dire dans le temps, avec un commencement qui est la naissance et une fin qui est la mort” (159). La principal diferencia, como hemos podido ver a propósito de Lejeune (1975b: 15), es que en la biografía “no hay identidad asumida entre autor y personaje” (López Barrientos, 1992: 33), e “intentaría dar unidad y sentido a lo que hace y padece un individuo desde su nacimiento hasta su muerte” (Gallego, 1987: 48). Otra diferencia fundamental es que mientras que la autobiografía está basada en los propios recuerdos, en la biografía se necesita apoyo documental (May, 1984: 164,167). Un buen ejemplo de biografía clásica lo tenemos en las *Vidas paralelas* de Plutarco (48) y en la *Vida de los Doce Césares* de Suetonio (May, 1984: 160). La relación entre historia y biografía nace de una misma preocupación por personajes claves para la configuración del devenir histórico y cultural (Reis y Lopes, 2002: 32). La historia, en vez de centrarse en el individuo, “investigaría las guerras y las revoluciones” (Gallego, 1987: 48), finalidad que se opone a la de la biografía, y que se configuraría a partir de Heródoto (48). Las biografías greco-latinas

estarían escritas sobre una gran variedad de personas, tanto del campo político como del artístico, resultando ser un género de proyección inestable, ya que se basan en la fama de un personaje, y la fama va cambiando según las circunstancias ideológicas de cada época (54-55). Opera la biografía con el mismo pensamiento de “vida real” que el de la autobiografía, término que para López Barrientos (1992) resulta engañoso, ya que implica un concepto de veracidad de difícil constatación (33). De todos modos, como bien indica May (1984), a pesar de todas las posibles dudas que tengamos sobre la veracidad de los dos géneros, lo cierto es que, mientras que creemos en la existencia del narrador de la biografía y de la autobiografía, sabemos que el personaje de una novela con forma autobiográfica es ficticio, al menos en la mayor parte de los casos (181). Para Bérchez Castaño (2009), la autobiografía sería un sub-género de la biografía. Se diferenciaría de la autobiografía por su escritura tras la muerte del retratado y su carácter aparentemente más objetivo (54).

Arquès Corominas (2011) resalta el papel fundamental de Petrarca en la formación del concepto de individuo (9). Entre los años 1347 y 1353, Petrarca, en plena crisis existencial y creativa, inicia una etapa de escritura autobiográfica marcada por las siguientes obras: el *Secretum*, el *Rerum Vulgarum Fragmenta* o *Cancionero*, *De vita solitaria*, *De otio religioso* y diversas epístolas (11). El *Secretum*, sin llegar al nivel de centralidad en el “yo” de las *Confesiones* de Rousseau, está escrito con el deseo de conocer la verdad íntima sobre sí mismo, más allá del concepto de conversión de “hombre viejo” en “hombre nuevo” (14-15). En este diálogo con San Agustín, Petrarca se sitúa en la *noluntas*, o “aceptación del conflicto interior entre trascendencia e inmanencia, anhelo de vida espiritual y constante caída en la tentación de la carne” (31). Por tanto, la principal novedad de Petrarca, que lo sitúa a las puertas de la modernidad, es que se analiza a sí mismo como una individualidad contradictoria, sin pretender cambiar esta dualidad propia de la naturaleza humana (31, 56). Los textos de Petrarca habrían sido fundamentales para la escritura de obras como *Visión deleitable*, de Alfonso de la Torre; *La Celestina*, de Fernando de Rojas; el “Coloquio de los perros” de Cervantes; y el *Consuelo de la vejez* (63).

Paralelo al género de la biografía, nacerá en el cristianismo el género de la hagiografía (Gallego, 1987: 56). La hagiografía, al igual que la biografía, nació como “una sublimación de la veneración a los muertos” (Baños Vallejo, 1989: 29), emparentada con la *laudatio* latina (May, 1984: 158). Los primeros testimonios de hagiografías estarán

ya en la latinidad tardía, con las Actas de los Mártires o Pasiones, y más adelante, con ciertos relatos que tendrían un gran componente de fabulación (Baños Vallejo, 1989: 29-31). No puede olvidarse, como señala May (1984), la importancia a la hora de configurar la hagiografía que tienen los Evangelios, sobre todos los de San Mateo y San Lucas (158). No será hasta la Edad Media cuando, a través de las Vidas de santos, el género tome su forma definitiva. En la Edad Media, el santo, protagonista del relato hagiográfico, es sólo un intercesor del poder divino, que es el que realiza verdaderamente los milagros (Baños Vallejo, 1989: 98). Reis y Lopes (2002) definirán la hagiografía como un “tipo de biografía motivada por la ejemplaridad y por las virtualidades apologéticas que surgen de las vidas de santos” (32).

Ledesma Pedraz afirma que la literatura autorreferencial es un “fenómeno específico del mundo occidental, poseedor de una cultura especialmente centrada en el pensamiento racional y en la supremacía del *yo*” (1999: 11). Si nos movemos a otras culturas diferentes de la occidental, como las de Extremo Oriente, veremos que no abunda este tipo de literatura, ya que sus religiones o doctrinas abogan, en la mayoría de los casos —como, por ejemplo, en el budismo— por una aniquilación del “ego”. Si han abundado modernamente las autobiografías han sido más bien en autores occidentalizados (11) como Rabindranath Tagore (2003), educados en institutos y universidades europeas. May (1984), sin embargo, no considera que la literatura occidental sea la única que haya explorado el género de la literatura íntima. En China, por ejemplo, se han encontrado varios vestigios de posibles autobiografías (17-18). Con respecto a su papel como ámbito de la escritura propio de la mujer, para Pulgarín Cuadrado, la especial abundancia de escritura autorreferencial femenina tiene su explicación en la exclusión de la mujer del espacio público y de la actuación en la sociedad:

En los orígenes de la tradición escrita de las mujeres encontramos abundantes muestras en forma de cartas, diarios, confesiones o memorias. Fue la adopción de la primera persona lo que les permitió vencer el miedo a introducirse en un mundo ajeno y hostil y superar la inseguridad que les impedía cruzar el umbral de la cultura dominante (2004: 563).

Esta afirmación, no deja, sin embargo, de ser ciertamente peligrosa, ya que parece excluir a la mujer de la creación de otros géneros literarios. Ampliamente conocida es la existencia de una tradición misógina que circunscribe la producción literaria de la mujer a unos ámbitos determinados, situados todos, curiosamente, bajo la esfera de lo privado. Ese punto de vista es el que adopta Redondo Goicochea (1992); para la estudiosa, a las mujeres sólo les era permitido entrar en el terreno de la didáctica, estándole vedado “el

mundo prohibido de la literatura de ficción” (49). Tanto es así que incluso las *Novelas ejemplares y amorosas* de María de Zayas, inscritas en el terreno de la ficción, se configurarían bajo el modo autobiográfico (62). Para Caballé (1991) —al menos, en el ámbito de la literatura del siglo XIX — se produce, sin embargo, el efecto contrario: la intimidad “sólo puede abordarse, tratándose de mujeres, desde un “yo” público, instalado y reconocido socialmente” (160). Ese sería el motivo por el que la escritura autobiográfica femenina no abundaría en el siglo XIX. Como ejemplo, pone el silencio que se formó en torno al libro de poemas *En las orillas del Sar*, de Rosalía de Castro (160).

1.2.2.1. Epístola

La diferencia de la carta o la epístola³⁸ con otros géneros autorreferenciales es lo que Guillén (1997) denomina como “pacto epistolar”, basándose en el “pacto autobiográfico” definido por Lejeune (1975b: 23). Este pacto, a diferencia del pacto autobiográfico, es doble. El primero de los pactos se define de la siguiente forma: “No puede excluirse en absoluto la confianza del lector en la identidad de quien escribe y habla, ni su confianza en la referencialidad de lo que cuenta o describe” (88). Este pacto sería común al pacto autobiográfico. El segundo sería el propiamente epistolar, consistiría en “la aceptación por parte del autor de la existencia del lector real y de su necesaria vinculación con el *tú textual* en la carta” (88). De ahí que, en la escritura epistolar, se generen cuatro protagonistas:

El escritor empírico, primero, o *yo* del autor. En segundo lugar, el *yo* textual, o sea la voz que se presenta y utiliza la primera persona. Este *yo* textual se va componiendo y elaborando a lo largo del texto mismo. Luego el destinatario o *tú* textual, que el autor, según veíamos, tiene presente y va modelando en la carta misma. Y, por último, el receptor empírico, que es quien lee y da vida a la lectura (88).

Los principales géneros de la epístola son la epístola familiar, la epístola en verso y la novela epistolar, de aparición más tardía (Guillén, 1991: 83). Como bien afirma Álvarez Jurado, “la carta debe su aparición a la necesidad, sentida ya sin duda desde muy antiguo, de sustituir por medio de una comunicación escrita a la comunicación oral imposible por la ausencia” (1998: 21). Para Baquero Escudero (2003), las funciones de la carta serían las siguientes, por orden de aparición: primero, como documento oficial de información; segundo, para el mantenimiento de las relaciones personales; tercero, para

³⁸Al igual que Antón Martínez (1996), no consideramos pertinente la distinción entre carta, dirigida a un destinatario real, y la epístola, destinada a la publicación (109-111).

comunicación de ideas filosóficas o doctrinales, como un pre-ensayo; y cuarto, para el ámbito literario (28). La carta empieza a utilizarse tempranamente, remontándose los primeros testimonios al 1500 a. C, dada la existencia de una carta real, sumeria, y al siglo XII. a. C, de procedencia egipcia (Guillén, 1991: 76).

Dada su fuerte convencionalidad, ya en la Grecia Clásica se enseñaba su escritura para la formación retórica de los alumnos, que debían redactar cartas ficticias (76). Los primeros manuales que se conocen son los *Tipos Epistolares*, atribuido a Demetrio, y los *Estilos Epistolares*, atribuidos a Libanio o a Proclo (73-74). Esta línea de escritura llegará a la Edad Media, época en la que se escriben numerosos *ars dictaminis*, en torno a los siglos XI y XII, destacándose en España el *Dictaminis Ephitalamium*, publicado en Zamora. Estos manuales estaban marcados por una rígida reglamentación, ya que estaban destinados a servir de ayuda para la redacción de cartas oficiales (Guillén, 1991: 74; Baquero Escudero, 2003: 35). En el Renacimiento, proliferan también los manuales: tendríamos el primer manual impreso en Europa, *Cosa nueva. Primer libro de cartas mensajeras* (1549), de Gaspar de Texeda, y, entre otros, el *Secretario* (1568) de Francesco Sansovino, y *Estilo y formulario de cartas familiares* (1600), de Jerónimo Paolo de Manzanares (Guillén, 1991: 73-74). También tenemos la reflexión teórica sobre el papel de la carta en la literatura y su clasificación genérica. El principal texto con el que contamos, además de las reflexiones de Cicerón, sería *De elocutione*, atribuido a Demetrio y escrito en torno al 270 a. C. Otro manual sería *De epistolica institutio* (1570), de Justo Lipsio (80-81). La carta también constituyó un paso previo al ensayo. El cristianismo contribuyó al desarrollo de este género. Como explica Puertas Moya (2004), su función, siguiendo la línea marcada por las cartas paulinas, sirvió como “medio de adoctrinamiento durante la Baja y Alta Edad Media entre las jerarquías eclesiásticas para debatir cuestiones teológicas y morales” (23).

Además de estos usos prácticos, tendríamos lo que se conoce como “epístola familiar”, donde, como afirma Guillén: “El mensaje fundamental y constituyente es la entrega verbal, la voluntad de comunicación, la generosidad del acto mismo de expresión, la expresión misma” (1991: 79). Uno de los grandes cultivadores en el Humanismo es Petrarca con las *Epistolas familiares (Rerum familiarum libri)*, a las que se añade *Sine nomini* y *Seniles*. Se inspiró en Cicerón, de quien había encontrado unos manuscritos en 1345, en la catedral de Verona, de sus epistolarios *ad Atticum*, *ad Brutum* y *ad Quintum fratrem*, perdidos durante varios siglos. El descubrimiento de los manuscritos fue un

importante hallazgo en la época, impulsando la búsqueda de la correspondencia restante de Cicerón, finalmente publicada por Salutati en 1392. Por un lado, rompió la imagen ideal de Cicerón desprendida de sus obras netamente literarias, y por otro, se convirtió en una de las principales bases del pensamiento humanista (Antón Martínez, 1996: 146-147; Guillén, 1991: 83). Para Martín Baños (2001), este sería el punto culminante en el que la epístola sirve de base para el nacimiento de la autobiografía: la imitación por parte de Petrarca del modelo de la carta familiar de Cicerón supuso la primera fusión moderna entre vida y obra de un autor, ya que las epístolas familiares, a diferencia de otro tipo de epístolas, no servían como vehículo de mensajes o de ideas filosóficas, sino como expresión de la propia interioridad (151-152). Otro de los grandes cultivadores de la carta familiar, que, a diferencia de Petrarca, decidió sacarlas a la luz en vida, fue Pietro Aretino, que desde 1537 hasta 1555 fue publicándolas en varios tomos (Guillén, 1991: 86). La epístola en verso, para Guillén, tiene un carácter problemático, ya que no es propiamente poesía lírica y alude a una realidad extraliteraria (1998: 218; 2000: 109-110). López Bueno (2000) la define desde los siguientes términos:

Sobre ese tú descansa la convención más genuina (y tal vez la única imprescindible) del género epistolar, configurado como un diálogo fingido y fundamentado en la relación de amistad que une a emisor y receptor. Tales dos supuestos condicionan, a su vez, que la epístola, como género poético, se mueva irremediabilmente en el territorio de la contingencia y en el ámbito de lo privado. Cualquiera que sea el contenido de la epístola, se formula desde la evidencia y se proyecta hacia la probabilidad. Y, como conversación que ese finge con el amigo, afecta a lo privado. Pero, entiéndase, no como íntimo, sino como cotidiano y doméstico, como cercano y familiar (tan acorde, por eso, con la pretendida naturalidad espontánea del estilo). Íntimo, en cambio, sería el lenguaje lírico, concebido desde el misterio y desde la subjetividad que no entiende de contingencias. Privado, pero no íntimo, el lenguaje de la epístola es además, como diálogo fingido, negación o contrapunto del monólogo lírico (12).

En el Renacimiento español, habría dos tipos de géneros poéticos: los heredados de la literatura italiana, con un esquema métrico predeterminado, y los propios de la literatura latina, sin una determinación métrica y marcados por otros signos lingüísticos (López Bueno, 1992: 102-104). Pozuelo Calero (2000) señala la influencia de tres tipos de epístola en verso procedentes de la Antigüedad latina y que tendrán su influencia en el humanismo:

1) Las *Heroidas* de Ovidio; 2) Las epístolas de Horacio; 3) Las cartas en verso de Claudiano y Ausonio, influidas a su vez por los *Tristia* y las *Epistulae ex Ponto* de Ovidio, que son elegías en forma de carta (61).

La epístola amorosa de corte humanista tiene su clara procedencia en las *Heroidas*

de Ovidio (Pozuelo Calero, 2000: 61), “cartas ficticias de mujeres a las que han abandonado sus amantes famosos” (Guillén, 2000: 117). El segundo género, de tipo horaciano y moral, está marcado por el hecho de que “su fin es mejorar moralmente a los lectores” (Pozuelo Calero, 2000: 62)³⁹, mientras que el tercer género estaría marcado por su función de “expresar la amistad al ausente” (62). Parece ser que, en el ámbito español, los dos últimos géneros tendieron a converger en lo que se conoce como epístola moral en verso (Sánchez Robayna, 2000: 142). El introductor en España de la epístola moral en verso sería Garcilaso de la Vega con la “Epístola a Boscán” (1534), en verso suelto (López Bueno, 2000: 13; Sánchez Robayna, 2000: 133); pero el que le dará su molde definitivo en tercetos encadenados fue Diego Hurtado de Mendoza, donde aparece sobre todo el tópico del *aurea mediocritas* (López Bueno, 2000: 19; Sánchez Robayna, 2000: 133). Los autores que suelen incluirse dentro del canon de la epístola poética además de Garcilaso de la Vega y Diego Hurtado de Mendoza, son Juan Boscán, Gutierre de Cetina, Francisco de Aldana con la “Carta para Arias Montano”, Andrés Fernández de Andrada con la “Epístola moral a Fabio”, Bartolomé Leonardo Argensola, con la “Carta a Don Juan de Albión” (López Bueno, 2000: 13-14; Pozuelo Calero, 2000: 98). Podemos resumir, por tanto, los géneros presentes en el Renacimiento según esta clasificación de Guillén (2000)⁴⁰, que distingue siete tipos de producción epistolar: 1) Cartas en prosa escritas en latín; 2) Cartas en prosa escritas en lengua romance; 3) La epístola en latín y en verso; 4) La epístola poética en lengua romance; 5) El análisis del papel de la carta dentro de la literatura o “teoría de la carta”; 6) los manuales de escrituras de cartas y 7) la inclusión de la carta dentro de la ficción (102-104). En cuanto a la inclusión de la carta dentro de la ficción, podemos ver cómo se había desarrollado desde la Edad Media hasta prácticamente la actualidad. Habría que distinguir entre la utilización de esta técnica de

³⁹ Con respecto a Horacio y la clasificación genérica de sus *Sermones* y sus *Epistolae*, hay opiniones divergentes. Pozuelo Calero (2000: 63) se inclina a pensar que nos encontramos ante dos obras que pueden introducirse dentro del género de la sátira. Sin embargo, Guillén (2000: 116), por el que nos inclinamos, diferencia los dos géneros. Mientras que en los Sermones, pertenecientes al género de la sátira, simplemente se muestran los vicios humanos, en las Epistolae nos encontramos con una situación completamente opuesta: “El poeta maduro, en pocas palabras, escribirá epístolas procurando la eficaz guía de la filosofía moral. No le basta con castigar y denunciar el vicio y el error. El poeta epistolar es el ex-poeta satírico. Al menos, tal es su intención declarada” (116).

⁴⁰ Esta clasificación es, en realidad, de 1986. Por ese motivo, me baso fundamentalmente en Guillén (1991). Me muestro reticente a incluir la novela epistolar dentro de los géneros epistolares, ya que, al entrar en el terreno de la ficción, se rompe el pacto epistolar. Queda, por tanto, fuera de nuestro análisis del género epistolar. Me remito, aun con este apunte, a la clasificación genérica de Guillén (1991, 1997, 1998, 2000). Del mismo estudioso, puede consultarse también: C. Guillén (1997) “Sobre los géneros epistolares”. En A. Mendoza Fillola, M. C. Romea Castro y F. J. Cantero Serena (coords), *Didáctica de la lengua y la literatura para una sociedad plurilingüe del siglo XXI* (pp. 25-36). Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

forma más o menos puntual, como su aparición en la novela sentimental, de la que puede tomarse como ejemplo *Cárcel de amor*, de Diego de San Pedro⁴¹, de la novela epistolar propiamente dicha, cuyo auge se sitúa entre los finales del siglo XVII y finales del siglo XIX. Podemos señalar, como preludeo, la *Elegía di Madonna Fiammeta* de Boccaccio, y su comienzo en España con la obra *Proceso de cartas de amores*, de Juan de Segura, en 1548, enmarcada dentro de la novela sentimental. El primer hito lo encontraremos con el libro anónimo *Lettres portugaises, traduites en français*, de 1669. De todos modos, este género se desarrollará especialmente en el XVIII, con obras como *Las amistades peligrosas*, de Chardelos de Laclos, o *Pamela*, de Samuel Richardson (Álvarez Jurado, 1998: 23; Guillén, 1998: 225-226; Trueblood, 1992).

Señalando la vinculación de la epístola con otros géneros autorreferenciales, Pozuelo Yvancos (2005) sitúa el origen de la autobiografía en la decadencia de la epístola. Las primeras autobiografías, e incluso las primeras novelas autobiográficas, habrían tomado como molde literario el de la epístola, dirigida a un narratario, normalmente superior y denominado bajo el rótulo de “Vuesa Merced” (22, 62-63). El acento de la epístola familiar estaría más en el autor de la carta que en el destinatario, ya que su escritura termina siendo una exposición del propio carácter personal. Por tanto, no debemos desdeñar la importancia de la carta para la configuración del sujeto moderno, ya que ese proceso de escritura, aunque configurado en gran medida por el destinatario, no deja de ser un monólogo en el que el sujeto se explica a sí mismo (Álvarez Jurado, 1998: 11, 22; Baquero Escudero, 2003: 30).

1.2.2.2. Autobiografía

1.2.2.2.1. Visión tradicional de la autobiografía: su nacimiento en la Ilustración

Para estudiar el concepto tradicional de autobiografía, seguiremos principalmente a Lejeune, que es uno de los estudiosos que establecen las bases principales sobre las que estudiar este género. Lejeune establece su nacimiento en 1770, año en que Jean-Jacques Rousseau termina *Les Confessions* (1765-1770) (1975b: 13; 1986b; 19). Al igual que Lejeune (1986b: 18), Ledesma Pedraz (1999) establece el nacimiento del género con Rousseau y *Les Confessions* o *Les Réveries du promeneur solitaire* escritas entre 1766 y 1778 y publicadas conjuntamente en 1782, como un fenómeno propiamente occidental. La palabra autobiografía aparece en torno al año 1800 en todas las lenguas europeas,

⁴¹ En cuanto a la novela picaresca, estudiaremos esta cuestión más adelante. Vid. infra.

como resultado de la toma de conciencia de un fenómeno que apareció años antes (10-11). Caballé (1991) sitúa la primera utilización del término en España en la novela *Pascual López. Autobiografía de un estudiante de Medicina* (1879) de Emilia Pardo Bazán. La escritora conocía este vocablo a través de su contacto con la literatura anglosajona. Por influencia francesa, en el prólogo de la novela *Los Pazos de Ulloa* (1886-1887) publicó unos “Apuntes biográficos” (160)⁴². 1884 será el año en que aparece por primera vez el término en el diccionario de la Real Academia Española (1884: 120). El término se compondría de la conjunción de tres palabras procedentes del griego: autós, uno mismo; bio, vida; y grafós, escrito, dando como resultado la definición literal “la vida escrita por uno mismo” (González de Gambier, 2002: 40), o, según la RAE (2001), “vida de una persona escrita por ella misma” (251).

Loureiro (1991) indica que no nos podemos sustraer de la historia a la hora de analizar las producciones literarias. Al hablar de la autobiografía, tendremos, por tanto, que tener en cuenta la importancia de “la aceptación de un modo moderno del yo” (33). Este género literario se habría producido porque hubo un cambio en la concepción del “yo” en el siglo XVIII (Ledesma Pedraz, 1999: 16) que supuso la creación de una nueva forma de expresión del “yo”, y la invención subsiguiente de un nuevo término para este tipo de escritura. Es la creación del hombre moderno, que para Zambrano (2004) tiene un origen claro: Descartes. El filósofo revoluciona el concepto de identidad al atribuir al “yo” “la originalidad de la conciencia propia” (70), que ya no se ancla en Dios sino en sí misma, en la más absoluta soledad (70). Esa nueva escritura, nacida de esta insólita concepción del hombre sobre sí mismo, no consiste ya en la transformación o anulación del individuo para llegar a Dios, sino en revelarse a sí mismo, manifestándose en su originalidad (76). Molina (2005), sin embargo, prefiere situar el nacimiento del “yo” en Montaigne. Con Montaigne habríamos asistido a la configuración de un sujeto que no necesita de una entidad superior para explorarse a sí mismo, a diferencia de Agustín de Hipona, que confiaba para ese viaje interior en la guía divina (32). Rousseau sería la culminación de ese camino hacia la individualidad moderna, que sólo necesita de sí misma para encontrarse (34-37). Puertas Moya (2004) también sitúa el nacimiento de la autobiografía con Rousseau. En Rousseau se aunarían tres conceptos fundamentales para

⁴² Según un rastreo reciente del término, hemos encontrado ciertos testimonios que señalan el año 1869 como el primero en el que aparece el vocablo “autobiografía” en España, ya utilizado con propiedad, en el estudio *Bosquejo Histórico-crítico de la Poesía Castellana* de Leopoldo Augusto de Cueto. CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término “autobiografía” en “España” (geográfico) [en línea] <http://www.rae.es>. [17 de agosto de 2012].

el nacimiento de la autobiografía: el libre examen protestante, las nuevas libertades de la burguesía y la existencia de la propiedad privada (26-27, 175). El “yo” habría nacido con el cristianismo, pero no se consolidaría del todo hasta los ideales de la Revolución Francesa y el triunfo de la burguesía (175). Los ideales de Libertad, Igualdad y Fraternidad convierten al sujeto moderno en libre, igual y solidario, entrando de esa forma en conflicto con el entorno, que se ha separado del individuo. La literatura moderna no sería otra cosa más que la expresión de esa lucha (Berenguer Castellary, 2004: 74,78). La autobiografía conservaría su antiguo ideal revolucionario, y se convertiría en un género literario especialmente útil para buscar respuestas a las crisis colectivas o individuales (Puertas Moya, 2004: 177). Este género literario, por tanto, nace en conjunto con el nuevo concepto de persona e individualismo propio de la clase burguesa y del siglo XVIII (Lejeune: 1975a: 341). El individuo occidental, desamparado sin la presencia de una divinidad que lo sustente, necesita conocerse lo máximo posible. Con la autobiografía (1986b), el “yo” se responde a la pregunta “qui suis-je?” (19) con la afirmación “comment je suis devenu” (19), subyacente en toda la narración.

La definición de Lejeune es ampliamente conocida; la autobiografía se definiría como "Récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de su propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité" (1975b: 14)⁴³. Para este estudioso, lo fundamental de la autobiografía sería el pacto autobiográfico o la “identité de nom entre l'auteur (tel qu'il figure, per soi nom, sur la couverture), le narrateur du récit et le personnage dont ou parle" (23). La identidad entre los tres agentes del texto no se produce a través de la persona gramatical, que suele ser la primera, ya que también se permite el uso de la tercera persona sin perder el sentido original del texto (1975b: 16), sino a través del nombre del autor. El hecho de que personaje, narrador y autor tengan el mismo nombre (sea un pseudónimo, sobrenombre o nombre de estado civil), con correspondencia comprobable por el lector entre ese nombre y una persona real, es lo que hace posible la interpretación del texto como una autobiografía (1986a: 70-71). En una novela de primera persona, no hay igualdad de nombres, y si se diese, nos encontraríamos con una ambigüedad de la que el autor no puede sustraerse (71); tampoco, por definición, puede ser anónimo el autor de una

⁴³Posteriormente, Lejeune, ante las críticas de una definición tan cerrada ha decidido matizarla (Cfr. 1986b y 2005:114). De todos modos, el estudioso no ha modificado sustancialmente su línea de pensamiento. Ha creado en 1992, desafiando así, según su propio parecer, a los cánones literarios, una Asociación Para la Autobiografía (APA), que se dedica a recoger y analizar textos autobiográficos de personas comunes, totalmente inéditos (116-119).

autobiografía (1975b: 32). Esta identidad suele explicitarse al comienzo de la obra, en el título o en los paratextos (1975b: 27; 1986b: 21).

Sin embargo, el pacto autobiográfico no dependería solamente del texto en sí, sino de otras instancias sociales como la clasificación genérica del texto establecida por los estudiosos, la publicidad que promueva el editor o la interpretación que hacen los medios de comunicación del texto (1986a: 40, 70-71). Este pacto sería el establecido por un lector medio en abstracto, pudiéndose dar en la realidad otras formas diferentes de lectura (1986b: 23), y por un autor que se siente propietario de su nombre, persona e historia, que podrá seguir más o menos fielmente el contrato establecido (1986a: 53). La autobiografía sería, por tanto, el género que crea más la ilusión de comunicación entre el escritor y el lector (1986b: 21). Al narrar su vida, que considera exclusivamente de su propiedad, el narrador se siente con autoridad sobre sí mismo, frente a un lector que debe aceptar lo que se cuenta como veraz (Molloy, 2005: 13). Para Bourdieu (2005), no existiría tal autoridad por parte del narrador ni habría una verdadera posesión de la identidad. En el nombre propio subyace una ideología del control del sujeto que asegura a las distintas autoridades sociales:

La continuidad en el tiempo y la unidad en los espacios de los diferentes agentes sociales que son la manifestación de esta individualidad en los distintos campos; y ese nombre propio es la condición jurídica de las transferencias de un campo al otro, es decir, de un agente al otro, así como de las propiedades vinculadas al mismo individuo ya instituido (90).

De esta forma, queda encadenada la vida del ciudadano al Estado a través de diversos registros oficiales, documentos, contratos, certificados y sanciones penales, todos recogidos bajo su nombre propio (90-91). Más que una forma libre de expresión de uno mismo, la autobiografía sería otra estrategia más de control y censura del sujeto (92-93).

Otra de las características principales de la autobiografía sería la pretensión de exactitud y fidelidad con respecto a las vivencias adquiridas, resultando así un género referencial, en relación directa con el mundo exterior (Lejeune, 1975b: 36-37). Bajo esta pretensión subyace la creencia en la sinceridad; sinceridad que resulta ser relativa, ya que es imposible contar la vida en su totalidad y porque son inevitables las distorsiones, conscientes o inconscientes (1986a: 53). May (1984) considera que es imposible la veracidad en una autobiografía. Las únicas que escaparían del problema de la veracidad, al menos textualmente, son las autobiografías escritas por místicos, ya que, en ese caso,

Dios, presente dentro del creyente, sería el que da la garantía de veracidad (87-89). Villanueva sigue la misma línea marcada por Lejeune en cuanto al estudio de la autobiografía, y actualiza su definición de la autobiografía de la siguiente forma:

La autobiografía es una narración autodiégetica construida en su dimensión temporal sobre una de las modalidades de la anacronía, la analepsis o retrospección. La función narradora recae sobre el propio protagonista de la diégesis, que relata su existencia reconstruyéndola desde el presente de la enunciación hacia el pasado vivido (1991: 102; 1993: 19).

A pesar de toda la discusión generada en torno a ellas, estas definiciones parece que son las que han tenido más éxito a la hora de definir la autobiografía. En Valles Calatrava (2002) se define la autobiografía a través de los estudios de Lejeune y Villanueva, señalando como fundamentales las siguientes características del género: la sinceridad, la subjetividad y el pacto biográfico (236-237).

Sin la nueva concepción del “yo” establecida entre los siglos XVII y XVIII, para Villanueva no podríamos hablar propiamente de autobiografía (1991:106; 1993: 20-22). En opinión de Villanueva (1991: 108) y Cabo Aseguinolaza (1993: 134-137) este proceso no se produce sin problemas: ese “yo” reflejado en la autobiografía sería más la creación de un otro que sustituye al “yo” real que el reflejo exacto de la verdadera personalidad. El punto clave de la autobiografía sería, por tanto, la paradoja entre realidad y ficción, que sólo queda realmente resuelta en la mente del lector (Villanueva, 1993: 24). También señala otros puntos claves que definirían a la autobiografía. Entre ellos, tendríamos la presencia de un narratario, que puede ser una persona en concreto o el propio autor desdoblado en narrador y narratario (1991: 103) y la señalización exacta del punto desde donde se escribe, que marcaría el final de la autobiografía (1993: 20). En relación con esto, puede verse la intuición de Cervantes en este pasaje del Quijote:

—¿Y cómo se intitula el libro? – preguntó don Quijote. —La vida de Ginés de Pasamonte – respondió el mismo. —¿Y está acabado? – preguntó don Quijote. —¿Cómo puede estar acabado –respondió él—, si aún no está acabada mi vida? Lo que está escrito es desde mi nacimiento hasta el punto que esta última vez me han echado en galeras (Cervantes Saavedra, 2005: 170).

May (1984) pone en duda que la autobiografía se caracterice por su orden cronológico, ya que muchas autobiografías escogen otras estructuras que obedecen a un orden temático o circular (69-70). Ese orden cronológico es el más artificial de todas las ordenaciones posibles, ya que presenta los recuerdos en linealidad, a diferencia de como aparecen en la memoria, desordenados y por libre asociación de ideas. En realidad, cuando se presenta una autobiografía en orden cronológico, lo que vemos es una sucesión

de escenas, con recuerdos previamente seleccionados por el escritor, y multitud de espacios en blanco (74-77). Idéntico pensamiento podemos encontrar en Bourdieu (2005), para el que el orden cronológico y la selección de recuerdos supone un “sacrificio a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia, que toda una tradición literaria no ha cesado ni cesa de repetir” (89). Para López Alonso (1992) la característica principal de la autobiografía es su especial manipulación del tiempo narrativo. Tomando la apariencia de un tiempo cronológico, el tiempo de la autobiografía es en realidad un tiempo existencial, manejado por el autor a su propio antojo. Aunque se nos puedan indicar algunos datos temporales, somos los lectores los que debemos deducir las coordenadas temporales en las que se inscriben los hechos narrados (44-47). El tiempo, por tanto, es el elemento fundamental que ayuda a la especial configuración de una autobiografía:

El tiempo aparece en la autobiografía como un todo singular en donde lo esencial no son las marcas específicas de las formas verbales; no hay diferencias entre escrituras de dicción o de ficción sino la forma en que cada autor distribuye esa totalidad; cada narrador fragmenta y gradúa el destino del tiempo, y asigna parámetros diferentes según se trate de una estructura narrativa, descriptiva, explicativa o conversacional (47).

Esa peculiar formación del tiempo provocaría un desdoblamiento entre el “yo-narrador”, situado en el presente, y el “yo-persona” del pasado, diferentes entre sí (Reis y Lopes, 2002: 25). El desdoblamiento se hace necesario porque, si no hubiera diferencias entre la individualidad pasada y la presente, no se podría narrar el transcurrir de la existencia: bastaría con una descripción pormenorizada del “yo” actual. El devenir del “yo” pasado que se convierte en *yo* presente es lo que se narra en la autobiografía (Caballé, 1987: 111-112). Hernández Álvarez (1993) pone, sin embargo, el acento en la importancia de la memoria, resaltando que esa construcción no se hace desde el vacío, sino a través del mismo proceso de narración y desde la cultura donde se sitúa el autor:

Junto a la sinceridad y al silencio, la memoria aparece también como un motivo típico de la autobiografía. La reminiscencia autobiográfica supone la creencia en la continuidad del “yo”. Pero a la memoria personal hay que añadir la memoria intratextual, la memoria interna del texto, el sistema de relaciones y repeticiones, y otra memoria extra-textual que es referencia a una cultura, a las mitologías, a la literatura (243).

Además de la influencia de la propia cultura, habría que tener en cuenta cómo recordamos. Llamazares (2010) pone de manifiesto, en relación con la autobiografía, que nunca se recuerda una misma anécdota de idéntica forma. La distinta madurez del sujeto hace que los recuerdos aparezcan con detalles diferentes y cobren cada vez un significado

distinto (11). Ferrús Antón (2004) señala que la inexistencia del reflexivo “escribirse” pone de manifiesto la imposibilidad de ser al mismo tiempo objeto y sujeto de la escritura (433-434), imposibilidad que ya señalaba Reis y Lopes (2002: 25). El “yo” se convierte en objeto a través un proceso de distanciamiento no exento de manipulaciones y tergiversaciones. El resultado de ese proceso no es, por tanto, el reflejo del “yo” verdadero, sino la construcción de una individualidad (Caballé, 1987: 106-107, 113). Fernández Prieto (2005) afirma que, en ese “escribirse” hay un cierto grado de teatralidad, ya que siempre se publica una autobiografía pensando en las consecuencias que tendrá para el círculo social cercano al autor (50). Por ese motivo, la autobiografía será, en el fondo, una venta de la imagen de sí mismo al lector (Molloy, 2005: 21; Reis y Lopes, 2002: 25). Sin embargo, para Fernández Romero (2005) hay un deseo de autoconocimiento y de identidad real en la autobiografía, que se convierte en una “búsqueda ineludible pero certeramente intuida como imposible” (33).

Habría que matizar, sin embargo, estas afirmaciones tan tajantes sobre la “falsedad” de la autobiografía. Aun a pesar de todas las posibles violaciones del contrato, como afirma Pozuelo Yvancos (2005), no debemos olvidar que lo que diferencia a la autobiografía de otros géneros es la existencia del pacto de veracidad entre autor y lector. Quedaría la autobiografía, por tanto, definida doblemente tanto por su construcción de la identidad de un sujeto como por la comunicación de una subjetividad que se ofrece como verdadera a un público, con el fin de auto-justificarse (49,52). Esta tensión entre la tergiversación y el deseo de veracidad convierte la autobiografía en un género fronterizo entre ficción y la dicción, pero nunca en un género absolutamente ficcional como el de la novela (17, 19). González de Ávila (2010) cree que han insistido demasiado en la supuesta falsedad de la autobiografía. Si es cierto que la forma autobiográfica está relacionada con la novela, debido a la utilización de sus recursos retóricos para construir su discurso sobre el “yo”, también es verdad que el sujeto se construye sobre una ideología sólida (153-156). Ninguna de las críticas que se han hecho sobre el dispositivo de la autobiografía, ya sea desde el psicoanálisis o desde otras instancias filosóficas, puede derribar, en última instancia, los mecanismos por los cuales los escritores “pretenden ser individuos y decir de verdad su verdad” (147). Koselleck (2012) lleva la discusión a otros términos. Afirma que la falta de veracidad de la autobiografía no se debe a una transgresión más o menos consciente del escritor, sino a la ontología del discurso verbal en sí, incapaz de recoger la experiencia en su totalidad, pero necesario para la comprensión del mundo exterior por

parte de la mente humana (13).

Por último, veamos qué marcas textuales señalan la presencia de un texto autobiográfico. García Page (1993) las resume de la siguiente forma: la narración en prosa; el enunciado del título, que hace alusión al género en que está inscrito; el hecho de que el nombre propio utilizado haga alusión un referente real; el frecuente uso de la primera persona, y de la tercera persona ocasionalmente, debidamente señalado para que pueda identificarse con el autor; la alta frecuencia de los tiempos verbales de pretérito imperfecto o pretérito indefinido y de verbos performativos como decir o jurar; la presencia de marcadores temporales, que ordenan los acontecimientos, de marcadores espaciales y de paréntesis, que realzan la identidad entre personaje y autor; y, en los paratextos, la fecha desde la que se escribe (206-210). Para Reis y Lopes (2002), sin embargo, serían las siguientes:

La centralidad del sujeto de la enunciación colocado en una relación de identidad con el sujeto del enunciado y con el autor empírico del relato; el pacto referencial, que instituye la representación de un camino biográfico factualmente comprobable; la acentuación de la experiencia vivencial poseída por ese narrador que, al perfilar una situación expresa o camufladamente autodiegética, proyecta esa experiencia en la dinámica de la narrativa; el tenor casi siempre ejemplar de los acontecimientos relatados, concebidos por el autor como experiencias merecedoras de atención (24).

1.2.2.2.2. Visión amplia de la autobiografía. Desde el mundo grecolatino hasta la Ilustración

Otro grupo de estudiosos, sin embargo, ha criticado esta visión de la autobiografía, que la consideran demasiado cerrada. Para ellos, habría otras formas anteriores de escritura que, sin ajustarse al modelo de autobiografía actual, deberían ser dignas de consideración. May (1984) argumenta que con Rousseau lo que se produjo fue la conciencia del género literario de la autobiografía, no su invención. El género de la autobiografía habría existido mucho antes de que existiera un término que lo designase y de que sus autores tuvieran conciencia de lo que estaban escribiendo (19-23). Caballé (1991) indica que, antes de la implantación del término autobiografía en España, las escrituras autobiográficas eran designadas bajo las denominaciones de “vidas” o “memorias” (160). May toma como ejemplos de autobiógrafos anteriores a Rousseau a César, San Agustín, Jérôme Cârden, Montaigne o Benvenuto Cellini (1984: 19).

Prado Biezma, Castillo y Picazo (1994), sitúan el nacimiento de la literatura autobiográfica con la picaresca, en concreto con el *Lazarillo*, “libro fundacional de la

primera persona moderna” (100). Los estudiosos se cuestionan los planteamientos de la crítica autobiográfica más tradicional, de corte francés y psicologista (101). Barchino Pérez (1992), afirma que el aparato crítico se ha centrado casi exclusivamente en las autobiografías del XVIII y ha dejado en el tintero toda la literatura autorreferencial producida en España durante los siglos XVI y XVII, con prácticamente los mismos problemas genéricos que la autobiografía actual (100). Situándose en el pensamiento de la época, señala que la posibilidad de caer en el pecado de vanagloria y la necesidad de expresar solamente la verdad estricta produjo que la mayoría de los escritos autobiográficos de la época no llegaran a publicarse (103-104). Resume su pensamiento con las siguientes palabras:

En conclusión, se hace necesario asumir que la problematización de los niveles de la escritura del *yo* no es un tema que solo afecte exclusivamente a la autobiografía posterior al siglo XVIII. Las narraciones autobiográficas de nuestro Siglo de Oro plantean ellas mismas muchos de los problemas teóricos que hoy se tienen en cuenta al estudiar la escritura autobiográfica, especialmente los que se derivan de uno de los rasgos que la caracterizan con mayor nitidez, su fuerte componente referencial (105).

Bérchez Castaño (2009), que, como hemos visto anteriormente, considera que la autobiografía no ha de ser necesariamente en prosa, sitúa su origen ya en la Antigüedad. Para el estudioso, puede hablarse de autobiografía romana a finales del siglo II. a. C., con autores como Emilio Escauro, Rutilio Rufo, Lutacio Cátulo y Sila (54), y sitúa su nacimiento con el poema 4. 10 del libro *Tristia* de Ovidio (56-61). Álvarez Jurado (1998) cita, como textos medievales que “pueden ser considerados como autobiografías” (87) los siguientes: la *Vida* de San Valerio (630-695); *Monodiae: in libris monodiarum mearum* (1114), traducido como *De vita sua*, de Guilbert de Nobert (1055-1125); y la *Historia calamitatum* de Abelardo (77, 87-88). Faci (1987) analiza en su estudio la *Historia calamitatum* de Abelardo, calificándola implícitamente como autobiografía (34). Escrita entre 1130 y 1136, para el estudioso supone “una introspección vital profunda y una clara conciencia de sí mismo” que no se encontraría en otras autobiografías de la época, como *De vita sua*. Estaría redactado como una carta *ad absentem*, lo que, según Faci, es indicativo de la importancia que tendría el género epistolar para la formación de la autobiografía (36-37, 43).

Molino (1980), que define la autobiografía como “*récit rétrospectif qu'une personne réelle fait d'une partie de son existence.*” (115), dedica su estudio a las autobiografías del Siglo de Oro, al igual que Levisi (1985). Molino (1980), aunque apuesta por ampliar el concepto de autobiografía, cree que estaríamos ante un tipo de

escritura diferente al de las *Confesiones* de Rousseau, a las que prefiere denominar pseudo-autobiografías (127), a medio camino entre la oralidad y la escritura (135). Frente a la tradición, que sitúa el nacimiento de la conciencia sobre sí mismo en Italia, en autores como Dante —*Vita Nuova*— y Petrarca —*Secretum (De secreto conflictu curarum mearum)*⁴⁴—, Molino prefiere situar el nacimiento de la literatura autobiográfica en España (125), en autores como Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola, Diego García de Paredes, Martín Pérez de Ayala, y en Jerónimo de Pasamonte. Otra muestra del cultivo del género autobiográfico sería la literatura picaresca, en libros como el *Lazarillo y Guzmán de Alfarache*, o en el texto cervantino *Persiles y Segismunda*, con rasgos autobiográficos (125, 128-132). González de Gambier (2002) sitúa el nacimiento de la autobiografía en el Renacimiento. Incluye dentro de la autobiografía los ejemplos de las *Confesiones* de San Agustín y las de Rousseau (40). Reis y Lopes (2002) señalan como ejemplos, además de las anteriores obras, *las Memorias de ultratumba*, de Chateaubriand (24).

Para José Romera Castillo (1981), “no hay un modelo único de literatura autobiográfica”, ya que “literatura autobiográfica se ha practicado, con mayor o menor intensidad, desde la Edad Media hasta nuestros días; lo que ha cambiado ha sido el modo de realizarla” (14). Las autobiografías más importantes de la literatura española son, a su parecer, *El Libro de la Vida* de Teresa de Jesús⁴⁵ y, de Diego de Torres y Villaroel, *Vida, ascendencia, nacimiento, crianza y aventuras del D. Diego de Torres y Villarroel* (19-20). También en Valles Calatrava (2002) se pone como paradigma de la autobiografía española la *Vida* de Teresa de Jesús (238). Levisi (1985) afirma que tras la denominación de “memorias”, “confesiones” o “vidas” se esconden textos en los que “individuos reales buscaron el sentido de la propia vida a través de su revelación escrita” antes de su denominación como género propiamente dicho (14). Dentro de este grupo de textos, destaca las “vidas” de militares (18), que se caracterizan por el enfoque en “las actividades externas de sus autores, y no sus reflexiones sobre los procesos interiores” (239). Fueron escritos con utilidad meramente práctica, ya que lo pretendían era un beneficio económico por parte de algún superior, o prestigio en su entorno social. Entre estas autobiografías de soldados, destaca la de Alonso de Contreras, Jerónimo de Pasamonte o Miguel de Castro. Señala también la posible similitud de estas autobiografías de soldados con otras *Vidas*

⁴⁴Como hemos visto anteriormente, Arquès Corominas (2011: 9-63) resalta la importancia de la formación de la literatura autorreferencial gracias a Petrarca.

⁴⁵Este tema será discutido con profundidad en la segunda parte del presente trabajo.

del Siglo de Oro, como las de Diego García de Paredes o Diego Suárez Montañés. Ruiz (2004), en su análisis de la *Vida* de Alonso de Contreras, llega a la conclusión de que sí puede hablarse de autobiografía en el Siglo de Oro, aunque estos textos carezcan del *stream of consciousness* de la moderna autobiografía (312). Estarían contruidos tomando como base las novelas cortas de la época, con una estructura que insiste, más que en la cohesión, en una mezcla de diferentes elementos para no aburrir al lector, herencia de un momento en que el que la literatura oral o leída en voz alta frente a un público tenía todavía su vigencia (316).

El surgimiento de la escritura sobre sí mismo, según Lejeune (1975a), se produce con la institución de la confesión, sin la que quizá no hubiera sido posible el desarrollo de la literatura autorreferencial en la literatura occidental (316). También Delumeau (1992) destaca la importancia de la institución de la confesión para la formación de la conciencia individual en el mundo occidental (10). May (1984), sin embargo, opina que no hay que exagerar el papel de la institución de la confesión en el desarrollo de la autobiografía, ya que la mayoría de las autobiografías habrían nacido en el ámbito protestante (25). Este estudioso, sin embargo, no ha tenido en cuenta algo que Delumeau (1992) sí advierte: la confesión era común a toda la Iglesia, ya que el protestantismo no se hace efectivo hasta la Reforma, cuando ya llevaba varios siglos funcionando esta institución (15). Puertas Moya (2004) resalta la trascendencia de la Reforma protestante para la configuración de la autobiografía moderna, pero no desdeña tampoco la importancia de la institución de la confesión. La Reforma protestante habría formado la moderna autobiografía a través de ciertos elementos como “la introspección, la libre interpretación, el igualitarismo antijerárquico, el derecho a la propiedad privada y la iniciativa mercantil” (29). El cristianismo habría ayudado a la formación de la conciencia individual, sobre todo con las siguientes claves: las *Confesiones* de San Agustín y otras “narraciones confesionales”; las epístolas cristianas; las hagiografías; la institución de la confesión y el examen de conciencia; y la meditación, entendida en un sentido cristiano (23-24). La práctica confesional instaba a:

Controlar los instintos pecaminosos del *yo*, sus más recónditos pensamientos, sus recovecos más íntimos e inaccesibles, además de haber creado el ámbito de la vida interior de un *yo* escindido cuya alma, en proceso de purificación, podía narrar sus aconteceres terrenales para ejemplo y escarmiento de pecadores arrepentidos y conversos (24-25).

Supuso la inserción en todas las clases sociales, incluso en las analfabetas, de un análisis de la vida interior que, necesariamente, debía hacerse efectivo en palabras (25).

Una vez aclarado el importante papel de la confesión dentro de la historia de la individualidad, veamos qué supone la entrada del cristianismo y de la institución de la confesión en la civilización occidental con respecto a la tradición grecolatina. Para Zambrano (2004), la diferencia entre el conocimiento del “yo” en el mundo clásico y en el cristianismo es que, mientras que los filósofos grecolatinos centraban ese conocimiento en la mente, desdeñando las pasiones humanas, en el cristianismo sucede al revés: el conocimiento del ser humano se lograría a través de un análisis de la afectividad (59-64). Esa diferencia provocaría que la “confesión” —término bajo el que engloba todos los géneros literarios afines al género autobiográfico— no se dé propiamente hasta el cristianismo (27). No en vano la primera noticia cierta que tenemos de un escrito “autobiográfico” serían las *Confesiones* de San Agustín, escritas en torno al siglo IV (26), cuando ya llevaba funcionando desde hace un siglo la institución de la confesión (Blanco, 2000: 26). Molina (2005) también destaca el papel esencial de las *Confesiones* de San Agustín a la hora de configurar el conocimiento del “yo”. Si en la Antigüedad grecolatina, con el famoso imperativo supuestamente inscrito en el templo de Delfos, “conócete a ti mismo” (*gnóthi seautón*), se señalaba la importancia de la introspección para el control de las propias pasiones, en San Agustín esa misma idea se potencia, convirtiéndose la introspección no ya en un buen medio para una vida terrenal mejor sino en una necesidad para la salvación del alma. Llevado siempre por un guía, Dios, el creyente hace un viaje interior que, efectuado correctamente, puede llegar al mismo descubrimiento del centro del alma (31-32).

Para el estudioso Arquès Corominas (2011) había dos modelos de auto-conocimiento previos al agustiniano: el platónico y el estoico. En el modelo platónico, conocerse equivale a recordar un conocimiento perdido, según la teoría de la reminiscencia. En el modelo estoico, sin embargo, conocerse equivale a convertirse en un “yo” ajeno a los avatares del destino, frente al “yo” mundanal sujeto a los vaivenes de la Fortuna (23). Podríamos citar como ejemplo de obra de auto-conocimiento clásica la *Consolación de la Filosofía* de Boecio (1997). Esta obra se sitúa entre el modelo platónico y el estoico; por un lado, la desesperación se interpreta como un olvido de la verdadera naturaleza del sujeto (I, p.2, 5-7; p.6, 17-19), teoría que recuerda a la reminiscencia platónica, y por otro, la filosofía sería el único modo en el que el sujeto retornaría a sí mismo (I, p.3, 1-3) a través de la aceptación impasible de los vaivenes de la Fortuna. Tal como se resume aquí: “Pero al que el miedo o la esperanza hacen vacilar / porque no es

firme ni dueño de sí mismo, / pierde su escudo y, desalojado de su puesto, / ata las cadenas que servirán para arrastrarlo.” (I, IV, 13-18). Frente a los modelos de auto-conocimiento platónico y estoico, el modelo agustiniano utiliza la introspección para la purificación del alma, necesaria para acoger a la verdad divina. En las tres formas de auto-conocimiento estaría presente la conversión: en la primera, la conversión se produciría mediante la aceptación de la propia ignorancia; en la segunda, mediante la ruptura con todo lo demás; y en la tercera, mediante un cambio radical de la propia alma (Arquès Corominas, 2011: 23).

Entenderemos mejor estas ideas haciendo un breve recorrido por la historia del cristianismo y las prácticas literarias nacidas de él. La confesión, entendida como práctica incluida dentro del sacramento de la penitencia, tuvo su nacimiento con el mismo cristianismo, aunque no debemos olvidar que es una acción no sólo propia del terreno religioso, sino también de otros ámbitos, como la psiquiatría o los procesos judiciales. Ya en el lenguaje jurídico latino, el término “confesar” –*confiteri*– hacía alusión a la declaración pública o reconocimiento de algún hecho efectuado por el propio sujeto enunciador (Tamayo, 2005: 733, 737-738).

En un primer momento, sólo habría existido el bautismo como único sacramento de reconciliación del cristiano con Dios y la Iglesia (Rodríguez Molina, 2008: 2), aunque, según Tamayo (2005), por testimonios del Nuevo Testamento, indica que ya existiría una confesión de los pecados en las comunidades primitivas cristianas (733-734). Lo cierto es que el primer testimonio del sacramento de la penitencia se produce con San Cipriano, a mediados del siglo III, que contempla, frente al bautismo, que sería “penitencia primera”, un “segundo bautismo” o “segunda tabla de salvación” para el cristiano que había pecado (Blanco, 2000: 26; Rodríguez Molina, 2008: 2; Tamayo, 2005: 731). En un principio, la confesión habría sido pública. En la iglesia primitiva, esa confesión pública habría consistido en una ceremonia situada en el jueves santo donde, tras la acción penitencial, se recibía la absolución (Tamayo, 2005: 732). La penitencia pública se caracterizaba por ser obligatoria, por lo menos a partir del siglo IV; única, ya que sólo podía administrarse una vez en la vida; e impuesta exclusivamente por el obispo. El que fuera única causó bastantes problemas, ya que la mayoría de los fieles, ante su temor de que no pudiera repetirse, la retrasaban hasta el momento de su muerte, disminuyéndose así notablemente el número de comulgantes (Rodríguez Molina, 2008: 3-4). Entre los siglos I y III, se haría en la casa del obispo o en el lugar de reunión de la comunidad, para

pasar en el siglo IV a efectuarse dentro de la Iglesia (Blanco, 2000: 39). La confesión pública se hacía en cuatro pasos: primero, la confesión propiamente dicha, ante el obispo, de carácter privado; segundo, la "petitio paenitentiae", ante la comunidad, en la que se le imponía un determinado castigo al penitente, que podía consistir en obras penitenciales —como la oración, el ayuno, la abstinencia de ciertos alimentos y limosnas—, y en penitencias corporales privadas —como la flagelación, los cilicios, o las velas nocturnas— o públicas —con acciones como afeitarse la barba o el cabello, cubrirse la cabeza con ceniza, o retirarse a un lugar desierto—; tercero, la "actio paenitentiae", tiempo destinado a cumplir las penitencias, en el que podía asistir a las asambleas pero no comulgar; y cuarto, la reconciliación pública con Dios y la Iglesia, simbolizada por la imposición de manos del obispo (23-27). Existían excepciones en los que se contemplaba la penitencia privada, como el caso de delitos perseguidos o de creyentes *in extremis* (27-28). La principal diferencia entre la confesión pública y la privada es que en esta última la absolución se hacía en el mismo espacio que la confesión, en secreto con el sacerdote (38).

La datación del paso de la penitencia pública a la privada varía según los diferentes estudiosos, ya que, aun en la actualidad, cuesta descifrar el significado de los primeros testimonios que tenemos sobre esta práctica cristiana (Rodríguez Molina, 2008: 2). Blanco (2000) sitúa la confesión pública durante los siglos III y XII, con una imposición paulatina de la confesión privada a partir del siglo XI, para terminar imponiéndose definitivamente en el siglo XIII (23-29). Tamayo (2005), sin embargo, cree que el paso de la confesión canónica, "pública, solemne e irrepitible" a la penitencia "privada e irrepitible" se produjo entre los siglos VI al XI (731-732). Rodríguez Molina (2008) señala el período entre los siglos V y XIII para la implantación de la confesión auricular, diferenciada de otras confesiones privadas en que exige responsabilidad por parte del penitente, auto-examen de las faltas, contrición, comunicación de los pecados en privado ante un sacerdote y cumplimiento de la penitencia. Se habría producido gracias a la influencia de la Iglesia irlandesa (4-6). En lo que sí coinciden todos es en señalar 1215, con el Concilio de Letrán, como la fecha definitiva en que se instaura definitivamente la confesión auricular. El Concilio de Letrán ordenaba la confesión obligatoria e individual una vez al año, y mandaba a los sacerdotes guardar el secreto de confesión (Blanco 2000: 21; Delumeau, (1992: 15); Rodríguez Molina 2008: 6-7; Tamayo, 2005: 737). El Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, reafirma la importancia de la confesión auricular

frente a la Reforma protestante (Rodríguez Molina, 2008: 7). En el siglo XVI, comienzan a darse los confesionarios cerrados por dos motivos: para asegurar la intimidad del penitente, y evitar que, por vergüenza, no confesara todos sus pecados, y también para impedir una relación demasiado estrecha con el confesor. El confesionario podía ser de muchas formas diferentes: un libro, una sede fija o móvil, abierto por delante, con rejilla, cerrado, o con velo. A partir de 1565, se impone el confesionario con rejilla (Blanco, 2000: 21, 74-80). En el siglo XVII se extiende la práctica entre las familias de alta posición social de tener un director espiritual a su disposición (Delumeau, 1992: 146).

Esta evolución del sacramento de la penitencia no se hizo sin problemas. Por ejemplo, la cuestión de la absolución fue objeto de muchos debates: para algunos religiosos, la misma confesión de los pecados, por la carga de vergüenza que conllevaba, ya era de por sí una penitencia, y los pecados debían ser, por tanto, absueltos en el momento mismo de la confesión; para otros, sin embargo, esta absolución, en determinados casos, debía aplazarse hasta que el creyente mostrase verdadero arrepentimiento. El primer movimiento, de indulgencia con el pecador y de absolución inmediata, tuvo mayor arraigo entre finales de la Edad Media y hasta 1640 aproximadamente, mientras que la segunda opción empezó a plantearse en 1630, en la zona de los Países Bajos. Entre los años 1640-1660 se enfrentaban, por tanto, los laxistas, con una visión más permisiva de cómo debía ser la práctica de la Iglesia, y los rigoristas, que optaban por una radicalización de la doctrina católica (66, 76-84).

Como hemos podido ver, el sacramento de la confesión, al hacerse privado, va haciéndose cada vez más exhaustivo y con más exigencias para el penitente y el director espiritual (Blanco, 2000: 51-73). La obligación de la confesión detallada de todos los pecados hace que el confesor deba utilizar una serie de tácticas psicológicas para salvar la distancia existente entre ambos, ya que la confianza existe sólo de un lado (Delumeau, 1992: 34-38). Prueba de ello es la enorme cantidad de manuales de confesión entre los siglos XV y XVIII, según podemos ver en el estudio de González Polvillo (2010). En estos manuales se abogaba para que el sacerdote adoptase una actitud que conjugase al mismo tiempo la suavidad, que lo transformaba en una figura paternal y sanadora del alma, y la dureza, que aterrorizaba al cristiano con el temor al infierno, para atraer al creyente al confesionario (Delumeau, 1992: 17). González Polvillo (2010) distingue cuatro etapas en la producción de manuales de confesión: la primera etapa, de 1470 a 1550, marca el inicio de la escritura de los manuales, gracias sobre todo a la orden

benedictina y a los miembros del clero secular; la segunda etapa, de 1550 a 1640, estaría dominada por manuales provenientes de las órdenes franciscana, dominica y jesuita, que los escriben, por un lado, para abastecer a toda la masa de nuevos frailes que pasan a ingresar en sus órdenes, y, por otro, para reivindicarse frente a las corrientes reformistas de la época; la tercera etapa, desde 1640 a 1720, estaría dominada por los manuales jesuitas; la última, desde 1720 a 1800, es ya de clara decadencia (82-83). En el siglo XVIII, al ponerse más el acento en la conciencia individual para la resolución de los dilemas morales que atenazaban al creyente, se fue perdiendo toda esta literatura sobre la confesión (Delumeau, 1992: 148).

Con la complicación del sacramento, van modificándose las escrituras autorreferenciales. La confesión exigía un previo examen de conciencia por parte del creyente que facilitaría la reflexión sobre la propia individualidad (Puertas Moya, 2004: 22). Estudiosos como Sánchez Blanco (1986), diferencian entre varios tipos de escritura confesional en el siglo XVI. Sobre el primer tipo, el más cercano a la institución de la confesión propiamente dicha, nos dice que:

La práctica de la confesión [...] se institucionaliza con la Contrarreforma y en el subsiguiente Concilio de Trento, llegando a universalizarse de tal modo que no se limita al relato oral y secreto de los pecados ante un confesor, sino que también a la hora de tomar hábitos religiosos u otras situaciones decisivas en el curso de la vida se exige una confesión general en la que el penitente debe hacer una relación específica y detallada de sus pecados sin que baste una declaración genérica arrepintiéndose de la vida pasada (134).

Esta práctica se diferencia “de la confesión monacal, que tiene sus orígenes en antiguas corrientes gnósticas, y cuyo fin consiste en una introspección que sirva de iniciación en la vida del espíritu y en el camino de la perfección” (136-137). En el siglo XVI, se consideraba la dirección espiritual como un requisito imprescindible para avanzar en la vida del espíritu. El director, tanto para provocar el auto-análisis en el sujeto, como para impedir unos excesivos escrúpulos sobre su vida pasada, solía mandar la redacción de este tipo de documentos a su discípulo (137). Asimismo, también podemos encontrar un tercer tipo de escritura, en la que “lo importante no es dejar constancia escrita de la vida en el pecado, sino de los progresos realizados en el camino de perfección” (137), beneficiosa tanto para el escritor mismo como para sus lectores, posibles iniciados en la vida espiritual.

Gómez-Moriana (1983) distingue tres tipos de relatos de vida relacionadas con la práctica de la confesión: el soliloquio, la confesión general y la confesión obligatoria,

escrita a instancias de la Inquisición (446). El soliloquio, “adressé à Dieu ou à Jésus-Christ, pratique d’écriture autobiographique calquée sur le modèle des Confessions de saint Augustin où prédomine le récit des bienfaits reçus de Dieu pour l’en remercier et les comparer à sa propre misère” (446), no aparecería en el artículo de Sánchez Blanco (1986). Sí aparecía, sin embargo, la confesión general, definida aquí como “récit autobiographique destiné au confesseur ou au directeur de conscience et rédigé à sa demande, dans lequel on décrit un itinéraire principalement intérieur” (446), que podría equipararse al segundo tipo de escritura definido por Sánchez Blanco (1986: 136-137). Con respecto a la confesión obligatoria (Gómez Moriana, 1983: 446), podría englobarse dentro del primer grupo de escritura descrito por Sánchez Blanco (1986: 134).

De aquí, por tanto, parte el concepto de “autobiografía espiritual”, término bajo el que se engloba actualmente este tipo de escritura. Pensamos que se trata de un término inexacto, porque parece que estamos hablando de un sub-género de la autobiografía, cuando son radicalmente diferentes. Continuemos, de todos modos, con el análisis. Prado Biezma, Bravo Castillo y Castillo (1994) siguen la línea de pensamiento de Lejeune (1975a: 316), que afirma que la institución de la confesión habría generado una serie de textos que, incluso en la actualidad, se diferenciarían sustancialmente de los textos producidos dentro del género autobiográfico. Para estos estudiosos (Prado Biezma, Bravo Castillo y Castillo, 1994):

Los escritos autobiográficos religiosos constituyen un conjunto autónomo que, en líneas generales, no ejerció influencia alguna sobre la moderna autobiografía, y que, después del nacimiento de ésta, ha continuado sin apenas sufrir modificación alguna de relieve (231).

Se oponen también, por tanto, “a los textos autobiográficos del Renacimiento, inspirados más bien en la sabiduría antigua, y en los que predomina el impulso egotista frente a las preocupaciones morales” (230). Estos estudiosos definen la autobiografía espiritual en torno a cuatro puntos: primero, tendrían un “carácter esencialmente testimonial” (230); segundo, “están consagrados casi exclusivamente en las experiencias espirituales del adulto” (231); tercero, “el relato de formación o de infancia [...] es embrionario y convencional, cuando existe”; y cuarto, “el mundo exterior rara vez aparece, y por encima del relato propiamente dicho, impera el rezo y la meditación” (231).

Para Chacel (1989) “las confesiones son, sin duda, un producto cristiano—postcristiano o anticristiano— y la base o clave cualitativas que las define es su posición ante la culpa” (297). Zambrano (2004) agudiza más y ve las confesiones como parte del

proceso de integración en la nueva vida divina, un rito necesario para dejar atrás el antiguo “yo”, en el que no importa tanto la sinceridad sino el acto de ofrecer por completo la vida pasada a la mirada de Dios, para poder recobrar la inocencia perdida (45-47). Al hacerse públicas, se cumple una doble función: de integración con Dios y con la comunidad de los hermanos, que aceptan en su lectura de las confesiones al hombre completo (57). Así se cumpliría en las confesiones un mito que, con diferentes sentidos, ha funcionado a lo largo de la historia de occidente: el abandono del hombre viejo por un hombre nuevo, que en el caso del cristianismo se enraíza directamente con Dios (Prado Biezma et. al., 1994: 88-89), como ya vimos a propósito de las Epístolas de S. Pablo.

Levisi (1985) también opina que no se puede comparar el desarrollo de la autobiografía espiritual con el de la autobiografía laica. En las autobiografías laicas anteriores a Rousseau no existiría esa profundización en el interior del individuo que se da en las espirituales: nos encontraríamos, más bien, con una serie de textos que narran las acciones principales de su vida, y que no hablan de la vida interior del alma. La influencia para la elaboración de las “vidas” de soldados no provendría de la autobiografía espiritual, ni siquiera de la confesión —aunque también tiene su importancia—, sino del “memorial de servicios”, escrito en tercera persona, que daba cuenta de los principales méritos del soldado. En opinión de la estudiosa, tampoco pudieron influir en la literatura de la época, ya que no salieron en prensa y fueron escritas para un reducido número de lectores (235-236,241). Con respecto a esta última afirmación, debemos hacer un apunte al respecto. Bouza (2001) señala que “hay que superar el esquematismo que, de un lado, reduce lo tipográfico exclusivamente a difusión, así como sus copias a productos de mercado, y que, de otro, imagina que lo manuscrito es sinónimo de voluntad no difusionista” (18). La difusión de manuscritos en el Siglo de Oro era bastante sencilla y rápida, a través de un sistematizado proceso de elaboración copias y traslado de los manuscritos (16-17). La diferencia entre autobiografía seglar y religiosa, por tanto, no está en su menor o mayor difusión, ni siquiera en el grado real de profundización del individuo en sí mismo. El individuo seglar sí era consciente de sí mismo, pero la verbalización de sus procesos interiores no se consideraba relevante. En las escasas veces en que se revelan algunas de sus emociones, se hace siempre para legitimar sus acciones ante un código de honor (Levisi, 1985: 20-241). Por tanto, se concluye que hay que distinguir claramente el desarrollo de las escrituras autobiográficas seglares o laicas de las de índole religiosa. Cruz Moliner señala el origen de las autobiografías espirituales en

el cristianismo (166) y las define de la siguiente forma:

Las autobiografías espirituales en general pueden enumerarse entre los libros que nos enseñan el camino de la santidad, porque en ellas se nos describen los obstáculos que se opusieron al avance sobrenatural de los individuos que las escribieron y los medios que de que se sirvieron éstos para remover esos obstáculos. Son por lo tanto auténticas enseñanzas de sumo provecho las que nos brindan esta clase de obras (166).

Como precedentes de este género señala libros como las *Epístolas* de San Pablo o las *Confesiones* de San Agustín, y, entre otros, nombra como escritores de este género a San Valerio (*Ordo querimonae praefatio discriminis*), Ramón Llull (*Blanquerna*) o San Ignacio de Loyola (*Diario espiritual*) (166-168). No creo que el *Diario espiritual* de Ignacio de Loyola (1952: 273-340), que abarca el periodo del 2 de febrero de 1544 al 27 de febrero de 1545, deba considerarse una autobiografía espiritual. Más bien, es una serie de anotaciones del autor escrita, según pienso, siempre después de dar misa, en las que habla de los efectos que se producen en su interior tras esa acción realizada, y que, en todo caso, debería encuadrarse dentro del género del diario.

Por otra parte, no todas las autobiografías escritas por religiosos serían autobiografías espirituales, ya que se saldrían de este grupo aquellas que se centran en el mundo exterior o son meramente psicológicas, pero sin contenido didáctico (166). Un buen ejemplo de lo que afirma lo encontraríamos precisamente en otra obra de Ignacio de Loyola (1952), su llamada *Autobiografía* (31-111). Como señala Cándido de Dalmases, fue dictada por el autor al P. Gonçalvez da Camara y escrita entre los años 1553 y 1555, instado a escribirla por una petición de sus colaboradores (3-5). Es relativamente breve, ya que lo que hace es contar su vida sólo desde su conversión hasta el momento en que tuvieron licencia del Gobernador de Roma, en 1538, para fundar la Compañía de Jesús. Está redactada en tercera persona y, en vez de describir pormenorizadamente su transformación espiritual, prefiere detenerse en las diversas peripecias que le acontecieron durante este periodo de su vida (31-111). Conociendo su pasado como soldado, podemos llegar a la conclusión de que, dadas las características del texto, más que dentro de la autobiografía espiritual, pudiera enmarcarse dentro de las vidas de soldados, ya que probablemente se basara en el modelo del memorial de servicios para narrar su conversión religiosa.

Para cerrar este apartado, debemos, aunque sea brevemente, plantear este tema desde los estudios de género en relación con la autobiografía. La crítica tradicional relegó al olvido a muchas autoras que escribieron su autobiografía, y no por escasez de material

literario. Además de la misoginia, Arriaga Flórez (2001) indica que, al no ser la mayoría de las autoras de autobiografías escritoras profesionales, sus textos fueron considerados poco relevantes para la crítica literaria (72). *Scivias* o *Scito vias Domini*, escrito entre 1141 y 1151 por Hildegarda de Bingen con la asistencia del monje Volmar, podría considerarse una autobiografía temprana, ya que en él la autora plasma sus visiones proféticas, según mandato divino (Fraboschi, 1999: 46; 2004: 13-15). Como ejemplos de autobiógrafas españolas de la Edad Media y del Siglo de Oro tendríamos a Leonor López de Córdoba, Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús (Redondo Goicochea, 1992: 53). En un intento peligroso por introducir dentro del canon la literatura femenina, un buen número de estudiosas ha querido ver diferencias sustanciales entre las autobiografías escritas por sujetos masculinos y por sujetos femeninos. L. Anderson (1986), por ejemplo, afirma: “Her place within culture, the place from which she writes, is produced by difference and produces difference” (59). No se puede obviar que el enfrentamiento de la mujer con la tradición misógina, que ve con malos ojos a las mujeres escritoras, creará unos textos marcados con una ideología algo diferente de la de los textos masculinos. Sin embargo, la teoría de Arriaga Flórez (2001) —sin dejar de ser interesante— es tal vez demasiado arriesgada. La estudiosa propone la distinción entre autobiografía masculina y autobiografía femenina en los siguientes términos: si la autobiografía masculina se define por la identidad entre autor, narrador y personaje, con un discurso plenamente cohesionado, la autobiografía femenina funcionaría, sin embargo, bajo los signos de la alteridad y la hibridación (73, 81). El sujeto femenino se caracterizaría por ser “un sujeto que no tiene fronteras precisas y se define en las conexiones, en las implicaciones, en las relaciones con el «otro»”, pensándose siempre dentro de una colectividad (76). Por tanto, no puede existir esa identidad propia de la autobiografía en un sujeto que no está del todo formado; si no se puede construir en identidad, deberá crearse desde la alteridad. La alteridad se produciría entre la autora-creadora, una construcción de sí misma presente en el texto, y la autora-persona, que hace alusión al individuo extratextual. Esta característica, aunque Arriaga Flórez cree que existe en todas las autobiografías en general, se haría mucho más pronunciada en las autobiografías escritas por mujeres (56-57). La hibridación se definiría como la fusión de “esquemas de escrituras diferentes” (74), siendo un “lugar de encuentro entre código literario y expresión oral” (74). La causa de esta infirmitad de la autobiografía femenina se produciría por la paradoja de “un sujeto que usa un lenguaje, un género literario, que la ha constituido ya como objeto” (74), y que se resiste a las implicaciones subyacentes de esta forma de escritura. La

exclusión del espacio de lo público, y, por tanto, su marginalidad dentro de la historia, crea unos textos con una forma diferente que pone en crisis el poder político de lo masculino (71, 73-74). De todos modos, como ya he afirmado anteriormente a propósito de la literatura autorreferencial, poner la etiqueta de “femenino” a un tipo determinado de escritura no beneficia a los estudios de género, sino que promueve la exclusión. Procuraremos ser cautelosos a la hora de señalar las posibles diferencias de las autobiografías de los distintos sexos.

1.3 Síntesis. Premisas iniciales para un estudio de las Vidas del XVI

La primera base teórica, esencial para nuestro estudio, es la división entre los conceptos de vida espiritual y de vida terrenal. Un autor espiritual, por tanto, cuando hable de su “vida”, no puede aludir a lo que entendemos como “vida terrenal”, sino al concepto “vida espiritual”. Cuando la obra de Teresa de Jesús y otras posteriores, de tipo espiritual, son denominadas con el rótulo de *Vida*, no es en el mismo sentido de narración de la existencia que puede serlo, por ejemplo, las vidas de soldados, sino que se refieren a la “vida espiritual” del cristiano. Debemos, por tanto, partir de esta base cuando analicemos los diferentes textos que ocupan nuestro tema de tesis, así que, por ese motivo, en vez de utilizar el término de “vida” usaremos el de “vida espiritual”. Como hemos visto anteriormente, se diferencian en que, mientras que la vida terrenal se corresponde con la vida del cuerpo, y termina con la muerte, la vida espiritual nace con el bautismo y conduce a la eternidad, aunque se puede perder si no se produce la salvación del alma.

En el campo más específico de lo literario, he querido poner en claro en qué sentido se utilizarán los siguientes tres términos: “literatura”, “género literario” y “canon”. En cuanto a la literariedad de estos textos, seguimos principalmente a Genette (1979, 1991) y a García Berrio y Huerta Calvo (1995) que, en una visión más amplia de la literatura, incluyen dentro de ella textos no ficcionales, alejándose de la tríada que divide a la producción literaria en tres grupos: lírica, épica y dramático. Pensamos, por tanto, que el concepto de lo literario está plenamente dominado por el concepto del canon, o, más propiamente dicho, de cánones, ya que lo excluye o incluye a una obra dentro de la literatura, es, en realidad, un juicio de gusto colectivo. Sin embargo, como estos textos, según la época, no estarían dentro de la Poética sino de la Retórica, atenderemos más a los rasgos retóricos que a su posible clasificación dentro del sistema literario del XVI. Eso no significa que piense que se encuentren fuera del campo de la literatura, sino que comprendo que en su clasificación teórica de los textos no se contemplaba todavía esta

práctica literaria. El concepto de “género literario” con el que operamos se basa en la consideración del género literario como una institución social en la que se establece un “contrato” entre el lector y el autor con una función colectiva determinada, ligada fuertemente a la historia, la pragmática y la sociología, alejándonos, por tanto, de las visiones inmanentistas de la literatura que conciben el género literario como un paradigma estético invariable a lo largo del tiempo.

De los géneros literarios, hemos analizado aquellos que son más cercanos a las “vidas espirituales”. La primera consideración que hacemos es con respecto a la llamada “literatura espiritual”, primer lugar donde se enmarcarían estos géneros literarios. Prescindimos de la diferenciación entre ascética y mística, más teológica que literaria, así como nos desmarcamos del pensamiento de que existe un lenguaje místico —si bien es cierto que explora los límites del lenguaje— y concluimos que, aunque es cierto que existe una “literatura espiritual” diferente a la literatura profana, creemos que tampoco pueden estudiarse los géneros literarios espirituales sin tener en consideración otros géneros literarios, aunque sea para hacer notar su contraste. También dejamos abierta la posibilidad de la pertenencia de una obra literaria a más de un género literario.

La segunda consideración que hacemos es con respecto a otras obras de origen profano. Nos hemos detenido en el análisis y definición de la biografía, la hagiografía, las memorias, los diarios, la epístola y la autobiografía, centrándonos sobre todo en estos dos últimos. No podría entenderse el nacimiento de la autobiografía sin la epístola, ya que la comunicación de la propia subjetividad se hace partiendo de la base de que habrá una otredad que atienda a nuestra reflexión. He querido hacer notar en nuestro análisis de la autobiografía cómo resulta prácticamente imposible acotar de forma estricta los límites de un género literario, ya que, según la definición de la que partamos, pueden establecerse unas fechas de nacimiento y de desarrollo completamente opuestas. Aunque, efectivamente, creemos que ha existido una “potencia autobiográfica” (Caballé, 1987: 107), mucho antes que las *Confesiones* de Rousseau, pensamos que no se pueden equiparar el género de las confesiones y el de las “vidas” de soldados, por ejemplo, con el de la autobiografía moderna. Todos estos géneros literarios se enmarcarían dentro de la literatura autorreferencial, que se puede definir como “una literatura referencial del yo existencial” (Romera Castillo, 1981: 13), archigénero que englobaría todos estos textos marcados por un “yo” cuya existencia, identidad y tangibilidad ha ido cambiando a lo largo de las épocas. Por tanto, el género de las “vidas espirituales” no sería equivalente ni

subsidiario del de “autobiografía”, sino que se situaría dentro del archigénero de las “escrituras autorreferenciales”. Una vez señalado este marco textual y genérico, se hace comprensible la señalización que hicimos al comienzo de nuestro estudio de las dos acepciones del concepto “vida”: “vida espiritual” y “vida terrenal”. Todas estas consideraciones formarán la base que nos permitirán definir el género literario al que nos enfrentamos y señalar sus principales características, dentro de un marco tan concreto como es el primer Carmelo Descalzo.

Parte II. El libro de la Vida

Capítulo 2. El libro fundador

Ligada y al mismo tiempo hostil a una tecnificación de la sociedad, la configuración mística que se extiende entre los siglos XIII y XVII se inscribe sobre todo en la segunda perspectiva y empuja hasta el radicalismo la confrontación con la instancia que está desapareciendo del cosmos. Mientras a otros les parece aceptable y creen poder arreglárselas con dicha pérdida, ella rechaza su duelo. Restaura el desafío del único. Su literatura posee todos los rasgos que combate y postula: es la prueba, en el lenguaje, del ambiguo paso de la presencia a la ausencia; atestigua una lenta transformación de la escena religiosa en escena amorosa, de la fe en erótica; cuenta cómo un "cuerpo" marcado por el deseo y grabado, herido, escrito por el otro, reemplaza la palabra reveladora e instructiva. Así luchan los místicos con el duelo, ese ángel nocturno (Certeau, 2006: 14).

2.1. Reseña biográfica

Como Teresa de Jesús, al poco de morir, fue canonizada, rápidamente se escribieron numerosas biografías de ella⁴⁶. La *Vida* era útil para conocer el pensamiento de la autora, pero quedaban desdibujados datos externos como nombres propios, localizaciones y fechas, por lo que se hizo necesario fijar, de alguna forma, la información que existía sobre sus avatares biográficos. Los primeros datos podemos encontrarlos, además de en los interrogatorios de beatificación y canonización (Silverio de Santa Teresa, 1934: XXVIII), en obras de compañeros de Santa Teresa, como Jerónimo Gracián de la Madre de Dios⁴⁷ y María de San José (1966). En parte, este afán de fijación de la biografía de Teresa de Jesús responde también al enfrentamiento que surgió dentro del propio Carmelo entre los "teresianos" y los "doristas"⁴⁸. Más adelante, vinieron las hagiografías o biografías de la época, basadas en estos primeros testimonios⁴⁹. La biografía de Diego de Yepes (1946), confesor de Teresa de Jesús entre 1575 y 1576 y posteriormente Obispo de Tarazona, fue publicada en 1606, aunque algunos autores han dudado de que éste fuera su verdadero autor (Mediavilla, 2014: 436). Sea como sea, es el nombre bajo el que

⁴⁶ En Mediavilla (2014) hay una interesante recopilación de las biografías más importantes escritas sobre Teresa de Jesús que recomiendo leer encarecidamente si se desea ampliar este tema (435-441), al igual que la de Martín del Blanco (2015a). Son recomendables también los estudios de Marcos (2015b), Manrique Martínez (2015) y Martínez Carretero (2015).

⁴⁷ En Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, en la *Peregrinación de Anastasio* (1966) y las *Cartas* (1989) podemos encontrar algunas notas de la autora, pero también en *el Dilucidario del verdadero espíritu*, del cual su autor declara: "lo escribí en Roma con intención de declarar el verdadero trato de la oración; y los engaños que hay en falsos espíritus, tomando ocasión de defender la doctrina de la madre Teresa de Jesús" (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966: 165).

⁴⁸ Lo veremos más adelante, en relación con María de San José.

⁴⁹ La primera biografía de todas fue la del padre Ribera, titulada *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*. Fue publicada en 1590 (Mediavilla, 2014: 435).

aparece el título, por lo que, hasta que no existan pruebas más concluyentes de lo contrario, debemos pensar que fue él el que escribió la biografía. Declara en el prólogo: "Yo conocí y traté por espacio de más de catorce años a la Bienaventurada Madre Teresa de Jesús" (Diego de Yepes, 1946: 17). Si tenemos que creer al autor, la mayor parte de la información que tenía procedía de boca de Teresa de Jesús, aunque sospechamos que, en realidad, tendrían más peso las fuentes secundarias:

La mayor parte y más principal de esta vida y milagros que escribo, es tomada de su fuente y original, que es la que yo vi y experimenté en esta Virgen; lo demás es sacado de informaciones graves y dignas de toda fe (20).

La biografía escrita por Luis de León (1991) fue compuesta en torno a 1591 (Mediavilla, 2014: 437) y nos llegó incompleta⁵⁰. El manuscrito está conservado en las Carmelitas Descalzas del Convento de San José de Salamanca y aparece con el subtítulo "Libro primero, por el Maestro fray Luis de León". No parece de la mano de fray Luis, sino de un copista. Sin prólogo, ni división en capítulos o párrafos, ni notas en los márgenes, todo apunta a que el contenido pensaba ser ampliado. Fue compuesta a requerimiento de la hermana de Felipe II, la Emperatriz. Permaneció inédito hasta 1883, fecha en donde se publicó en la *Revista Agustiniiana* (Carpi, 2000: 106; Mancho y Prieto, 1991: 11-12). Todos estos escritos tienen la ventaja, sobre estos otros documentos, de estar elaborados en fechas muy cercanas al fallecimiento de la escritora, pero también es cierto que, por ese mismo motivo, silencian, de forma más o menos consciente, algunos datos esenciales sobre la vida de Teresa de Jesús.

Más modernamente, tenemos algunas biografías interesantes que intentan, en cierta medida, dar una visión más fidedigna de la escritora, donde podemos diferenciar las de tipo religioso o devoto, propias del Carmelo, y las biografías más laicas sobre la escritora. Dentro del primer grupo, podemos destacar la escrita por Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968). A pesar el tiempo transcurrido, es probablemente la más completa y exhaustiva. Cada dato que se aporta en el texto es revisado concienzudamente por los dos investigadores. En cuanto a las biografías laicas, destaca la escrita por Rossi (1984), que, aunque no es tan exhaustiva como la de Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), sí es rigurosa y pretende desmontar mucho de los mitos que se han construido sobre Teresa de Jesús. Por ese motivo, me he apoyado, a la hora de construir esta introducción, mayoritariamente en estas dos biografías. También me fue de mucha utilidad la

⁵⁰ Vid. Lazcano González (2015).

cronología elaborada por Montalva y Barrientos (1978), que me parece bastante exacta, aunque he detectado en ella muchas coincidencias con los datos aportados por Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968). Otras, como la de Walsh (1968) o la de Auclair (1972) no me han servido de base para la construcción del epígrafe, porque, aunque ahondan en la vida de la autora adolecen de un afán hagiográfico que no se corresponde con el objetivo de esta tesis; como dice Mancini (1981), "numerosa biografie teresiane scritte con evidenti scopi agiografici"⁵¹ (79).

Los abuelos paternos de Teresa de Jesús eran Juan Sánchez de Toledo e Inés de Cepeda (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 4; Serís, 1956: 371)⁵², y los maternos, Juan de Ahumada y Teresa de las Cuevas⁵³ (Serís, 1956: 371). Según Luis de León (1991), sus cuatro abuelos eran "todos vecinos de Avila y que están enterrados en San Juan, parrochia de aquella ciudad" (111)⁵⁴. Febo (1988) pone de manifiesto que las primeras biografías o, mejor dicho, hagiografías sobre Teresa de Jesús, estaban escritas siguiendo el modelo oficial de santidad de la época, que excluían su origen converso⁵⁵. Esta mentira vendría ya dada de los procesos de beatificación y canonización, en el que numerosos testigos, algunos de manera inconsciente y otros conscientemente, ocultaron el origen de Teresa de Jesús, entre ellos el P. Báñez, el P. Yanguas, la Duquesa de Alba y don Juan Muñoz Ortega, aunque no se solidificaría hasta las primeras biografías (Egido, 1978: 55-58). Teresa de Ávila, cuya vida, con la distancia de su muerte, se convierte en materia de canonización, y queda convertida en la Santa nacional, una imagen con un bagaje de triunfalismo y conformismo que deforma la verdadera naturaleza de la escritora

⁵¹ Alabrús, R. M. y García Cárcel, R. (2015) tratan también el tema de la temprana santificación de Teresa de Jesús en su estudio.

⁵² En Luis de León (1991: 111) se dice que sus abuelos paternos fueron Juan de Cepeda e Inés de Toledo, no sabemos si por confusión o con la intención de disculpar a su abuelo. Es posible que, desde el punto de vista cristiano, se diera más importancia a los rasgos aportados por el padre que por la madre, pero lo cierto es que, en la cultura hebrea, la pertenencia a esta religión viene dada por la madre y no por el padre. La abuela de Teresa de Jesús era, al parecer, cristiana (Serís, 1956: 371), lo que nos confirma el deseo de Juan Sánchez de Toledo de integrarse, aunque fuera movido por el interés, dentro del ambiente cristiano.

⁵³ En Luis de León (1991: 111) se dice que sus abuelos maternos fueron Mateo de Ahumada y Teresa de Tapia.

⁵⁴ María de San José aporta la misma información que Luis de León, lo que nos hace pensar que se basaron en la misma fuente: "llamóse su abuelo de parte de su padre, Juan Sánchez de Cepeda, y su abuela, doña Inés de Toledo; los maternos fue el abuelo, Mateo de Ahumada, y su abuela, doña Teresa de Tapia, hija del contador Diego de Tapia, vecinos de la ciudad de Ávila; están en ella enterrados en San Juan" (María de San José, 1966: 258).

⁵⁵ Esta sacralización, aunque suene extraño, no es ajena a la actualidad. Como un buen ejemplo, podemos citar la obra de P. Lauceral (1981), que dice lo siguiente: "El presente volumen, aunque inspirado en fuentes seguras, no tiene pretensiones científicas" (5). El título *Teresa de Jesús, mujer y maestra*, ya nos pone de manifiesto el carácter del libro.

(Mancini, 1981: 77-78). No será hasta Alonso Cortés cuando no se descubra el verdadero origen de Teresa de Jesús, gracias a que cayó en sus manos un pleito de los Cepeda. Por eso, los datos sobre la familia de Teresa de Jesús fueron debidamente falseados, a pesar de que la propia escritora nunca afirmara proceder de un gran linaje ni exigiera estatutos de limpieza de sangre⁵⁶ en la entrada al convento (Febo, 1988: 74-76; Herranz Velázquez, 2017: 111). Este falseamiento era intencionado porque era bien conocida, en toda la sociedad española, su ascendencia judía (Chicharro, 1999: 42). Se cree también que la escritora estaba al tanto de sus orígenes. Probablemente, no reveló ninguna información ni pretendió desmarcarse de su linaje por prudencia (Egido, 1978: 54-55).

Alonso Cortés (1946) revela que la familia de los Cepeda tuvo hasta cinco pleitos en el tribunal de la Real Chancillería de Valladolid. Solamente tres de ellos se encuentran en los legajos correspondientes. En el primero, se refleja la lucha de Alonso Sánchez de Cepeda, padre de Teresa de Jesús, y de sus hermanos para acreditar su hidalguía, contra el Concejo de Majábalago, aldea de Ávila (85). Los tres puntos conflictivos principales del pleito eran los siguientes: si se probaba que era falsa su hidalguía, debían dar cuenta de todo el tiempo en el que no habían contribuido como pecheros —con impuestos— a Ávila y sí a Toledo; si se probaba que era verdadera su hidalguía, debían rendir cuentas por haber trabajado en el oficio de arrendadores; y, por último, si era cierto que eran conversos, no podían ser hidalgos al mismo tiempo (91-92). Quisiera insistir en este último tema, que nos aporta mucha información sobre el pasado de la familia de Teresa de Jesús. El procurador de la Comunidad de Ávila, entre otras preguntas a los testigos, presenta las siguientes cuestiones:

Si saben etc. que demás de lo susodicho el dicho pero sanchez e sus hermanos son conversos e descieden de linage de judios por parte de su padre e abuelo, e si saben quel dicho juan sanchez de toledo, padre de los dichos pero sanchez de cepeda e alonso e rodrigo sus hermanos, fue reconciliado publicamente e la cibdad de toledo por los ynquisidores de la santa ynquisicion e le fue puesto santbenitillo como tal reconciliado, digan los testigos lo que saben [...]. Yten si saben etc. que a cabsa de ser reconciliado el dicho juan sanchez, padre de los dichos pero sanchez e sus hermanos, ellos se ausentaron de la dicha cibdad de toledo e se vinieron a vivir a la cibdad de avila, donde biven al presente, e si en la dicha

⁵⁶ Como afirma Martínez Millán (2009), no existía como tal una ley que impusiera los estatutos de limpieza de sangre, pero sí es cierto que, a partir de 1449, en Toledo, y como resultado de la ascensión de una nueva clase social de origen hebreo, se impuso la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento por la que se impedía que los conversos accedieran a cargos de gobierno de la ciudad (689-692). Este hecho es significativo de que ya, en una época muy cercana, empezó a excluirse a los conversos de las órdenes religiosas, las órdenes militares, los colegios mayores y de los oficios y beneficios (Egido, 1978: 53-54). Pero fue con Felipe II quien, sobre todo al final del Concilio de Trento, se recrudecieron los estatutos de limpieza de sangre, con la Inquisición como una institución que controlaba el grado de asimilación del catolicismo de este grupo social (Martínez Millán, 2009: 702-703).

cibdad de avila han dexado de pechar, a sido por ser favorecidos por algunos regidores de la cibdad de avila e casados con parientes de los dichos regidores e no porque fuesen hidalgos (91).

Uno de los testigos de la parte contraria, Mateo Julián, afirmó que Juan Sánchez de Cepeda tenía una “tienda rica de paños e sedas, que hera mercader” (92). Efectivamente, Juan Sánchez de Toledo, su abuelo, y el futuro padre de Teresa de Jesús, Alonso, durante el tiempo de gracia del año de 1485, fueron reconciliados y penitenciados, con procesiones obligatorias con el sambenito. Quedaron inhabilitados para los oficios municipales y para el ejercicio de múltiples funciones vitales, aunque lo más grave fue la marginación social (Egido, 1978: 63). Juan Sánchez de Toledo se marcha con sus hijos reconciliados a Ávila, en 1486, a vivir como mercader y comenzar una nueva vida (Egido, 1978: 64; Montalva y Barrientos, 1978: 25). Juan consigue una ejecutoria de hidalguía, cerca de 1500, en la Audiencia de Ciudad Real. No es que con la ejecutoria de hidalguía se pudiese engañar a la opinión pública, pero sí es cierto que abría muchas puertas en la sociedad: servía para justificar el estatus privilegiado, tener exenciones de impuestos directos e integrarse en la vida concejil (Egido, 1978: 64). Para la supervivencia de la familia, mantiene un puesto de mercader de seda fina, arrendamientos de pan, y administraciones del arzobispado de Toledo y de los obispados de Salamanca y Plasencia (67). Para el pleito, los hermanos Cepeda presentaron numerosos testigos a su favor (Alonso Cortés, 1946: 97-98). Terminado el pleito, los alcaldes de la Chancillería de Valladolid, dictaron sentencia favorable a Alonso Sánchez de Cepeda y sus hermanos. La sentencia fue apelada por el Fiscal y la Comunidad de Ávila, así que la sentencia definitiva no se dictó hasta el 26 de agosto de 1522 (100).

Los hijos de Juan Sánchez, deciden salir adelante con el certificado de hidalguía, que ellos sabían falso, y vivir como nobles. Para llevar a cabo ese cometido, el padre de Teresa de Jesús, Alonso Sánchez de Cepeda, decide no escatimar en gastos y vive a todo lujo, sin dedicarse a ningún oficio manual (Rossi, 1984: 23-24). Se deduce, de uno de los pleitos de los Cepeda, que el padre de Teresa de Jesús, Alonso Sánchez de Cepeda, había nacido en 1480 (Alonso Cortés, 1946: 103). Se casa dos veces. Su primer matrimonio, muy ventajoso económicamente, fue con Catalina del Peso, en 1505 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 8; Montalva y Barrientos, 1978: 25). Parece ser que tuvo dos hijos con ella, María de Cepeda, entre febrero y marzo de 1506, y Juan Vázquez de

Cepeda, a mediados de 1507⁵⁷ (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 10; Montalva y Barrientos, 1978: 25). María decide utilizar el segundo apellido del padre, Cepeda, y Juan, indistintamente, el de Cepeda o Vázquez, o los dos juntos, Vázquez de Cepeda (Serís, 1956: 373). Catalina fallece de peste el ocho de septiembre de 1507 (Luis de León, 1991: 111; Montalva y Barrientos, 1978: 25; Rossi, 1984: 27-28). Al quedar viudo con veintisiete años, debe pensar en casarse otra vez (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 12). En 1509, en torno al mes de noviembre, Alonso se casa con Beatriz de Ahumada, de catorce años, hija de una familia de cristianos viejos en Olmedo. Al ser prima en tercer grado de la difunta Catalina del Peso e incumplirse de esta forma la ley eclesiástica por impedimento de afinidad, tuvieron que pedir antes una dispensa por la Bula de la Santa Cruzada, que les fue concedida el 17 de octubre de 1509. La dote de la segunda esposa consistió en una casa de campo en Gotarrendura rodeada de tierras de pastoreo y sembradío (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 12-13; Luis de León, 1991: 111; Montalva y Barrientos, 1978: 25; Rossi, 1984: 27-28). Con Beatriz de Ahumada, Alonso Sánchez habría tenido ocho hijos varones y dos hijas. La mayor de las dos hermanas de este matrimonio era Teresa, que nace en Ávila el 28 de marzo de 1515 (Luis de León, 1991: 111; María de San José, 1966: 258-259, 262-263). La segunda, Juana de Ahumada, nacida en 1528, se casó con Juan de Ovalle (Efrén de la Madre de Dios, 1968: 40-41; María de San José, 1966: 259; Montalva y Barrientos, 1978: 27). Los hermanos de Teresa de Jesús fueron los siguientes: Hernando de Ahumada, que nace en 1510⁵⁸; Rodrigo de Cepeda, en 1511⁵⁹; Juan de Ahumada, en torno a 1517⁶⁰; Lorenzo de Cepeda, en 1518⁶¹; Antonio de Ahumada, en 1520; Pedro de Ahumada, en 1521; Jerónimo

⁵⁷ Hay discrepancias en los biógrafos para señalar el número de hijos: una hija, María, (María de San José, 1966: 258-259), y tres hijos, María, Juan y Pedro (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 14). María de San José (1966) aclara que María de Cepeda es la hermana que señala Teresa de Jesús que quería mucho (258-259). Me fío del criterio de Serís (1956) de dos hermanos, estudioso que hace una genealogía bastante completa de la familia de Teresa de Jesús. Sin embargo, señala como fechas de nacimiento dudosas 1505 para Juan y 1507 para María (373).

⁵⁸ Como fecha probable de nacimiento, en Serís (1956) aparece 1512 (373). En María de San José (1966) se habla de Fernando de Ahumada, refiriéndose probablemente a este hermano (259).

⁵⁹ En Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), se asegura que no pudo nacer Rodrigo en 1511 si Teresa de Jesús asegura que eran de la misma edad; sitúa su fecha de nacimiento en 1514 (15, n. 32).

⁶⁰ Como dicen en Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), es “el hermano fantasma, cuya existencia ha sido ignorada por los historiadores” (37). Sólo con la existencia de este hermano cuadra la afirmación de Teresa de Jesús de que tenía nueve hermanos y dos hermanas (Vida, 1, 4). Este error se debe a que su nombre coincide con uno de sus medio hermanos. En Auclair (1972) se señala como fecha de nacimiento 1528 (347). Serís (1956) aclara que le pusieron ese nombre en honor a su hermano fallecido, y como fecha probable de nacimiento señala 1529 (373). Su medio hermano mayor, Juan Vázquez de Cepeda, habría fallecido en 1525 de un arcabuzazo mientras era capitán de Infantería de la guerra de Italia (María de San José, 1966: 259; Serís, 1956: 373).

⁶¹ En Auclair (1972: 347), Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968: 37), y en Serís (1956: 373) se dice que Lorenzo nace en 1519.

de Cepeda, en 1522; Agustín de Ahumada, en 1527 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 37, 39; María de San José, 1966: 259; Montalva y Barrientos, 1978: 25-26). Cada uno de los hermanos decidió utilizar o el segundo apellido de la madre, Ahumada, o el segundo apellido del padre, Cepeda. Hernando es el único que utiliza indistintamente los dos apellidos. Era una práctica muy habitual en la época, la de escoger con el orden que quisiera los apellidos primeros o segundos de los padres, según el gusto de cada persona (Serís, 1956: 370-371, 373).

En la infancia, junto con su madre, lee o escucha profusamente las novelas de caballería (Teresa de Jesús, 2006: 2, 1). La madre de Teresa de Jesús fallece en 1528, en Gotarrendura; parece ser que el último parto que tuvo aumentó considerablemente la debilidad que sentía anteriormente. Hizo testamento el 24 de noviembre de 1528, por lo que se supone que moriría poco después de esta fecha, aunque no se sabe con exactitud⁶² (Auclair, 1972: 347; Montalva y Barrientos, 1978: 27; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 42-43; Rossi, 1984: 29; Teresa de Jesús, 2006: 1, 2). Durante los años de 1528 a 1531, Teresa vive una etapa algo más rebelde. Según el testimonio de Teresa de Jesús, esta etapa duraría sólo unos tres meses (Montalva y Barrientos, 1978: 27; Teresa de Jesús, 2006: 2, 6). Ante la referencia de Teresa de Jesús de sus pecados de juventud, Boudot (1979) no cree que la escritora hubiera cometido ningún gran pecado, sino que solamente sería "culpable" —en un sentido irónico del término— de lucidez e inteligencia, ya que fue consciente de la tiranía a la que estaba sometida la mujer casada, entre ellas su madre y su hermana (14-15). Lo cierto es que ella se sentía culpable por algunas cuestiones menores como la preocupación por la ropa, la manicura y el peinado, una mala amistad con una prima, y un noviazgo adolescente (Luis de León, 1991: 113; María de San José, 1966: 264-265; Teresa de Jesús, 2006: 2, 2-5). La identidad de sus primos no queda aclarada: Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968) apuntan a que tuvieron que ser los hijos de Elvira de Cepeda, y que Inés de Mexía debía ser aquella prima que aparentemente tuvo tan mala influencia (44-45). En cuanto a su noviazgo, que presumiblemente sería con alguno de sus primos, Teresa de Jesús lo describe de la siguiente forma: “Una cosa tenía que parece me podía ser alguna disculpa, si no tuviera tantas culpas, y es que era el trato con quien por vía de casamiento me parecía poder acabar en bien” (Teresa de Jesús, 2006: 2, 9). En 1531 se casa su hermana María de

⁶² En Auclair (1972) esta afirmación se hace con ciertas dudas, ya que se señalan como posibles años de su fallecimiento 1529 o 1530 (347).

Cepeda, con Martín de Guzmán y Barrientos, y se mudan a Castellanos de la Cañada (Ávila) (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 43; Montalva y Barrientos, 1978: 27). Parece ser que a su padre no le gustó ni las compañías en las que andaba Teresa de Jesús ni el noviazgo y, para su educación, al quedarse sin ninguna mujer adulta que la educase en su casa, ingresa en junio de 1531 a Teresa en el convento de nuestra Señora de Gracia, de la orden de San Agustín⁶³, en Ávila (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 46, 48; Luis de León, 1991: 114; María de San José, 1966: 265; Montalva y Barrientos, 1978: 27). Mancini (1982) cree que el padre de Teresa de Jesús quería orientar la educación de Teresa de Jesús a un ámbito religioso, aunque llevar a las niñas a los conventos era sin duda una costumbre de la época (10). En ciertos conventos de monjas, existían colegios donde se instruía a jóvenes de una clase social media en las labores y en la piedad, viviendo como seglares pero retiradas del mundo (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 47; Vigil, 1986: 51). En Diego de Yepes (1946), tal vez encontremos el mejor resumen de los motivos que le llevaron al padre de Teresa de Jesús a introducirla al convento:

Su padre, como era tan recatado, comenzó a descontentarse de las conversaciones y trato que en su hija veía; y aunque la amaba muy tiernamente, y la apartaba con mucha pena de sí, propuso su gusto al bien y provecho de ella. Encerróla en un Monasterio de aquella ciudad, muy recogido, que se llama nuestra Señora de Gracia, de Monjas de la Orden del glorioso P. S. Agustín [...]. Criábanse en aquel Monasterio otras doncellas seglares y nobles; y como una de ellas, entró allí la Santa Madre (36).

Permanece en el convento un año y medio, donde hace amistad con María de Briceño, su maestra, que influirá mucho en ella (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 49; Luis de León, 1991: 115; Teresa de Jesús, 2006: 3, 1). En otoño de 1532 sale con una grave enfermedad de Santa María de Gracia, y regresa a casa de su padre. En la primavera de 1533, cuando mejora su salud, emprende el viaje hacia Castellanos de la Cañada, donde vivía María de Cepeda. Antes de llegar allí, visita en Hortigosa a su tío paterno Pedro Sánchez de Cepeda, viudo, que terminará siendo fraile, y que empuja a Teresa de Jesús a ser monja con sus conversaciones sobre la doctrina cristiana (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 18; Montalva y Barrientos, 1978: 27-28; Teresa de Jesús, 2006: 3, 3-4). Durante tres meses, está indecisa sin saber muy bien qué hacer, y sufre calenturas y desmayos (Teresa de Jesús, 2006: 3, 4-7). La “calentura” era el término utilizado para designar a la fiebre, la insolación y todo lo que supusiese un aumento de la

⁶³ La relación de Santa Teresa con la orden de San Agustín puede verse en Campo del Pozo (2015) y Viñas Román (2015).

temperatura del cuerpo (Sánchez Hernández, 2015: 237) Para Luis de León (1991), su estancia en Santa María de Gracia fue determinante para que tomase la vocación religiosa: "en casa de su padre, con el amor dél y con el trato de los seglares parientes, nunca conciviera esta Santa el desseo ardiente de la religión que concibió en este monesterio" (115)⁶⁴. Después de ese período, decide ser monja, pero no en ese monasterio, que por aquel entonces le parecía demasiado estricto, sino en el de la Encarnación, donde estaba una amiga suya, Juana Juárez (Luis de León, 1991: 117; María de San José, 1966: 265-266; Teresa de Jesús, 2006: 3, 2). Pocas opciones vitales le quedaban aparte de ingresar en el convento. Una gran parte de los estudiosos opinan que, en un primer momento, tomó esta decisión tras meditarla racionalmente (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 19; Mancini, 1982: 11-12; Chicharro, 1999: 43, 39). Algunos estudiosos, como Mancini (1982: 11-12) y Chicharro (1999: 43, 39), opinan que con ello intentó escapar de su condición de conversa, y que no siguió el fruto de una llamada interior. Sus orígenes hebraicos habrían ejercido sobre ella una presión que la impulsaron a compensar ese hecho con el ingreso en un convento y la implicación total en la religión cristiana, rasgo característico de muchos conversos. Rossi (1984) también piensa que fue una decisión racional, aunque no pone únicamente el acento en su ascendencia:

Teresa, en tanto, ya había descubierto que no podía entregarse al amor, en esto se jugaba su honor de muchacha y el de su familia. Lo había descubierto al alentar una amorosa amistad con un primo suyo, que obligó a su padre a meterla en un colegio para hacer callar las malas lenguas. No podía ir a combatir por la fe, ni tampoco vivir como una eremita, como habían hecho otras mujeres convertidas después en santas; en sus tiempos esas cosas ya no se hacían y, por otra parte, por su condición social y tanto más siendo huérfana de madre debía tener en cuenta la opinión de la gente, pensar en la honra. En definitiva, no le quedaba más que la suerte de su madre, o la de las monjas agustinas a las que había conocido durante el período pasado en el colegio. O casarse o hacerse monja (33).

Lo cierto era que resultaba muy poco ventajoso para una mujer el matrimonio, como afirman Domínguez Ortiz y Alvar Ezquerro (2005): "La mujer ve restringidas sus capacidades desde el momento en el que entra a formar parte de la esfera protectora del marido: para cualquier acto necesitará su licencia" (396). Realmente, de todos los caminos, el de la religiosa era el único que, aunque de una manera sublimada, podía satisfacer el ideal del amor verdadero que imperaba en la mentalidad femenina desde la Antigüedad, ideal que escondía la acuciante necesidad de apoyarse en el sexo opuesto

⁶⁴ Encontramos palabras muy similares en Diego de Yepes (1946): "porque en casa de su padre, con el amor de él, con la familiaridad de los seglares parientes, y con el trato de las amigas, nunca concibiera el deseo grande de Religión que tuvo en este monasterio que he dicho" (36). Hay una clara conexión entre los dos biógrafos. Tal vez Luis de León leyese la biografía de Yepes.

para sobrevivir (Sánchez Ortega, 1992: 94, 106). Además, desde el punto de vista social, la mujer religiosa adquiriría un estatus superior al de la mujer soltera y equiparable al de la casada (111-112).

No debemos olvidar que, además de las cuestiones más personales, también pudieron influir en ella una serie de circunstancias económicas y familiares. A partir de la década de 1530, acuciados por las difíciles condiciones materiales en que viven, se empiezan a marchar hacia América los hermanos de Teresa de Jesús (Rossi, 1984: 29). También es cierto que en el ambiente indiano se respiraba cierta libertad para los descendientes de conversos, y podía ganarse allí el “don” con mucha más facilidad que en la Península Ibérica (Egido, 1978: 65). Hernando, Rodrigo, Lorenzo, Antonio, Pedro, Jerónimo y Agustín, marcharon a las Indias, en concreto a Perú (Alonso Cortés, 1946: 103; María de San José, 1966: 259). Hernando, marcha en un contingente liderado por Francisco Pizarro hacia Perú, en 1534 (Montalva y Barrientos, 1978: 28; Rossi, 1984: 29). Muere en Pasto (Colombia), en 1574⁶⁵ (Serís, 1956: 374). En 1535 se marchó Rodrigo, el hermano favorito de Teresa, hacia el Río de la Plata, el 3 de agosto de 1535. Su partida le causó una gran tristeza, ya que era el presagio de un gran periodo de soledad. Falleció en la lucha contra los araucanos, el 10 de agosto de 1557 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 57; Montalva y Barrientos, 1978: 28; Rossi, 1984: 31). Según el testimonio de Teresa de Jesús, que recoge María de San José (1966: 259), Rodrigo murió como mártir. Lorenzo se fue con su hermano Jerónimo a las Indias en noviembre de 1540, en la misma flota que conducía Vaca de Castro (Alonso Cortés, 1946: 103). Jerónimo de Cepeda fallece en el puerto Nombre de Dios, camino hacia España, en 1575 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 39; Serís, 1956: 375). Pedro y Antonio renunciaron a los bienes que pudieran recibir de la herencia de su padre en favor de su hermana María de Cepeda, y se fueron a las Indias en 1544, muy poco después. Pedro se quedó en Tierra Firme, mientras que Antonio se fue a Perú y se reunió con sus otros hermanos (Alonso Cortés, 1946: 103). Muchos de sus hermanos tomaron parte en la batalla de Iñaquito o Añaquito, junto al virrey Blasco Núñez Vela, entre ellos Antonio⁶⁶, que muere en la batalla, el 20 de enero de 1546, a consecuencia de las heridas recibidas (Alonso Cortés, 1946: 103; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 38; María de San José, 1966:

⁶⁵ Según Montalva y Barrientos (1978: 33), fallece en enero de 1565.

⁶⁶ Serís (1956: 374) da cuenta de las dudas que existen en la biografía de este hermano de Teresa de Jesús. Como explico más adelante en nota, se presupone que pudo haber intentado ser fraile antes de marcharse a las Indias, aunque también es más probable que lo fuera Juan. Los únicos datos fehacientes sobre él son su partida hacia América y su fallecimiento allí.

259; Montalva y Barrientos, 1978: 29). Agustín de Ahumada se convertirá gobernador en los Quijos, en Perú, y muere en Lima en 1591 (María de San José, 1966: 262; Serís, 1956: 375)⁶⁷. La mayoría de sus hermanos fallecieron en América, y, de los que regresaron, sólo uno de ellos consiguió hacer fortuna, Lorenzo, que ayudaría a su hermana en sus numerosas fundaciones y avatares con la reforma del Carmelo (Egido, 1978: 66)⁶⁸. Su hermano Pedro de Ahumada volvió a España en 1576, donde tuvo muchos problemas con su hermano Lorenzo, en un pleito que afectaría directamente a Teresa de Jesús⁶⁹ (Alonso Cortés, 1946: 104).

De todos modos, no debemos creer que su familia la presionó para hacerse monja, sino más bien al contrario. Su padre se negó, debido a que pensaba que ella debía cuidar de él y mantenerse en la casa, por lo menos hasta su muerte (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 20). Junto con su hermano Juan⁷⁰, que quiere ingresar en los dominicos, se escapa al monasterio de la Encarnación, sin permiso paterno, el dos de noviembre de 1535 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 37-38, 60; Montalva y Barrientos, 1978: 28; Teresa de Jesús, 2006: 4, 1). Cerca del final del año de postulantado, el 31 de octubre de 1536, Alonso, el padre de Teresa, firma su carta de dote y el dos de

⁶⁷ Según Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), Agustín de Ahumada fallecerá años más tarde, en España (39).

⁶⁸ Lorenzo fue tesorero de la Corona en la ciudad de Quito, donde tenía su repartimiento (María de San José, 1966: 259). Lorenzo de Cepeda se casó en Lima, en 1556, con Juana Fuentes, hija de Francisco Fuentes, uno de los primeros conquistadores, y Bárbara de Espinosa, cuyo padre gozó de un rico repartimiento de indios concedido por Pizarro. Desde allí manda a España importantes sumas de dinero, gracias a lo cual pudo atender su hermana Teresa a la fundación del convento de San José, en Ávila. A la muerte de su esposa vuelve a España en agosto de 1575, con tres hijos. Venía enfermo, así que, después de una visita en Sevilla a Teresa de Jesús, compra cerca de Ávila por catorce mil ducados una finca llamada La Serna (Alonso Cortés, 1946: 103-104). Tuvo dos hijos, Francisco de Cepeda, casado en Madrid con una hija de Francisco de Mendoza y Beatriz de Castilla, y Lorenzo de Cepeda, que posee el repartimiento de Quito (María de San José, 1966: 259-260). El 4 de noviembre de 1566 nace en Quito Teresa de Ahumada, hija de Lorenzo, que se convertirá más adelante en monja carmelita con el nombre de Teresa de Jesús (Montalva y Barrientos, 1978: 33; María de San José, 1966: 261).

⁶⁹ Pedro tuvo que acogerse a la generosidad de su hermano Lorenzo e irse a vivir a la Serna con él. Lorenzo contribuyó, además de con los alimentos, a pasarle doscientos reales al año para vestirse. Como no congeniaron, en 1580 Pedro se fue de la casa de Lorenzo, por su propia voluntad. Francisco de Cepeda, el hijo mayor de Lorenzo, otorgó una cédula de obligación en favor de su tío Pedro, en la cual se decidía que, si volvía a Ávila, le daría todo lo necesario para su mantenimiento. Pedro se marchó de allí y vio en Toledo a Teresa de Jesús, que, aunque sabía que tenía parte de culpa en los problemas de convivencia, le apenó la situación de su hermano. Por ese motivo le pide a Lorenzo que Pedro de Ahumada vuelva a Ávila, petición que cumple. En junio de 1580, fallece Lorenzo de Cepeda, y Teresa de Jesús es su testamentaria. Francisco de Cepeda no cumplió las obligaciones de su cédula, así que Pedro de Ahumada le presenta un pleito. Como resultado, la justicia de Ávila le obliga a pagar 150 ducados y 24 fanegas de trigo a Pedro de Ahumada (Alonso de Cortés, 1946: 104-109).

⁷⁰ Según Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), Juan de Ahumada habría fallecido antes de profesar como dominico en Santo Tomás de Ávila (37-38). Según Serís (1956), moriría con unos quince años aproximadamente (375). En Crisógono de Jesús Sacramentado (1936: 20) y Diego de Yepes (1946: 38) se dice que fue con su hermano Antonio, información que me parece errónea.

noviembre de 1536 Teresa recibe el hábito⁷¹. El tres de noviembre de 1537 profesa en la Encarnación (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 61-62, 68; Montalva y Barrientos, 1978: 28)⁷². El monasterio es descrito por fray Luis de León (1991) como "de los principales de aquella ciudad, por su antigüedad y por el mucho número de religiosas que tiene" (116). La rama femenina del Carmelo no era tan antigua como la masculina, ya que, mientras que aquella tomó forma definitiva en 1247, la femenina nace en el siglo XV (Mancini, 1982: 15-16). Las monjas de la Encarnación vivían de acuerdo con la regla mitigada de 1543. Con esta regla mitigada, se creaba una situación de desigualdad social en la que, mientras que unas monjas vivían austeramente, casi sin alimentos, las de más alcurnia podían tener criadas consigo, salir con el permiso de sus superiores a dormir en casa de un familiar o amigo, y recibir frecuentes visitas en el convento (Rossi, 1984: 37). De todos modos, como señala García de la Concha (1982), esto no significa que debamos considerar la Encarnación como un lugar disipado. Es cierto que el excesivo número de monjas creaba situaciones de conflicto y la necesidad de salir a pedir limosna, impidiendo así el debido recogimiento, pero también, dentro del convento, había comunidades devotas (13). La situación económica de los monasterios femeninos era, por lo general, delicada. Si bien, en un primer momento, el centro se comprometía a la manutención de las monjas a cambio de la entrega de la dote, lo cierto es que, por la situación de deudas en que se encontraban en la mayoría de los conventos, la mayoría de las monjas se veían obligadas a tener que acudir a su patrimonio personal, si éste era elevado, o bien a pedir limosna, hacer dulces o labores, cuidar niñas en sus celdas o, incluso, en épocas de mucha penuria económica, volver por largas temporadas a la casa de su familia o de otras amistades (Vigil, 1986: 220).

Teresa de Jesús enferma gravemente. Algunos estudiosos apuntan a que sufría epilepsia (Chicharro, 1999: 88); otros, como Mancini (1982), creen que estamos ante una enfermedad nerviosa⁷³, pero el estudioso señala que la forma de pensar y de actuar de Teresa de Jesús demuestra equilibrio y un buen sentido de la realidad, por lo que habría

⁷¹ En Diego de Yepes (1946) aparece como fecha de toma de hábito el dos de noviembre de 1533 (38).

⁷² Se deduce que entra en las monjas de la Encarnación el dos de noviembre de 1536, basándose en una declaración de 1576, en la que se afirma que entró hace cuarenta años (Allison Peers, 1948: 21; Luis de León, 1991: 117). En cuanto a la fecha exacta en que Teresa entró en el Convento Carmelita de la Encarnación, de Ávila, ha habido considerables diferencias de criterio (Allison Peers, 1948: 21). En María de San José (1966) se dice que con 19 años más o menos toma el hábito (266), es decir, en 1534 o en 1535. En Diego de Yepes (1946) aparece como fecha de toma de hábito el dos de noviembre de 1533 (38).

⁷³ Para una visión desde el punto de vista de la psicología de Teresa de Jesús, puede consultarse Thous Tuset (2015).

de desechar las opiniones reduccionistas que ven en Teresa de Jesús a una mujer desequilibrada (14)⁷⁴. Senra Valera (1983) descarta tajantemente la hipótesis de una afección psicosomática y cree que el diagnóstico correcto es el de una enfermedad orgánica, con alguna repercusión psíquica momentánea. Apunta a que probablemente padeciese una brucelosis o fiebre de Malta, agravada por el tratamiento y que derivó en una neurobrucelosis, enfermedad frecuente en Ávila (1055). Teresa de Jesús señala como causas de su enfermedad las nuevas condiciones de vida, más ascéticas de lo acostumbrado, y, especialmente, la mala alimentación. Ya durante el primer año en el monasterio se encontraba bastante enferma del corazón, con una posible pericarditis o mediastinopericarditis, y se quejaba de continuos desmayos en los que perdía la conciencia, que perfectamente pueden calificarse de lipotimias (Senra Valera, 1983: 1048; Teresa de Jesús, 2006: 4, 5). Como el convento no tenía reglas de severa clausura, su padre pudo hacer gestiones para sacarla de allí en otoño de 1538⁷⁵ y conducirla a una villa llamada Becedas, acompañada de su amiga, Juana Juárez (Allison Peers, 1948: 22; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 69; Montalva y Barrientos, 1978: 28; Teresa de Jesús, 2006: 4, 5). Sale del convento y, durante un primer periodo, está en su propia casa, y luego se marcha al hogar de su medio hermana casada, María de Cepeda. Durante el camino, se encontró con su tío Pedro, que le presta el *Tercer Abecedario Espiritual* (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 25; Luis de León, 1991: 116). Vive en casa de su hermana desde principios del invierno hasta el mediados de abril de 1539, ya que las curas en Becedas no empezaban hasta primavera. Pasa un año cerca de la localidad, donde toma un confesor (Crisógono de Jesús Sacramentado y Steggink, 1968: 72; Teresa de Jesús, 2006: 4, 6). La escritora define su relación con su confesor con estas palabras, no exentas de cierta ironía: “No fue la afección de éste mala, mas de demasiada afección venía a no ser buena” (5, 4). El confesor, que durante siete años había tenido una amante, se obsesiona con Teresa de Ávila, y la abandona posteriormente para centrarse de nuevo en la religión (5, 3-6). Este hecho tuvo que llamar la atención de Teresa de Jesús, porque la

⁷⁴ Así lo pensaba Silverio de Santa Teresa (1915), pero con una afirmación no exenta de misoginia: “Siendo el sexo bello donde al parecer más estragos hacen las enfermedades nerviosas, han hallado en las santas cristianas, y sobre todo, en los éxtasis, raptos y revelaciones de la Virgen de Avila, campo abonado para sus observaciones sensualistas, y no han reparado en comparar estas manifestaciones grandiosas de Dios en su sierva, con las contracciones neurasténicas de cualquiera mujerzuela, presa del ajeno destilado y de lecturas exaltadas, o de una ilusa embaucadora, en cuyos corazones, por lo regular, no levanta llamas el amor divino, sino, lo mismo que en muchas alumbradas de los siglos XVI y XVII, el más desafortado amor sensual” (L).

⁷⁵ Según Crisógono de Jesús Sacramentado (1936), es a principios de invierno de 1537 cuando el padre de Teresa de Jesús se la lleva a Becedas (24).

historia, que queda en mera anécdota, ocupa un espacio considerable en su narración.

En abril de 1539 se somete al tratamiento, consistente en purgas diarias, pero, a los dos meses, su estado físico empeora, ya que la curandera, especialista en enfermedades del intestino, aplica a Teresa de Ávila un método de sanación que no era el más adecuado para su enfermedad. Sus síntomas ahora son dificultad para tragar alimentos sólidos, dolor de corazón, estado febril, astenia, adelgazamiento, una posible polineuritis infecciosa y obnubilación mental. En julio de 1539, vuelve a casa de su padre, y en Ávila los médicos le diagnostican una afección pulmonar. El 15 de agosto de 1539, Teresa pide confesión, y, durante esa misma noche, cae en un prolongado desmayo, posiblemente de carácter cataléptico. Fue dada por muerta; sólo por la insistencia de su padre no fue enterrada viva. En esta última fase de su enfermedad, que duró aproximadamente cuatro días, la escritora padeció un ataque de convulsiones, la inconsciencia total y un coma profundo (Allison Peers, 1948: 23; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 27; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 75, 77-78; María de San José, 1966: 267; Montalva y Barrientos, 1978: 29; Senra Valera, 1983: 1048-1051; Teresa de Jesús, 2006: 5, 7-9). Se puede decir que muere una vez y, al renacer de nuevo, contempla la vida de una forma completamente diferente (Boudot, 1979: 35). Es el tópico —en el sentido más literal y menos peyorativo de la palabra— de la conversión en la vida de santos. Tras el periodo post-comatoso, la escritora adopta la postura de los enfermos de meningitis, sufriendo al mismo tiempo una parálisis muscular total. Retorna al monasterio todavía convaleciente, ya que, durante el año siguiente, siguen las parálisis y los dolores, además de presentarse las cuartanas dobles, unas fiebres ondulantes. Tardará tres años en recuperarse del todo de su enfermedad (Montalva y Barrientos, 1978: 29; Senra Valera, 1983: 1051; Teresa de Jesús, 2006: 6, 1-2). Después de su propia enfermedad, le tocará sufrir la muerte de su padre. Su padre adolece primero de un fuerte dolor de espalda y luego pierde la conciencia. El 26 de diciembre de 1543⁷⁶ muere, agobiado por los numerosos acreedores (Montalva y Barrientos, 1978: 29; Teresa de Jesús, 2006: 7, 14-16). Con su comportamiento derrochador, había endeudado a la familia. Poco a poco va vendiendo su propia hacienda, y más adelante las dotes de su primera y de su segunda esposa (Egido, 1978: 68; Rossi, 1984: 29). Con buen tino, Rossi (1984) define las causas de su comportamiento: tenía la

76 En Alonso Cortés (1946), se dice que Alonso Sánchez de Cepeda, el padre, falleció el 24 de diciembre de 1544 (103). En Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968), el 24 de diciembre de 1543 (94). Según otros estudiosos, el padre fallecería la víspera de Navidad (Allison Peers, 1948: 27; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 30; Egido, 1978: 68)

actitud “de quien quiere hacerse perdonar el haber heredado una gran riqueza poco noblemente acumulada” (29).

Del periodo que transcurre entre los años 1543 hasta 1555 aproximadamente, no sabemos prácticamente nada (Allison Peers, 1948: 29). Desde el punto de vista de Luis de León (1991), el demonio quiso "procurar, pues era muger, que lo fuese ya, enredándola en aficiones y conbersaciones sin orden" (119). Empieza a tener un confesor dominico, en los primeros tiempos de noviciado, en los que todavía su devoción era tibia, el P. Barrón, que le insta a no abandonar la oración (Montalva y Barrientos, 1978: 29; Teresa de Jesús, 2006: 7, 16).

Sufre diversos fenómenos místicos durante los años de 1554 y 1560 (Montalva y Barrientos, 1978: 31). Teresa de Jesús decidió comunicar sus temores sobre estos fenómenos a Gaspar Daza a través de Francisco de Salcedo, caballero abulense conocido por la santa, y también hará sus primeras confidencias a Alonso Álvarez Dávila⁷⁷, emparentado con ella (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 102, 104; Teresa de Jesús, 2006: 23, 6). En palabras de Luis de León, Gaspar Daza era "un clérigo religioso que en aquel lugar entonces florecía en opinión de virtud" (Luis de León, 1991: 122). Francisco de Salcedo encarnaba para ella el ideal del caballero santo (Boudot, 1979: 127), aunque inmediatamente pudo comprobar que la juzgaba con mucha dureza. Ella, sin embargo, lo describe elogiosamente: “Casado, mas de vida tan ejemplar y virtuosa, y de tanta oración y caridad, que en todo él resplandece su bondad y perfección” (Teresa de Jesús, 2006: 23, 6). Estaba emparentado con Teresa porque algunos familiares suyos estaban casados con familiares de ella (23, 7).

De primeras, Gaspar Daza se niega a confesarla. Todo lo que procede de su alma lo considera negativo. Realmente, no conecta con Teresa de Jesús (23, 8-9). Le piden que subraye en un libro los pasajes que más se acerquen a sus sensaciones. Ella coge *La Subida del Monte Sión* y pone en relieve algunos párrafos (23, 12-14). En ese ejemplar, aparecería subrayado, según señales convenidas, los pasajes que se correspondían con sus vivencias (Chicharro, 2006: 66). En la *Vida*, recalca muy bien que sus confidencias a Salcedo no fueron “confesión por ser seglar; más bien di a entender cuán ruin era” (Teresa de Jesús, 2006: 23, 14). Tanto Daza como Salcedo le dan una respuesta, diciendo que a parecer de ambos esas mercedes procedían de un demonio, ya que no casaban con la lista

⁷⁷ En Efrén de la Madre de Dios y Steggink (1968) se dice que "probablemente" (103) fuera Alonso Álvarez Dávila otro de sus confidentes, primo suyo.

de faltas e imperfecciones que ella misma se señalaba, y que debía de ponerse en contacto con la Compañía de Jesús haciendo confesión general y dándoles cuenta de toda su vida (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 105; Luis de León, 1991: 122; Teresa de Jesús, 2006: 23, 10-14). De los jesuitas, que acababan de fundar su orden, en palabras de Luis de León (1991), "decíase de su religiosa vida mucho y del provecho que hacían y de los ejercicios de la oración que tenían" (123). Empieza a redactar, como consecuencia de la sugerencia de sus asesores, según la declaración de la propia escritora, el "discurso de mi vida" (Teresa de Jesús, 2006: 23, 15).

Daza y Salcedo le piden a Diego de Cetina que vaya al convento de la Encarnación. Diego de Cetina sí considera que sus mercedes tienen un origen divino, y conecta mejor con la personalidad de Teresa. Le dice que es espíritu de Dios, y que debía esforzarse en continuar por el camino de la oración, pidiéndole que se resista a los fenómenos místicos. A través de Diego de Cetina, Teresa se pone en contacto con Francisco de Borja⁷⁸, que, al contrario que Cetina, le aconseja que no se resista a las mercedes divinas. Anteriormente Duque de Gandía, viudo a los cuarenta años, Francisco de Borja había decidido renunciar a sus bienes para entrar en la Compañía de Jesús (Allison Peers, 1948: 34; Luis de León, 1991: 124; Teresa de Jesús, 2006: 23, 15-17; 24, 3). A los dos meses de la dirección espiritual de Teresa de Jesús, Diego de Cetina debe marcharse. La partida de su primer confesor jesuita, Diego de Cetina, le hace caer en la desolación a Teresa de Jesús. En el convento de la Encarnación, Teresa conoce a Guiomar de Ulloa. Sintiendo enferma, Guiomar de Ulloa se la trae a su casa (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 111-112; Teresa de Jesús, 2006: 24, 3-4). Guiomar de Ulloa, casada muy joven con Francisco de Ávila, había quedado viuda a los 25 años de edad. Dos de sus hijas estaban en el convento de la Encarnación (Mancini, 1981: 29). Teresa de Jesús procura tomar otro confesor de la Compañía de Jesús⁷⁹, el P. Prádanos⁸⁰, que había llegado a Ávila en mayo de 1555. Este sacerdote la ayuda mucho (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 108-112; Montalva y Barrientos, 1978: 30; Ros García, 2001: XXXIV-XXXV; Teresa de Jesús, 2006: 24, 4-5). En mayo de 1556 Teresa empieza su desposorio místico⁸¹ (Montalva y Barrientos, 1978: 30). Teresa, en casa de Guiomar, tiene

⁷⁸ Vid. Callado Estela (2016b).

⁷⁹ En Burrieza Sánchez (2016), García Mateo (2015), Egido (2015b) y Rodríguez San Pedro Bezares (2015) se explora la relación de Teresa de Jesús con la Compañía de Jesús.

⁸⁰ Según Luis de León (1991), el P. Prádanos desconfiaba de los fenómenos místicos auditivos y nuevas mercedes que empezó a tener Teresa de Jesús (125). Creo que puede haberse confundido con Baltasar Álvarez.

⁸¹ Las fechas no están del todo claras y son variables, según el estudioso. En Martín del Blanco (2014b):

ocasión de ver de nuevo a Francisco de Borja, que de nuevo la tutela. Guiomar y Teresa se llevan al P. Prádanos a Aldea del Palo para cuidar de él, en otoño de 1557 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 115-116; Montalva y Barrientos, 1978: 30). Debe salir de la casa de Guiomar, aunque poco después retornará a ella (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 119).

El P. Prádanos se marcha de Ávila y, en su lugar, lo sustituye Baltasar Álvarez. Daza y Salcedo vuelven a fiscalizar a Teresa de Jesús. Se había formado un grupo de personas que desconfiaba de las mercedes de Teresa de Jesús y les atribuían orígenes malignos: Gaspar Daza, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Hernandálvarez y Alonso Álvarez Dávila. Francisco de Salcedo preside este comité de vigilancia de Teresa de Jesús (Boudot, 1979: 147; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 117-118; Montalva y Barrientos, 1978: 30; Ros García, 2001: XXXIV-XXXV; Teresa de Jesús, 2006: 25, 14). La acusan de querer mostrarse como sabia y enseñar (Teresa de Jesús, 2006: 28, 17). Lo cierto es que parece ser que lo indisponían en contra de la carmelita, y comenzó a decir que los fenómenos místicos eran de procedencia maligna (28, 14-1; 29, 5). En 1559⁸² se desatan las murmuraciones cuando su confesor jesuita, el P. Baltasar Álvarez⁸³, junto con el grupo de asesores, le manda hacer higas y otros gestos irrespetuosos a las visiones que tuviera de Dios. La misma escritora piensa que no estaban guardando debidamente el secreto de confesión (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 119; Teresa de Jesús, 2006: 29, 5; Ros García, 2001: XXXV). Desde su punto de vista, su confesor no era el principal culpable de esta situación. Parece ser que, aunque estando de acuerdo con el grupo que la juzga, Baltasar Álvarez era el único que la trataba bien, al menos si hacemos caso del testimonio de la escritora. También es cierto que afirma que era bastante estricto, aunque Teresa de Jesús consideraba que esta dureza era

403) se señala como fecha de inicio de este fenómeno el año 1562. Este proceso sería gradual, siendo precedido por el noviazgo espiritual, que sirve de preparación para el desposorio místico (403). En Trueman-Dicken (1981), se señala que habría que diferenciar entre el desposorio, donde "se encuentran amante y amado, pero no de la manera más íntima. Se van conociendo uno y otro, a fin de valorar las posibilidades de su relación futura, siquiera sólo se vean raras veces y con gran reserva" (480), y el matrimonio espiritual, donde "el alma está ahora permanente y completamente unida a su Señor, y unida de la más íntima manera. Mientras en el desposorio el contacto era sólo intermitente, ahora es habitual" (482). O, más resumidamente, como afirma Martín del Blanco (2014a), entre el desposorio y el matrimonio espiritual, está la misma "diferencia que existe entre el matrimonio físico de los que todavía no han consumado el matrimonio y el de los que ya han consumado el matrimonio" (105). Aquí estaríamos asistiendo, por tanto, al primer paso en el ascenso espiritual de Teresa de Jesús. El matrimonio espiritual se daría más adelante.

82 Este hecho ocurriría en 1560, según Montalva y Barrientos (1978: 31).

83 Según Efrén de la Madre de Dios y Steggink, este confesor no fue Baltasar Álvarez, sino que podría ser Gonzalo de Aranda, Dionisio Vázquez o P. Hernandálvarez (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 122-123).

beneficiosa (Teresa de Jesús, 2006: 25, 15; 26, 3). En vez de disminuir, los fenómenos místicos de los que disfruta Teresa de Jesús van en aumento (29, 5-8). En agosto de 1560 llega Pedro de Alcántara a Ávila (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 128). Pedro de Alcántara había sido fundador de una rama reformada dentro de la Orden de los franciscanos, en una descalcez que supone un retorno a los orígenes y que, sin duda, sirvió de inspiración a Teresa de Jesús (Diego de Yepes, 1946: 146-147; Graña Cid, 2013: 112). En 1560, Guiomar de Ulloa decidió que, estando fray Pedro de Alcántara, franciscano descalzo, "de grande oración y espíritu, de vida santísima y conocido de todo el reyno" (Luis de León, 1991: 128), en su casa, podría Teresa de Jesús consultarle sus problemas. Logró que el Provincial de la Orden le diese a Teresa de Jesús un permiso de ocho días para estar en su casa, y allí le contó Teresa a Pedro de Alcántara todo lo que sentía. Pedro de Alcántara la tranquiliza y le da la certeza de que los fenómenos místicos que experimenta son de origen divino. Además, le ayuda a superar sus impedimentos para lograr la expresión exacta de sus vivencias (Luis de León, 1991: 128; Montalva y Barrientos, 1978: 31; Steggink, 1986: 49; Teresa de Jesús, 2006: 30, 2-6). Pedro de Alcántara intenta calmar los ánimos de Baltasar Álvarez y de Francisco de Salcedo, que era el que más la agobiaba (Diego de Yepes, 1946: 147; Teresa de Jesús, 2006: 30, 6).

Después de su conocida visión del infierno, en 1560, Teresa de Jesús piensa que debe seguir la regla del Carmelo más estrictamente (Montalva y Barrientos, 1978: 31; Teresa de Jesús, 2006: 32, 1-9). En septiembre de 1560⁸⁴, se reúne en su celda con un grupo de monjas y trata este tema, siendo aquella conversación el germen de la reforma del Carmelo. La idea fue de María Ocampo, sobrina de Teresa de Jesús, por aquel entonces seglar, y que más adelante se convertirá en carmelita descalza con el nombre de María Bautista (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 134; Montalva y Barrientos, 1978: 31). A la celda de Teresa de Jesús acudían, además, Beatriz de Cepeda, otra sobrina de Teresa de Jesús, que junto con Ocampo residía en su celda, Inés de Tapia, prima de Teresa de Jesús, y sus amigas Guiomar de Ulloa y Juana Suárez (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 45; Diego de Yepes, 1946: 161; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 133). Con el apoyo de Guiomar de Ulloa, Teresa de Jesús decide llevar a cabo su fundación de San José, tras una visión que tiene del monasterio fundado, y le escribe una carta a su director espiritual en aquel tiempo, Baltasar Álvarez (Crisógono de

84 En Crisógono de Jesús Sacramentado (1936: 45) se dice que la conversación tendría lugar en el invierno de 1560.

Jesús Sacramentado, 1936: 46; Diego de Yepes, 1946: 161-162; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 135; Teresa de Jesús, 2006: 32, 11-13). Teresa de Jesús proyecta la creación de un convento regido por el principio de la pobreza, pero fundar un monasterio sin rentas implicaba muchos problemas materiales (Rossi, 1984: 75). Como bien resume Vigil (1986): “Las rentas que percibían los conventos procedían, pues, de propiedades rústicas en arrendamiento simple, por un tanto fijo al año, o de propiedades encesadas” (218). El problema económico era mucho mayor en los conventos de monjas que en los de frailes, ya que ellos tenían la posibilidad de hacer una serie de servicios útiles para las ciudades que no les estaba permitido hacer a las monjas por su condición de mujeres; por tanto, recibían más donaciones, por parte de una sociedad a la que le interesaba la rentabilidad de sus labores sociales (Vigil, 1986: 219).

Baltasar Álvarez, sin embargo, no quería oponerse al proyecto, pero no sabía cómo podía ser viable, así que decide que Teresa se lo consulte a su Provincial y, según la respuesta del Provincial, le pondría uno u otro mandato. Doña Guiomar le expone el caso al Provincial de los carmelitas, Ángel de Salazar, y éste les da la licencia en un principio (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 46; Diego de Yepes, 1946: 165; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 135; Luis de León, 1991: 133; Montalva y Barrientos, 1978: 31; Rossi, 1984: 75; Teresa de Jesús, 2006: 32, 11-13). Pedro de Alcántara, al que había escrito contándole lo que iba a hacer, le da su aprobación y le insiste en que debe guiarse por la pobreza (Luis de León, 1991: 133). Pero, se formó tanto alboroto en la ciudad, que se le niega la absolución a Guiomar de Ulloa si seguía avanzando con el proyecto (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 143-144; Diego de Yepes, 1991: 164; Luis de León, 1991: 133-134). Como hubo tanta polémica, Ángel de Salazar decidió cambiar de opinión y, el día anterior de la redacción de las escrituras, le quitó la licencia que anteriormente le había dado (Diego de Yepes, 1946: 165; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 143; Luis de León, 1991: 134; Teresa de Jesús, 2006: 32, 15). Al conocer Baltasar Álvarez el cambio de parecer del Provincial, decide prohibir a Teresa de Jesús seguir avanzando en el asunto de la fundación (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 49).

En el convento de Santo Tomás, llaman al P. Pedro Ibáñez. Pedro Ibáñez era "un padre dominico, presentado en su Orden, y tenido en aquel pueblo en grande proceso de letrado⁸⁵" (Luis de León, 1991: 134). Él dice que les contestará en ocho días, pero que

⁸⁵ Martín del Blanco (2014b) diferencia entre dos tipos de teólogos: los “letrados [...] quienes se dedicaban

tendrán que obedecer lo que diga. Les dice finalmente que sí es posible hacerlo, pero que deben darse mucha prisa en terminarlo (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 47-48; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 137; Montalva y Barrientos, 1978: 31; Teresa de Jesús, 2006: 32, 16-17). Con ayuda del P. Ibáñez, y el apoyo de Pedro de Alcántara, que redacta personalmente los documentos de solicitud, envían los despachos a Roma y compran una casa (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 143). En 1560, escribe la primera cuenta de conciencia, dirigida al P. Ibáñez (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 138; Montalva y Barrientos, 1978: 31). Antes de la *Vida*, Teresa de Jesús escribió varias redacciones parciales del texto que fueron incorporándose al texto definitivo. Estas confesiones generales tenían por objeto poner sus experiencias místicas a examen, para ver si tenían un origen divino o demoníaco (Llamas Martínez, 1978: 206-207; Ros García, 2001: XXXIV-XXXV). Llamas Martínez (1978) divide estas producciones en dos tipos: redacciones en las que predominan temas de carácter histórico o biográfico y otras en las que predominan temas didácticos (206-207). No se conserva casi ninguna de las confesiones, sólo las relaciones primera y segunda (Tomás de la Cruz, 1977: XXI). El P. Ibáñez escribe un Dictamen de 33 puntos, favorable al espíritu de Teresa de Jesús, para presentarlo ante un grupo de doctos (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 139).

Cambian el antiguo rector del convento de la Compañía de Jesús de Ávila, el P. Dionisio Vázquez, por Gaspar de Salazar, el 9 de abril de 1561. Al cambiar de superior, el confesor de Teresa de Jesús adopta mejor disposición, porque su superior le ordena que debía tratarla mejor. Parece que el antiguo Rector de la Compañía de Jesús era quien indisponía a Baltasar Álvarez contra Teresa de Jesús. Gaspar de Salazar decide verla, y se convierte desde entonces en su confesor, apoyando también el proyecto de la reforma. Le aconseja que retome el proyecto en secreto, y consultar al Provincial sólo cuando todo estuviera preparado (Allison Peers, 1948: 51; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 50; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 144-145; Montalva y Barrientos, 1978: 31; Teresa de Jesús, 2006: 33, 7-10). Aun con la desaprobación del Provincial del Carmen, Teresa de Jesús prepara a escondidas su convento. Su hermana, Juana de Ahumada, va

más al estudio sistemático de las letras y ciencias sagradas, los que sistematizaban de algún modo el progreso de los estudios e investigaciones bíblico-teológicas” (388), y los “espirituales [...], que vivían más la Teología desde la práctica de la oración y tenían como primer quehacer la predicación, ser confesores y acompañantes en la vida espiritual de muchos cristianos en general” (388). En medio de esta encrucijada entrará de lleno Teresa de Jesús, que intentará siempre tomar una postura intermedia con respecto a cada una de las dos vertientes.

arreglando la casa como si fuese para ella y su marido, Juan de Ovalle (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 50; Teresa de Jesús, 2006: 33, 11). Pronto dispone de dos dotes de dos sobrinas suyas, Isabel de la Peña y Leonor de Cepeda (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 145).

Mientras se está gestando la nueva casa, en la Navidad de 1561 recibe la orden del Provincial de ir a Toledo, a la casa de Luisa de la Cerda, viuda de Arias Pardo, durante los seis primeros meses de 1562 (Allison Peers, 1948: 52; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 50; Montalva y Barrientos, 1978: 31; Teresa de Jesús, 2006: 34, 1). Luisa de la Cerda no era una noble de poca cuantía y efusiva como Guiomar de Ulloa, sino que pertenecía a una de las casas principales de la Corte española. Por eso, aunque se convierta en su protectora, nunca llegará a superarse del todo la barrera social que las separa (Mancini, 1981: 35). Llega a la casa de Luisa de la Cerda García de Toledo, dominico (Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 34, 6). Teresa de Jesús le habla sobre el convento reformado y García de Toledo le presta su apoyo (Teresa de Jesús, 2006: 34, 7-8, 13, 16-18). También empieza a escribir por mandato del P. García de Toledo⁸⁶ la primera versión del *Libro de la Vida*. Esta idea partió, en realidad, de Francisco de Soto y Salazar, que pertenecía al Santo Oficio y estaba haciendo una visita ordinaria a la ciudad de Ávila. Asustada por sus fenómenos místicos, Teresa de Jesús fue a hablar con él. Salazar le dijo que aquello no era materia del tribunal del Santo Oficio, pero sí que debía de dar cuenta a la Iglesia. Le recomienda poner por escrito toda su vida y enviársela al Maestro Ávila (Diego de Yepes, 1946: 149; Luis de León, 1991: 128-129). Fallece su hermana María de Cepeda, en Castellanos de la Cañada (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 158; Teresa de Jesús, 2006: 34, 20).

La visita Pedro de Alcántara, en la casa, y le dice que no abandone el proyecto de la fundación (Teresa de Jesús, 2006: 35, 5). A Toledo había llegado el mes de marzo María de Jesús, una beata carmelita, que había ingresado en las Carmelitas de Granada, y que traía los despachos de Roma que había conseguido para la fundación de otro monasterio reformado del Carmelo según la regla primitiva, ya que al mismo tiempo que Teresa de Jesús, sin tener noticia de ella, pensaba fundar otro convento reformado. Ella les dice que es posible hacer nueva fundación como las descalzas, aunque sea de un solo monasterio, y le pone de manifiesto a Teresa de Jesús el mandato de pobreza (Rossi, 1984: 75; Teresa

⁸⁶ Según Mancini (1982: 26), Teresa de Jesús escribe la primera versión del *Libro de la Vida* por el mandato del P. Ibáñez.

de Jesús, 2006: 32, 10; 35, 1). María de Jesús llegará también a fundar, el 23 de julio de 1563, el convento de la Imagen, en Alcalá de Henares (Montalva y Barrientos, 1978: 33; Teresa de Jesús, 2006: 36, 27).

En junio de 1562 termina la primera redacción de la *Vida* y sale de Toledo para Ávila (Álvarez, 2011: 40; Montalva y Barrientos, 1978: 32-33). Según el testimonio de fray Luis de León, la primera versión de la *Vida* era "una relación clara y entera, aunque algo breve, que, después de algunos años, la escribió con más distinción, según que anda ésta impresa" (Luis de León, 1991: 129). En julio de 1562 regresa a Ávila, por la elección de nueva priora. El problema estaba en que se iba a elegir a la prelada del convento de la Encarnación, y, si ella salía elegida, no podría salir adelante la fundación. Pensaba que podría ser elegida, hecho que hubiera impedido la fundación de una nueva orden. En Ávila la esperaban el Obispo, Pedro de Alcántara y el privilegio de la fundación de un nuevo convento, solicitado secretamente a Roma. El rescripto, con fecha del 7 de febrero de 1562, otorgaba poder para fundar y edificar un monasterio carmelita debajo de la obediencia del obispo de Ávila (Allison Peers, 1948: 53-54; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 161; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 35, 7-9). Finalmente, el 10 de agosto, María Cimbrón fue elegida priora de la Encarnación (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 167). El permiso se había conseguido gracias a la ayuda de Pedro de Alcántara. Pedro de Alcántara, muy enfermo, le escribió una carta al obispo de Ávila, Álvaro de Mendoza, para que aprobase la fundación de San José sin renta. Los portadores de la carta eran Gaspar Daza y Gonzalo de Aranda. Álvaro de Mendoza se niega a la fundación y parte hacia El Tiemblo. Pedro de Alcántara visita a Álvaro de Mendoza, en El Tiemblo, y logra que el obispo les conceda la licencia. La fundación se hace en secreto. Al estar Ovalle enfermo, Teresa de Jesús podía ausentarse con cierta frecuencia para visitar a su hermana, y así ver cómo evolucionaba la fundación del convento (Allison Peers, 1948: 54; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 50; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 162-165; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Rossi, 1984: 80; Teresa de Jesús, 2006: 36, 2-3).

Teniendo la promesa de la obediencia al Obispo y con el Breve del Papa, se decidió a fundar su convento el 24 de agosto de 1562 (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 51; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 168). La misa fue oficiada por el maestro Daza. Los asistentes fueron Teresa de Jesús, Inés y Ana de Tapia, primas de la fundadora y monjas de la Encarnación, Gonzalo de Aranda, Francisco de Salcedo, Juana de

Ahumada y Juan de Ovalle, y Julián de Ávila (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 51). El 24 de agosto de 1562 se hizo el monasterio oficialmente: toman el hábito cuatro novicias, Antonia de Henao, María de Paz, Úrsula de los Santos y María Dávila, y se pone el Santísimo Sacramento (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 166-167; Mancini, 1982: 16; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 36, 5-6). Se forma gran alboroto en las casas de Ávila y la prelada de la Encarnación manda a llamar a Teresa de Jesús ese mismo día (Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 36, 11). Cuando regresa a la Encarnación, el 25 de agosto de 1562, se desata el escándalo. La nueva priora escucha su relato, y le conmina a que se lo diga a Ángel de Salazar, que la reprende y le dice que debe defenderse delante de todas. Muy inteligentemente, se disculpa delante de las monjas, pero demostrando que no tienen en realidad ningún motivo para imponerle una pena. Ya a solas, el Provincial le dice que, una vez pasada la agitación, le dará la licencia para fundar el convento y que le permitirá trasladarse provisionalmente a San José con algunas de sus compañeras (Allison Peers, 1948: 57-58; Diego de Yepes, 1946: 200-201; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 171; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 36, 12-13).

El 26 de agosto se reúne un Consejo para deliberar lo que debían hacer. Ese mismo día, el corregidor amenaza a las novicias de San José con derribar las puertas, sacarlas a la fuerza y quitar de allí el Santísimo Sacramento, pero ellas se resisten. El 29 de agosto, se reúne de nuevo la junta de la ciudad y comienza el pleito (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 172-173; Montalva y Barrientos, 1978: 32). El 30 de agosto de 1562, en plena reunión, se pone de manifiesto que el convento está fundado no sólo bajo la licencia del obispo, sino también con el mandato de un Breve papal, lo que dificultaría la expulsión de las monjas. La mayoría de las personas que asisten a la Junta se muestran violentamente contrarias a la fundación del convento. En el pleito de Ávila, estaban a favor de Teresa de Jesús el Obispo, el P. Báñez, el maestro Daza, Francisco de Salcedo y Julián de Ávila, aunque se puede decir que el mayor defensor de Teresa de Jesús es el P. Domingo Báñez, que consigue, al menos, que se tenga en cuenta la opinión del Obispo. Por la parte contraria, trabajaba en el Concejo Diego de Villena, a quien el ayuntamiento ayudó dándole dinero para llevar adelante el pleito (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 54; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 173-175). En otra Junta, celebrada probablemente el 31 de agosto, el P. Daza vadea como puede las acusaciones del Consejo, que le echaban en cara haber ayudado a la fundación del monasterio. Se acoge a la

obediencia al Obispo. El Provincial, en privado, apoyaba a Teresa de Jesús, aunque en público no quería mostrarse favorable a la fundación (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 176-177).

El día 4 de septiembre el procurador de la ciudad presenta un interrogatorio de 15 preguntas, y los días 5, 9, y 10 se toma juramento a los testigos que estaban a favor del monasterio. Mientras se produce el pleito, el 19 de octubre de 1562 fallece Pedro de Alcántara. Teresa de Jesús señala en la *Vida* la muerte reciente de Pedro de Alcántara, una de las pocas personas a las que nombra directamente. Describe pormenorizadamente las penitencias a las que se sometió en vida Pedro de Alcántara: ausencia de sueño, escasez de ropa de abrigo, ayuno, mirada siempre baja (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 54; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 177-181; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 27, 16-18).

Continuando con el pleito, como pesaba más la parte de las monjas, querían llegar a un acuerdo, por el cual el convento llegase a tener renta. El pleito se sucede durante meses, hasta que en diciembre de 1562, consigue finalmente la licencia del Provincial y el permiso de trasladarse allí con cuatro monjas, Ana Dávila, Ana Gómez, María Ordóñez e Isabel de la Peña, gracias a la intervención del P. Pedro Ibáñez (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 54; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 177-181; Montalva y Barrientos, 1978: 32; Teresa de Jesús, 2006: 27, 16-18). Todas cambian sus apellidos seculares: Ana Dávila pasa a llamarse Ana de San Juan, Ana Gómez será Ana de los Ángeles, María Ordóñez será María Isabel, Isabel de la Peña será Isabel de San Pablo, y Teresa de Ahumada será Teresa de Jesús (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 183; Rossi, 1984: 79). El cambio de nombre señala la entrega amorosa total a Jesús (Boudot, 1979: 24): Teresa ya no pertenece a sí misma, sino que es propiedad del Otro divino. El cinco de diciembre de 1562 recibe de la Sagrada Penitenciaría el rescripto para vivir sin renta. Comienza a escribir *Camino de Perfección* en 1562 (Montalva y Barrientos, 1978: 32)⁸⁷.

Al poco tiempo, Ana de San Juan, ya anciana, se marchará del monasterio y será sustituida por María de Cepeda, prima de Teresa de Jesús. Más adelante, ingresará María de Ocampo, sobrina de la fundadora, María Dávila, e Isabel Ortega, hasta prácticamente completar el número de monjas que había planeado (Efrén de la Madre de Dios y

87 En Crisógono de Jesús Sacramentado (1936: 54), se dice que el traslado de Teresa de Jesús a San José es a finales de agosto de 1563.

Steggink, 1968: 184-188). Cuando se hacen los oficios del monasterio, las personas del lugar empiezan a dar limosna (Teresa de Jesús, 2006: 36, 24). En 1563, a principios de año, Teresa de Jesús es nombrada priora de San José, al cesar Ana de San Juan (Dávila). El 22 de agosto de 1563, reciben patente del Provincial confirmando el traslado por un año a San José. En este mismo año, 1563, Teresa de Jesús escribe las Constituciones, que no serán aprobadas hasta 1565, y Juan de la Cruz toma el hábito del Carmen en Medina del Campo. El 21 de mayo de 1564 Juan Bautista Rossi es elegido General de la Orden del Carmen. La situación jurídica de Teresa de Jesús no era clara durante aquel tiempo. En realidad, pertenecía a la Encarnación, pero el provincial la había autorizado para estar un año en San José, primero de palabra, y luego otro año, por escrito. Cuando caducó su licencia, le otorgó otra el nuncio Alejandro Crivelli, el 21 de agosto de 1564. Antes de que finalizara la licencia del nuncio obtuvo una bula de Pío IV confirmando todos los rescriptos anteriores y aprobando las Constituciones, con fecha del 17 de julio de 1565, quedando sometida definitivamente a la obediencia del obispo, aunque manteniendo cierta subordinación a la Orden, y ratificando su sumisión al voto de pobreza (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 263; Montalva y Barrientos, 1978: 32-33).

Allí, en el monasterio de San José, es donde Teresa de Jesús termina la segunda versión de la *Vida*, en 1565 (Álvarez, 2011: 40; Montalva y Barrientos, 1978: 33). Se hizo a instancia de los confesores del monasterio de San José (Mancini, 1982: 26). A diferencia de la primera, está dividida en cuarenta capítulos y contiene algunos pasajes nuevos, como el de la fundación del convento de San José (Chicharro, 2006: 66). En la *Vida*, la narración se vuelve presente cuando narra la vida cotidiana del monasterio de San José (Teresa de Jesús, 2006: 36, 24-25). Según Chorpenning (1985), al hablar de la vida del monasterio de San José lo que se pretende es recrear el paraíso, y señalar, de alguna manera, como debería ser el camino ideal de la vida carmelitana (249). Diego de Yepes (1946) describe cómo era la vida cotidiana en el convento:

Tenían particular cuidado de la observancia y regularidad en el coro, y de las demás ceremonias de la Religión; el hablar en los tiempos de silencio era sacrilegio; ejercitábanse todas en los ejercicios de humildad, sin excepción ninguna, y lo que más florecía era la caridad y amor fraternal tan entrañable, que no parecían todas sino una misma (219).

De la *Vida* se desprende que su proyecto inicial, su culmen era conseguir una sola casa de retiro, en la que morar como religiosa durante el resto de su vida. Sin embargo, como señala Egido (1995), el monasterio de San José, que había sido un experimento

local, gracias a su éxito pasa a convertirse en un proyecto mucho más amplio de una reforma completa del Carmelo (XVI-XVII). Otras órdenes, como la de los dominicos y franciscanos ya habían acogido el movimiento de la reforma, pero la de los carmelitas, hasta Teresa de Jesús, no se había hecho efectiva. Entre los carmelitas italianos sí había habido movimientos en ese sentido, liderados por el general de la orden, Rossi (Allison Peers, 1948: 54-55; Mancini, 1982: 16). El uno de junio de 1566 llega al locutorio de San José el P. Alonso Maldonado, misionero franciscano que acababa de regresar de Méjico y que les insistió fervientemente en la necesidad de la conversión de almas (Egido, 1995: XVIII-XIX; Montalva y Barrientos, 1978: 33), hecho que también influirá en la decisión de Teresa de Jesús de seguir fundando monasterios reformados.

El 18 de febrero de 1567 llega a Ávila el P. Rossi, General del Carmen, y visita a Teresa en San José (Montalva y Barrientos, 1978: 34). El P. Rossi le dice que sigue sujeta a la Orden, pero comprende a Teresa de Jesús, y, el 27 de abril de 1567, la autoriza a fundar otros conventos como el de San José bajo su obediencia, con una primera patente, que la facultaba para fundar nuevos monasterios de monjas, aunque todavía no de frailes (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 264-265; Diego de Yepes, 1946: 223; Montalva y Barrientos, 1978: 34). Desde ese momento, las fundaciones se convierten para ella en su principal deber (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 266). El 16 de mayo de 1567, en una nueva patente, el P. Rossi aclara que la licencia excluye Andalucía. El 16 de agosto de 1567 consigue otra patente del P. Rossi permitiendo la fundación de dos conventos de frailes, aunque continúa la exclusión de Andalucía como terreno para las fundaciones (Montalva y Barrientos, 1978: 34).

Toda esta reforma debe entenderse bajo la nueva política de Felipe II, que intentó extraer de la Santa Sede un mandato para que se reformasen según su propia perspectiva todas las órdenes religiosas (Martínez Millán, 1994-1995: 113-115)⁸⁸. Pero la reforma de

⁸⁸ Felipe II lo intentó a través de su embajador en Roma, Francisco de Vargas, en los años 1561 y 1562. La solicitud, presentada cuando se reanudaba el Concilio de Trento, fue denegada por el Papa. Felipe II no se rindió y presentó otra nueva, con distinto embajador, Luis de Requesens. En ella, se pedía al Papa poder para excomulgar a los que se opusieran a la introducción de la observancia o vida reformada en los conventos. De hecho, quería que se rechazara cualquier nueva admisión a las candidatas de los monasterios claustrales. La Corte de Madrid, por su cuenta, ya había iniciado la Reforma de los conventos. En el Concilio de Trento se apoyó una renovación de las órdenes religiosas, manteniendo siempre las reglas características de cada Orden, pero no se aceptaron las pretensiones de Felipe II de convertir todos los claustrales en observantes. En diciembre de 1563 concluyó la reforma de Trento. Se señaló, entre otras disposiciones, la obligación de celebrar cada tres años un Concilio en todas las órdenes. Felipe II nombró a los representantes de los concilios provinciales, algo que produjo un gran disgusto en Roma. Martín de Velasco, ayudado por el secretario Gonzalo Pérez, fue quien llevó a cabo toda esta reforma. Con Pío IV, las relaciones entre el Rey y el Pontífice habían quedado tirantes y casi

los descalzos, surgidas en Roma, se enfrentaba, en cierto modo, a la reforma controlada y adicta al poder que pretendía imponer Felipe II. Solamente supieron aunar normativa eclesiástica y jerarquía los dominicos y agustinos, que fusionaron las ramas conventual y observante bajo un mismo régimen común. El monarca no podía oponerse públicamente a este nuevo tipo de reforma, ya que, en apariencia, este movimiento de la descalcez se ajustaba a sus pretensiones de renovación de la religiosidad. Sin embargo, tanto él como su equipo de gobierno pusieron muchos obstáculos para conceder nuevas licencias a los conventos reformados. Los descalzos buscaron la protección de personas poderosas: en Roma, sus agentes consiguieron ganarse la confianza de Pío V; en Madrid, estuvieron bajo el patronazgo de los nuncios Nicolás Ormaneto (1572-1577) y Felipe Segá (1577-1581), así como de Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila; de la emperatriz María y la princesa Juana de Austria, hijas de Carlos V; y del grupo cortesano de los ebolistas⁸⁹. Todo había comenzado con los franciscanos y la figura de fray Pedro de Alcántara, que en 1554 daría el primer impulso ideológico a la descalcez, constituyendo una nueva provincia siete años más tarde. A partir de fray Pedro de Alcántara —fallecido en 1562— y Teresa de Jesús, numerosas órdenes religiosas tomaron su ejemplo y surgieron recoletos

destruidas. Sin embargo, con el nombramiento de Pío V, un inquisidor y dominico mucho más dado a la reforma eclesiástica, las relaciones fueron mucho más favorables. La serie de breves titulada *In prioribus* y, sobre todo, el breve llamado *Superioribus mensibus* (Roma, 16 de abril de 1567) ayudaron a las pretensiones del Rey. En 1567, la Junta había iniciado una furibunda campaña de renovación de las órdenes religiosas. Algunas órdenes se adaptaron bien, como los "isidros", pero otras se opusieron, como los franciscanos de la Tercera Regla, los Premonstratenses, que Felipe II pretendía integrar dentro de los Jerónimos, y los cartujos. El Papa, en muchos casos, se desdijo de los anteriores poderes que había otorgado a Felipe II, como en el caso de los cartujos (Martínez Millán, 1994-1995: 113-116).

89 Para entender bien la relación de Teresa de Jesús con la nobleza de la época, debemos dar unos apuntes sobre las principales facciones de poder de aquel tiempo. Martínez Millán (1992) certifica la existencia de dos principales grupos de poder adictos a la monarquía de Felipe II, que serían los llamados ebolistas, encabezados por Ruy Gómez de Silva, esposo de Ana de Mendoza, la Princesa de Éboli, y los albistas, representados por el duque de Alba, Fernando Álvarez de Toledo, aunque sobre todo fue liderada por el inquisidor general Fernando de Valdés (137, 168-169). Se ha considerado tradicionalmente que los ebolistas serían partidarios de una religiosidad más abierta a las nuevas corrientes espirituales mientras que los albistas optarían por identificarse con la Contrarreforma (138). El partido ebolista, formado por una élite portuguesa muy cercana a la figura de Felipe II, radicaba su religiosidad principalmente en la Compañía de Jesús (144, 149). Poco a poco fue surgiendo una corriente de oposición a este grupo de poder, que tardó bastante tiempo en definirse, y que se configuró definitivamente con la expulsión del duque de Alba de esta facción y la retirada de Fernando de Valdés (155-156, 161, 168). El grupo albista, durante un buen período de tiempo, no tuvo tanto poder ni alcance como el ebolista, reduciéndose su campo de acción principalmente en el control de la Inquisición, que se dedicó a perseguir a varios simpatizantes del partido ebolista, como a la Compañía de Jesús, a Francisco de Borja, o a Carranza (169-171). Sin embargo, a partir del año 1565, se vislumbra la caída en desgracia del partido ebolista, porque el influjo de Alba y de su familia en Felipe II se hizo más patente a partir de 1563 (180-182). Desde los años 1567 hasta 1573, sin embargo, decreció la influencia del Duque de Alba porque fue enviado como general del ejército a los Países Bajos, dominando durante ese tiempo la administración central el Cardenal Espinosa (183). En 1572 falleció el Cardenal Espinosa, y en 1573 Ruy Gómez de Silva, al mismo tiempo que el Duque de Alba regresaba de los países bajos (196). En la segunda mitad del reinado de Felipe II, ya no se puede hablar de un partido ebolista y otro albista (196-197).

y calzados dentro de la rama masculina de los mercedarios, en la rama femenina y masculina de los trinitarios, y en las ramas femeninas de las órdenes cisterciense, concepcionista y jerónima (2008: 93-95). Teresa de Jesús supo conjugar, al mismo tiempo, su contacto con miembros de la nobleza castellana y con los teólogos más ortodoxos de Salamanca, dominicos en su mayoría, con su espiritualidad más interiorista, que en cierto modo debía haberla alejado, en un principio, de la influencia de estos grupos de poder. Finalmente, la inteligencia de la carmelita hizo que su proyecto de reforma pudiera salir a la luz (2015: 448-460). También hay que señalar que ya había habido varios ejemplos de fundaciones, en el ámbito femenino, dentro de la Orden de Santa Clara, adscrita al franciscanismo, en la orden de San Jerónimo y en la Orden de los Mínimos, fundada por San Francisco de Paula (Graña Cid, 2013: 109-111)

En agosto de 1567, sale Teresa de Jesús cargada de patentes para fundar conventos de monjas (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 56)⁹⁰. Como bien explica Rossi (1984), no podía haber un retroceso estricto a la antigua regla, sino que ésta debía adaptarse a los nuevos tiempos y a la idea que Teresa de Jesús intentaba dar a la reforma (90), siendo una de las cosas que quería cambiar era la desigualdad social existente entre las monjas (97). Los monasterios sin renta tenían una importante ventaja sobre los monasterios con ella, y era una mayor independencia; así no dependían continuamente de los caprichos del fundador o patrocinador del convento. Sin embargo, había que tener cuidado con los monasterios sin renta en un sentido: debían fundarse siempre en ciudades ricas y generosas en limosnas, ya que, si no podrían verse como en la triste situación del convento de la Encarnación, que obligaba a sus monjas a pedir limosna fuera de sus muros para su sostenimiento. Por la pobreza de algunas localidades, no tuvo más remedio que fundar algunos conventos con renta si no quería matar a sus monjas de hambre, como en el caso de Pastrana, Caravaca, Villanueva de la Jara y Malagón (Egido, 1995: XXVIII-XXIX). Desestimó por pobreza las fundaciones en ciudades como Orduña, Ciudad Rodrigo, Evora, Zamora, Aguilar de Campóo, Torrijos, Ciudad Real y Pamplona. Sin embargo, murió sin ver la fundación en Madrid, lugar donde hubiera deseado fundar para estar cerca de la corte, ya que muchos asuntos de la nueva orden dependían más del rey que del Papa (XXXI).

⁹⁰ Puede encontrarse más información sobre las fundaciones y dificultades que pasó Teresa de Jesús en Fernández Frontela (2015); García Cárcel (2016), Gras Casanovas (2016), Madrigal Terrazas (2016), Mundaca Machuca (2016), Robaina Piegas (2017), Sena Medina (2016), y Zuazúa (2016).

La primera ciudad escogida es Medina del Campo, por ser un centro comercial y económico de envergadura, además de un lugar cosmopolita. Sabía que allí podía contar con el apoyo de muchos mercaderes conversos, que optaban por una religiosidad más íntima. Queda inaugurado el 15 de agosto de 1567 (Álvarez Vázquez, 2000: 287; Egido, 1995: XXVI; Montalva y Barrientos, 1978: 34; Rossi, 1984: 111). La fundación de Malagón fue forzada por Luisa de la Cerda, el 11 de abril de 1568 (Álvarez Vázquez, 2000: 287; Egido, 1995: XXVII-XXVIII). Le pide ayuda para confesar a las monjas de Malagón a Tomás Carleval, que vivía en Baeza, hermano de uno de los discípulos de Juan de Ávila, Bernardino Carleval, al que conocía Teresa de Jesús, que había sido arrestado y procesado en la Inquisición en 1551 (Rossi, 1984: 117). Funda el 15 de agosto de 1568 en Valladolid, que era, además de una ciudad bien abastecida, un importante centro cultural (Álvarez Vázquez, 2000: 287; Egido, 1995: XXVII). El 28 de noviembre de 1568 se daba oficialmente comienzo a la Reforma de los frailes, con la fundación del convento masculino de Duruelo. Tres religiosos renunciaban a la regla mitigada: fray Juan de la Cruz, fray Antonio de Jesús y el diácono fray José de Cristo (Álvarez Vázquez, 2000: 287; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 63; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 345).

Otro aspecto fundamental durante este año, fue que la segunda versión de la *Vida* la envió al maestro Ávila, que estaba en Montilla (Córdoba), a través de Luisa de la Cerda, que viajaba hacia las aguas termales de Fuentepiedra, en Antequera, acompañada de unas cartas de recomendación de allegados de Teresa de Jesús, que solicitaban que leyese el documento y diese su opinión (Álvarez, 2011: 42; Chicharro, 2006: 66; Luis de León, 1991: 129). De esa forma, Teresa de Jesús conseguiría introducir el libro "en el circuito del pensamiento de Juan de Ávila estaba desarrollando sobre el tema de la relación con Dios y de la gracia especial que Dios puede otorgar a quien busca su amistad" (Rossi, 1984: 116). Este envío se hace clandestinamente, por la oposición del padre Domingo Báñez a su divulgación (Chicharro, 2006: 66). El día 31 de octubre de 1568 llegará la esperada respuesta de Juan de Ávila, que manifiesta su aprobación (Montalva y Barrientos, 1978: 35). La respuesta de Juan de Ávila le da cierta seguridad en sí misma (Diego de Yepes, 1946: 157)⁹¹.

Volviendo al tema de las fundaciones, el 14 de mayo de 1569 funda el convento

⁹¹ Puede revisarse más información sobre la relación entre Teresa de Jesús y Juan de Ávila en Díaz Lorite (2015), Llamas Vela (2015), González Rodríguez (2016) y Varas García (2016).

de Toledo, que era también un importante centro cultural (Álvarez Vázquez, 2000: 287; Egido, 1995: XXVII). Llama a la portería del convento un emisario de la princesa de Éboli con una carta en la que se pedía una fundación para Pastrana. Viene en un coche, que pretende llevarse a Teresa de Jesús inmediatamente. Teresa de Jesús, en principio, sólo iba a contestar la carta, entregándosela al emisario, pero un confesor la obliga a tomar el coche, tal y como querían los príncipes de Éboli. La acompañan en su viaje hacia Pastrana fray Pedro Muriel y dos monjas, Antonia del Águila e Isabel de San Pablo. Durante el camino, que era por Madrid, se había hospedado en casa de Leonor Mascareñas. Allí conoce a Mariano de San Benito, que andaba en hábito de ermitaño, y a su compañero, fray Juan de la Miseria, al que logra persuadir para que forme parte de la Orden Carmelita. Teresa de Jesús, tras tres meses tratando con la princesa, tiene intención de irse de Pastrana sin fundar, pero Ruy Gómez logra calmar a la Princesa y, finalmente, se hacen dos fundaciones: el 22 de junio de 1569 funda el convento de monjas de Pastrana, y, el 9 de julio el convento de frailes descalzos (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 67-68; Diego de Yepes, 1946: 275; Mediavilla, 2014: 516).

El 26 de agosto de 1569 son nombrados dos Visitadores Apostólicos del Carmen que pertenecían a la Orden de Predicadores: Pedro Fernández, para Castilla, y P. Francisco Vargas, para Andalucía. En 1570 fundan los descalzos un colegio en Alcalá de Henares. Ese mismo año, el 1 de noviembre, Teresa de Jesús funda el convento de Salamanca. Martín Gutiérrez, rector de la Compañía de Jesús en Salamanca, fue quien le insistió para que fundara en aquella ciudad, aunque también es cierto que a ella también le interesaba fundar en la ciudad universitaria por excelencia. Al año siguiente, el 25 de enero de 1571, Teresa de Jesús funda el convento de Alba de Tormes. La fundación de Alba de Tormes le debe mucho a la presencia de su hermana menor, Juana de Ahumada (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 69-70; Egido, 1995: XXVII-XXVIII; Montalva y Barrientos, 1978: 35-37, 40; Rossi, 1984: 138).

El 27 de junio de 1571 el padre Pedro Fernández va al convento de la Encarnación y acuerda llevar allí de priora a Teresa de Jesús para que reformara aquella casa. En realidad, era una maniobra del Provincial, que no quería que Teresa de Jesús fundase más conventos y quería que ella permaneciera realmente en la Encarnación. En julio de 1571, renuncia oficial y públicamente a la regla mitigada, por orden del P. Pedro Fernández, para que el regreso al monasterio de la Encarnación no supusiera una renuncia a la Descalcez. El 6 de octubre de 1571 el padre Pedro Fernández la nombra conventual de

Salamanca, aunque es priora de la Encarnación. De esta manera, el P. Pedro Fernández consigue, al mismo tiempo, contentar al Provincial y hacer que Teresa de Jesús quedara libre de la obediencia al obispo en San José, y de la sujeción a los frailes calzados en la Encarnación (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 441-443, 446; María de San José, 1966: 300; Montalva y Barrientos, 1978: 36).

El 14 de octubre de 1571 toma posesión del priorato de la Encarnación (Montalva y Barrientos, 1978: 36). Se forma “tan grande escándalo y ruido que se hundía el monasterio” (María de San José, 1966: 301). Todas, incluso las más conocidas de Teresa de Jesús, se resistieron a su nombramiento como priora (301). Logra entrar al monasterio con la ayuda del Visitador y con la justicia “para aquietar las grandes voces que daban y resistencia que se hacía” (301). Teresa de Jesús se despista y, en el coro, se sienta donde siempre le correspondía. Se disculpa, se dirige a la silla de la priora y pone una imagen de la Virgen. Encuentra ayuda en monjas que, aunque en un primer momento tomaron la Orden reformada, se habían vuelto más tarde, porque no se encontraban con fuerzas de seguir una regla tan estricta (301-302). Era fundamental, en el convento de la Encarnación “reformado”, tener un confesor que supiera guiar bien a las monjas. Por ese motivo, le pide en 1572 a Juan de la Cruz, que sea capellán y confesor de la Encarnación. Se le habilita un espacio junto con un compañero en un pabellón fuera de los muros del convento (Montalva y Barrientos, 1978: 36; Rossi, 1984: 148-150). El 15 de marzo de 1572 Jerónimo Gracián toma el hábito del Carmen en Pastrana (Montalva y Barrientos, 1978: 35-37, 40).

El 18 de diciembre de 1572 recibe la merced del matrimonio espiritual⁹², señal de haber logrado la máxima perfección (Mancini, 1982: 17; Montalva y Barrientos, 1978: 36). Logra salir de la Encarnación gracias a la intervención de la Duquesa de Alba, que quería que fuese Teresa de Jesús a su castillo, en Alba de Tormes, el 3 de febrero. Había tenido que recurrir para ello al rey, el cual, a su vez se lo había ordenado a la Santa Sede. Pasa por Salamanca, donde visita a las Descalzas, está algunos días en Alba y termina regresando a Ávila. Para ella era algo fundamental, ya que debía revisar el estado de las fundaciones y resolver algunos pequeños problemas que habían sucedido en su ausencia. Más adelante, pudo escaparse otra vez para resolver los inconvenientes de la casa de

⁹² Martín del Blanco (2014a) define el matrimonio espiritual como “la unión de toda la persona humana, unión plena, sin división, continua y permanente. Desaparecen incluso los fenómenos místicos extraordinarios. El alma se queda a solas, en un tú a tú, antesala del cielo, con Dios” (111-112).

Salamanca, pero no logrará salir hasta que, finalmente, consiga la licencia para fundar en Segovia, a principios de 1574 (Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 472-491). No por ello, aunque fuera en la distancia, descuidaba sus funciones como priora (492). En cuanto a la orden masculina, en 1573, el P. Antonio de Jesús, descalzo, es nombrado prior de los calzados en Ávila. Los descalzos fundan en Sevilla, Granada y La Peñuela, todos en Andalucía, con autorización del Visitador Apostólico, pero sin licencia del General de la Orden (Montalva y Barrientos, 1978: 35-37, 40).

El 19 de marzo de 1574, funda un convento en Segovia. La fundación en Segovia se debió principalmente a que la ciudad, además de ser un importante centro cultural, era también el lugar ideal para recoger a las monjas del convento de Pastrana. Las carmelitas no podían soportar más las vejaciones de su fundadora, la princesa de Éboli. Ella se había metido a religiosa tras el fallecimiento de su marido, Ruy Gómez de Silva, el 29 de julio de 1573. Todo ello, unido a la mofa a la que se vio sometida Teresa de Jesús tras la lectura del manuscrito por parte de la princesa de Éboli, precipitó la huida de las monjas de Pastrana. El cierre del convento se produce el 6 y el 7 de abril de 1574 (Álvarez, 2011: 43; Álvarez Vázquez, 2000: 288; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 498-500; Egido, 1995: XXVII-XXVIII; Fuente, 1952a: 3; Llamas Martínez, 1983: 141; Montalva y Barrientos, 1978: 36-37). María de San José (1966) relata con exactitud la precipitada huida de Pastrana:

La princesa se acomodaba tan mal dentro, que fue necesario dar orden de que tornase a salir, y tras de esto se siguió quedar tan descontenta y molestar a las religiosas, que cuando nuestra Santa Madre las mandó salir un día a todas juntas, dejándole en su casa cuanto les había dado, hasta la más mínima cosa (303).

La princesa de Éboli, molesta por la decisión de Teresa de Jesús, pone guardas por los caminos para no dejarlas pasar, pero las monjas carmelitas siguieron adelante (303). Se hace correr el falso rumor de que las monjas huidas de Pastrana iban presas por la Inquisición de Toledo (Llamas Martínez, 1983: 141).

El 13 de junio de 1574 el P. Francisco Vargas nombra a Gracián Vicario provincial y Visitador de los carmelitas de Andalucía. El 3 de agosto de 1574 deroga Gregorio XIII las facultades de los visitadores apostólicos. El 22 de septiembre de 1574 el nuncio Ormaneto designa a Francisco de Vargas, y al P. Gracián, *in solidum*, reformadores del Carmen en Andalucía, y al P. Pedro Fernández, en Castilla. Los Descalzos fundan, con permiso del General, en Almódovar del Campo en 1574 (Montalva y Barrientos, 1978:

35-37, 40).

El 30 de septiembre de 1574 Teresa sale de Segovia y se traslada a Sevilla para terminar su priorato. El 6 de octubre de 1574 Teresa de Jesús cesa en el cargo y vuelve a San José (37). Poco después, en octubre de 1574, el tribunal de Córdoba cursa hacia el Consejo de Madrid una denuncia de autoría desconocida hacia la *Vida*. La denuncia, se había hecho efectiva a finales de septiembre de 1574, a los tribunales de Córdoba y Valladolid, por su doctrina de la oración mental (Álvarez, 2011: 43). Tanto Álvarez (2011: 43), Fuente (1952a: 3), como Llamas Martínez (1983: 41), señalan, sin ninguna duda, que la princesa de Éboli decidió vengarse denunciando la *Vida* a la Inquisición, cerca del mes de abril de 1574 (Álvarez, 2011: 43; Llamas Martínez, 1983: 141; Fuente, 1952a: 3). Llamas Martínez (1983) apunta a que, en aquellos años, Teresa de Ávila fue vigilada y juzgada sin que ella fuera realmente consciente de ello (141).

La noticia de la existencia del manuscrito se había divulgado, y se hacen numerosas copias entre sus allegados. La copia múltiple de manuscritos religiosos en la época era una auténtica moda. Las diferentes copias iban circulando de mano en mano, y muchos lectores los atesoraban como si fuesen auténticas reliquias⁹³ (Álvarez Santaló, 2012: 16). En 1575, el manuscrito es retenido por los inquisidores de Valladolid. El libro pasa de Valladolid a la Suprema de Madrid, haciendo de portador el P. Domingo Báñez, que, velando por los intereses de Teresa de Jesús, se lo entrega al inquisidor Soto y Salazar (Álvarez, 2011: 43-44). El 29 de enero de 1575 el Consejo Supremo de Madrid decide retirar el libro. Se retiraron todas las copias, excepto la de la Duquesa de Alba, por privilegio real (Steggink, 1986: 56). En febrero de 1575, el padre Domingo Báñez, por medio de Francisco de Soto y Salazar, logra hacerse con el ejemplar del libro, y entregará una censura favorable el día 7 de julio de 1575, calmando así los ánimos de los inquisidores (Chicharro, 2006: 71; Llamas Martínez, 1983: 141; Montalva y Barrientos, 1978: 37-38). También pudo intervenir en el examen del libro Hernando del Castillo (Llamas Martínez, 1983: 141).

Por otro lado, surgen una serie de problemas dentro de la propia Orden. La fundación en Beas de Segura se hace el 24 de febrero de 1575 (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 79). Un error le había hecho salir de la

⁹³ También eran tratadas con reverencia las cartas de Teresa de Jesús, como señala Vinatea Recoba (2016). Si quiere ahondarse más en la producción epistolar de Teresa de Jesús, vid. Egido (2016a, 2016b); Escribano Hernández (2015), Garriga Espino (2015a).

licencia del General, y era pensar que Beas de Segura no pertenecía a Andalucía. El error tenía su razón de ser, ya que Beas de Segura, en cuanto a los pleitos seculares, pertenecía a las Chancillerías de Castilla, pero, en cuestiones de religión, era territorio de Andalucía, circunstancia esta última desconocida para Teresa de Jesús (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 81; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, 1968: 539). Ese mismo día, el día de San Matías⁹⁴, estando Teresa de Jesús en Beas y con intención de fundar en Caravaca, se encuentra con Jerónimo Gracián. Gracián y el padre Mariano instan a Teresa de Jesús a que vaya a Sevilla y funde allí (Egido, 1995: XXVII-XXVIII; María de San José, 1966: 310-311). El 18 de mayo salen de Beas seis monjas y los tres que las habían acompañado desde Malagón: Julián de Ávila, Antonio Gaitán y Gregorio Nacienceno (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 81-82). La fundación de Sevilla está llena de dificultades⁹⁵, pero finalmente logra llevarla a cabo el 29 de mayo de 1575 (Álvarez Vázquez, 2000: 288; María de San José, 1966: 312-350). El 12 de agosto de 1575 llegan a Sánlucar los hermanos de Teresa de Jesús (Montalva y Barrientos, 1978: 37-38). Se puede decir que Lorenzo de Cepeda es fundador de la casa de Sevilla, porque, de regreso de Perú con sus tres hijos, es el que financia tanto la primera casa, prestándoles dinero y ofreciéndose como fiador, como el acomodo del segundo alquiler de la casa de Sevilla (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 84-85; María de San José, 1966: 260). El 21 de noviembre de 1575 el P. Gracián presenta sus patentes de visitador apostólico en el Carmen de Sevilla, y se alborotan los frailes (Montalva y Barrientos, 1978: 38). Además, surgen los problemas con una novicia, María del Corro. María del Corro gozaba de una buena fama de santidad en Sevilla, y decidió ingresar en la fundación de Sevilla, movida tal vez por el prestigio creciente del que gozaba Teresa de Jesús. Sin embargo, una vez dentro, se vio que no tenía verdadera vocación. Teresa de Jesús la retuvo unos meses más allí, a ver si mejoraba su conducta. Sin embargo, no tuvo más remedio que expulsarla en noviembre de 1575. Con ayuda de un clérigo, María del Corro acusó a Teresa de Jesús y a Jerónimo Gracián, entre otras cosas, de alumbrados, en diciembre de 1575 (Llamas Martínez, 1983: 142; María de San José, 1966: 186; Montalva y Barrientos, 1978: 37-38; Ros García, 2001: XLI). Por otro lado, el padre General estaba muy molesto porque

94 Tradicionalmente, el 24 de febrero. De ahí viene el dicho popular de "Por San Matías, tan largas son las noches como los días" (Correas Martínez y Gargallo Gil, 2003: 85). Según este dato, el encuentro coincidiría con el día de la fundación de Beas. Sin embargo, esta fecha no coincide con los datos de Montalva y Barrientos (1978), que señalan que el encuentro se produce entre abril y mayo de 1575 (37).

95 Como este tema, aunque afecta a Teresa de Jesús directamente, es sobre todo una parte importante de la vida de María de San José, se trata con más atención este tema en el capítulo del presente trabajo dedicado a María de San José. Vid infra.

Teresa de Jesús hubiera fundado en Andalucía, y desde aquel día la contradice (María de San José, 1966: 311). A finales de 1575, en el capítulo de Plasencia al que no asiste ningún descalzo, se decide que deben suprimirse inmediatamente todas las fundaciones hechas en Andalucía y que Teresa de Jesús debe quedar recluida en Castilla. La escritora queda confinada en Toledo (García de la Concha, 1982: 16; Montalva y Barrientos, 1978: 35-37, 40). Jerónimo Gracián consigue aplazar la orden (Mediavilla, 2014: 517).

Teresa de Jesús continuará, de todos modos, con las fundaciones. El 1 de enero de 1576, habiendo enviado desde Sevilla cartas e instrucciones, funda Teresa de Jesús en Caravaca indirectamente a través de Ana de San Alberto (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Egido, 1995: XXVII-XXVIII; María de San José, 1966: 304; Montalva y Barrientos, 1978: 37-38). El 23 de enero de 1576 examinan el espíritu de Teresa de Jesús en la Inquisición, los PP. Rodrigo Álvarez y Enrique Enríquez (Llamas Martínez, 1983: 142; María de San José, 1966: 186; Montalva y Barrientos, 1978: 37-38; Ros García, 2001: XLI). Las acusaciones que sufrió Teresa de Jesús fueron las siguientes, como bien resume Llamas Martínez (1972):

Se la acusaba principalmente de tener un espíritu visionario, de ejercer un entrometimiento ilegítimo en la conciencia y en la vida interior de sus monjas, que coartaba su libertad; sobre todo, de propalar y difundir falsas doctrinas sobre la oración mental, aprendidas en los libros de famosos herejes, o alumbrados. Todo esto se consideraba como fruto de un espíritu regido por el demonio, irradiación de un iluminismo espiritual que podía emponzoñar la vida espiritual de las religiosas por ella gobernadas (1).

Uno de los motivos por los que había escrito su *Vida* fue para eliminar sospechas por parte de la Inquisición de iluminismo (228), aunque consiguió el efecto contrario. La *Vida* fue guardada en las arcas inquisitoriales, de forma no demasiado estricta, ya que se seguía leyendo y se permitió seguir transcribiéndola por copias ya existentes (1983: 142). Mancini (1981: 44) cree que el iluminismo era una palabra genérica para designar a todos aquellos que eran sospechosos de alguna herejía o rebelión contra la jerarquía eclesiástica y las formas de religiosidad establecidas⁹⁶. Una vez hecho obispo el inquisidor Quiroga, en 1577, Teresa, junto con el Padre Jerónimo Gracián intenta recuperar en Toledo el

⁹⁶ Simplificando la complejidad de la religiosidad del siglo XVI, que hemos esbozado anteriormente, podemos decir que esa lucha de poder entre las facciones "ebolista" y "albista" se manifestó en dos vertientes teológicas: una más "intelectual" y otra de tipo "místico". La religiosidad más "mística" se enfrentó, en cierto modo, a los límites que quería imponer una religiosidad más "intelectual". Los "místicos" se mostraron más inclinados que los "intelectuales" a aceptar la escritura de libros de espiritualidad en romance, la oración mental y el estadio contemplativo (Martínez Millán, 1992: 158). A partir de 1554, las dos facciones enfrentadas lucharán por formar parte de los Consejos del Rey (160). La implantación de una ideología ortodoxa y estricta se hizo a través de la visita y reforma de los estudios universitarios y de la elaboración de Catálogos de libros prohibidos (1994-1995: 118).

manuscrito, pero no se lo permiten. Gaspar de Quiroga conocía a Teresa de Jesús, ya que había ingresado una de sus hijas en el Carmelo Descalzo de Medina (Álvarez, 2011: 44). Jerónimo Gracián lo da por perdido y le sugiere a Teresa de Jesús que lo reescriba sin referencias autobiográficas: de ahí nacen las *Moradas o El castillo interior*. La orden de Gracián empezaría el 28 de mayo de 1577 (Álvarez, 2011: 45; Montalva y Barrientos, 1978: 38).

El 27 de julio de 1577 Teresa logra pasar el convento de San José de la jurisdicción del obispo a la jurisdicción de la orden (Montalva y Barrientos, 1978: 38). El 3 de diciembre de 1577, los calzados apresan a Juan de la Cruz y a su compañero, Germán de San Matías. En cuanto tuvo noticias del encarcelamiento de Juan de la Cruz, el cuatro de diciembre, Teresa escribe una carta a Felipe II pidiendo justicia (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 95; Montalva y Barrientos, 1978: 38-39). El 24 de diciembre de 1577, Teresa de Jesús se rompe el brazo izquierdo en las escaleras de San José de Ávila (Ana de San Bartolomé, 1981: 300; Montalva y Barrientos, 1978: 38-39; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 534). En mayo de 1578 una curandera de Medina ajusta el brazo roto de Teresa de Jesús (Montalva y Barrientos, 1978: 39, 41).

El 23 de julio de 1578 el nuncio Segá da el contrabreve quitándole a Gracián sus facultades de Visitador apostólico. El 9 de agosto de 1578 el Consejo Real prohíbe a los Descalzos que obedezcan al nuncio Segá. El 17 y 18 de agosto de 1578 Juan de la Cruz se escapa de la cárcel de Toledo. El 9 de octubre de 1578 se produce el segundo capítulo de los descalzos en Almodóvar, contra el parecer de Teresa de Jesús. Es elegido superior el P. Antonio de Jesús (Montalva y Barrientos, 1978: 39). El 16 de octubre de 1578, el nuncio Segá anula las decisiones del capítulo de Almodóvar y pone a los Descalzos bajo la autoridad de los provinciales calzados (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 100; Montalva y Barrientos, 1978: 39). El 4 de noviembre de 1578 muere el P. Rossi. El 20 de diciembre de 1578 el nuncio Segá y los cuatro jueces designados para esa tarea sentencian a Gracián a la cárcel, escogiendo como lugar el colegio de Alcalá. El 1 de abril de 1579, el nuncio y los acompañados destituyen a los provinciales calzados y nombran vicario general de los descalzos al P. Ángel de Salazar (Montalva y Barrientos, 1978: 39). También en ese año, el Duque de Alba y su hijo son desterrados por un año en Uceda por orden de Felipe II. El Duque de Alba solicita entonces a los inquisidores la copia del manuscrito de la *Vida* que tenía su esposa. Jerónimo Gracián se la llevará personalmente. El Duque la lee hasta que se le suspende la pena porque ha de batallar en la guerra

hispano-lusa (Álvarez, 2011: 45).

El 28 de enero de 1580 el P. Ángel Salazar envía patente a Teresa para fundar en Villanueva de la Jara (Montalva y Barrientos, 1978: 41), fundación que se efectuará el 21 de febrero de 1580⁹⁷. La fundación de Villanueva de Jara fue impulsada por un grupo de frailes mortificados. Con la fundación de Villanueva de la Jara estuvo sometida a un importante número de persecuciones (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Egido, 1995: XXVII-XXVIII; María de San José, 1966: 304). El 18 de marzo de 1580 Teresa se lastima de nuevo el brazo izquierdo. El 31 de marzo de 1580 Teresa enferma gravemente de perlesía, es decir, de parálisis, y de corazón (Montalva y Barrientos, 1978: 39, 41). La perlesía es descrita por algunos médicos como un Parkinson incipiente (Sánchez Hernández, 2015: 239). Lo cierto es que nunca se recuperó del todo de su enfermedad de juventud, y a lo largo de su vida sufrirá las secuelas, agravadas por la vejez (Senra Valera, 1983: 1051). Ana de San Bartolomé atiende personalmente a Teresa de Jesús durante los "cinco y seys años postreros de su vida" (Ana de San Bartolomé, 1981: 447), es decir, aproximadamente entre 1577 y 1582 haciendo tanto de enfermera como de secretaria para la numerosa correspondencia que debía atender (Ana de San Bartolomé, 1981: 447; Donahue, 2008: 7).

El 5 de mayo de 1580 Gracián recupera sus facultades de Provincial. El 22 de junio sale el Breve "Pia consideratione", en el que se ordena la separación de provincia de los descalzos. El 26 de junio de 1580 había muerto Lorenzo de Cepeda, y, unas semanas después, el 8 de agosto de ese mismo año, empeora el estado de salud de Teresa de Ávila (Montalva y Barrientos, 1978: 41). Eso no le impedirá fundar el 29 de diciembre de 1580 en Palencia (Álvarez Vázquez, 2000: 288). Asimismo, en 1580, el inquisidor mayor Gaspar de Quiroga dio su visto bueno a la *Vida*, lo que suponía casi una aprobación. Santa Teresa quería pedirle el original, pero el padre Gracián le ordenó que no lo hiciera: era demasiado arriesgado (Ros García, 2001: XLII). En 1580, Diego de Yanguas y Gracián examinan las *Moradas* en el locutorio de Segovia ante Teresa (Montalva y Barrientos, 1978: 41). En 1581, la Suprema de Madrid le presta momentáneamente el manuscrito de la *Vida* a Teresa de Jesús para que haga una copia. Teresita, su sobrina, es la encargada de efectuar la tarea (Álvarez, 2011: 45).

El 3 de marzo de 1581 se organiza el capítulo de Alcalá, y, al día siguiente,

97 En Crisógono de Jesús Sacramentado (1936) se dice que Teresa de Jesús fundó en Villanueva de la Jara el 25 de febrero (102).

Jerónimo Gracián es elegido Provincial de los descalzos (Montalva y Barrientos, 1978: 41). El 14 de junio de 1581 Teresa de Jesús funda en Soria (Álvarez Vázquez, 2000: 288). El 28 de noviembre de 1581 llega Juan de la Cruz, con la intención de llevarse a Teresa de Jesús para Granada, pero el 29 de noviembre partirá solo. El 20 de enero de 1582, funda en Granada, de manera indirecta, a través de Ana de Jesús y San Juan de la Cruz (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Egido, 1995: XXVII-XXVIII; Montalva y Barrientos, 1978: 41-42). El dos de enero de 1582 sale Teresa de Ávila, acompañada del P. Gracián, para fundar en Burgos y el 19 de abril de 1582 efectúa la que será su última fundación, ciudad que tal vez Teresa sobreestimó en cuanto a riqueza (Álvarez Vázquez, 2000: 288; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 108; Egido, 1995: XXVI; Montalva y Barrientos, 1978: 42).

El 26 de junio de 1582 se marcha de Burgos, con la intención de volver a Ávila (Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 109). Sin embargo, por mandato de su Vicario Provincial, Antonio de Jesús, a Teresa de Jesús se le ordena viajar hasta Alba de Tormes. Venía muy cansada, y, después de ocho días con la salud cambiante, el 29 de septiembre de 1582 se acuesta para no levantarse más, anunciando a todos los presentes que su muerte es inminente. El 3 de octubre de 1582 confiesa y recibe los últimos sacramentos y muere el 4 de octubre a las 9 de la noche de 1582, víspera de San Francisco, en brazos de Ana de San Bartolomé (Ana de San Bartolomé, 1981: 308, 448; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1936: 114; Diego de Yepes, 1946: 379-380; María de San José, 1966: 306; Montalva y Barrientos, 1978: 42). Se aplica la reforma de Gregorio XII del calendario, convirtiéndose el cuatro de octubre en el quince de octubre (Bertini, 1985: 49; Montalva y Barrientos, 1978: 42). Siguiendo la costumbre de la época, todo los que pudieron acceder al cuerpo de Teresa de Jesús se repartieron sus vestiduras e incluso partes de él (Diego de Yepes, 1946: 358-359).

Teresa de Jesús murió sin haber podido recuperar el manuscrito original de la *Vida* (Álvarez, 2011: 45; Ros García, 2001: XLII). Durante los años 1575 a 1586, el libro estará en poder de la Inquisición (Álvarez, 2011: 43). En 1588⁹⁸ se publican, por primera vez, los libros de Teresa de Jesús. Aquello provocó muchas lecturas positivas que ayudaron al proceso de beatificación, pero también delaciones por parte de determinados religiosos que acusaban a sus libros de ser peligrosos espiritualmente (Rodríguez, 1972: 43). Entre ellas, podemos encontrar la del dominico Alonso de la Fuente, inquisidor de Llerena, que

⁹⁸ Vid. infra.

escribió un total de cinco memoriales a Madrid. Entre las diversas acusaciones, se culpa a Teresa de Jesús de desterrar la oración vocal en favor de la oración mental y de difundir la idea de la pura pasividad que debe tener el alma ante Dios (43-51). Con similares argumentos, tenemos las delaciones de Antonio de Sosa (agustino), Juan de Orellana, Juan de Lorenzana, Francisco de Pisa, Alonso de la Fuente (55-51). Fray Luis de León escribe su apología, fechada probablemente en 1589, en la que defiende a Teresa de Jesús de las tres acusaciones principales: la enseñanza de la unión mística, la poca claridad de algunos pasajes de las obras y la narración indebida de revelaciones. Para su defensa, argumenta que es necesaria la enseñanza de la unión mística; que no es necesario entender todos los pasajes de sus textos, siendo la mayoría bastante claros; y que es positivo que se expongan sus fenómenos místicos, porque así aparecen desde la Sagrada Escritura, y que no llevan hacia ningún mal deseo por parte de las posibles lectoras (57-58). También salieron en su defensa, con idénticas razones, Tomás de Jesús (carmelita descalzo), Antonio de Quevedo (agustino), Diego de Yepes, confesor de Felipe II, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, con el *Dilucidario del verdadero espíritu*, y otros como Ribera, D. Bañez, A. Possevino, T. Bosio y de Juan de Jesús María (58-63). Todas estas apologías de las obras de Teresa de Jesús fueron contribuyendo a eliminar toda la crítica que pudiera haber en torno a los libros de la escritora. Surgieron numerosos lectores de diversos estamentos sociales, entre los que destacan las comunidades religiosas (66).

En las diversas cartas enviadas a Roma para el proceso de beatificación, se suelen aludir los siguientes argumentos a su favor: la aprobación de su espíritu por diversos sacerdotes bien situados, su papel como reformadora del Carmelo, sus libros espirituales, los dones y gracias que recibió en vida y los milagros realizados tras su muerte por su intercesión (105-110). La beatificación se hizo el 24 de abril de 1614 por Paulo V, después de unos Procesos, que consistían básicamente en declaraciones de los testigos que habían conocido a Teresa de Jesús. En estos procesos, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios habría tenido un papel fundamental con sus negociaciones en Roma (Martín del Blanco, 2014a: 70; Silverio de Santa Teresa, 1934: XXVI). Se celebraron fiestas de beatificación⁹⁹ de Teresa de Jesús, acompañadas de diversos certámenes literarios y poesías para la ocasión (Rodríguez, 1972: 113). Felipe III, en una misiva enviada el 4 de agosto de 1618,

⁹⁹ En Azanza (2016) se hace un estudio bastante completo de las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús. En Cruz Casado (2015), se sitúa en Córdoba y Escartí (2016) se centra en la ciudad de Valencia. Gil Meana (2015) habla de los festejos que se hicieron en la ciudad de Sevilla en 1672 en honor a Teresa de Jesús.

manda celebrar el cinco¹⁰⁰ de octubre el patronato de Teresa de Jesús, a lo que se opusieron argumentando que no estaba todavía canonizada (130-131). La canonización se efectuó el 12 de marzo de 1622 por Gregorio XV (Martín del Blanco, 2014a: 70; Silverio de Santa Teresa, 1934: XXVII). La triple canonización de de 1622, de Teresa de Jesús, Ignacio de Loyola y Francisco Javier, dio lugar a numerosas actividades, entre ellas, certámenes poéticos, representaciones de comedias, justas caballerescas y corridas de toros (Vigil, 1986: 162). Tras la canonización de Teresa de Jesús en 1622, Felipe IV propone de nuevo a las Cortes el patronato teresiano. Después de la comunicación de Felipe IV en septiembre de 1627, surgen numerosas oposiciones, sobre todo de parte de la Iglesia compostelana y de Francisco de Quevedo (Rodríguez, 1972: 132-133, 135). Entre los principales defensores tendríamos a Cristóbal de Lobera, obispo de Córdoba; el P. Pedro de la Madre de Dios; y Melgar (133-134). El 18 de septiembre de 1665, por Pablo VI, fue nombrada en un breve patrona de los escritores españoles, y el 27 de septiembre de 1970 fue la primera mujer en ser reconocida como Doctora de la Iglesia (Martín del Blanco, 2014a: 70, 2014b: 424; Martín del Blanco, 2014b: 423).

Es indiscutible que, ya desde una fecha muy temprana, Teresa de Jesús formaba parte de los santos canónicos, circunstancia que obligaba, de alguna forma, a adaptar e introducir su biografía y su escritura dentro de unos moldes muy estrechos. Prueba de ello es su inclusión dentro del teatro barroco, como señala Marín (1983). De hecho, aparece representada plenamente al menos en cuatro obras: *La Madre Teresa de Jesús y Vida y muerte de Teresa de Jesús*, de Lope de Vega; *Santa Teresa de Jesús*, de Juan Bautista Diamante; y *A cuál mejor, confesada y confesor*, de José de Cañizares (699)¹⁰¹. La mayoría de los dramaturgos no se detenían en seguir todos y cada uno de los detalles de su vida, sino que se conformaban con intentar reflejar su espíritu. Al mismo tiempo, como la vida de Teresa de Jesús fue relativamente tranquila para los cánones del teatro de la época, muchas veces se añadieron episodios que no formaban realmente parte de su vida y, al mismo tiempo, se exageró el combate espiritual de Teresa de Jesús contra el mal (702,705). La figura de Teresa de Jesús será siempre utilizada a lo largo de la historia de la literatura, como puede verse, por ejemplo, en *La Regenta*, donde sirve para construir un personaje completamente diferente, Ana Ozores, tal como ponen de manifiesto

100En un principio, la fiesta de Teresa de Jesús se celebraba el 5 de octubre, pero por mandato de Urbano VII, en 1629, pasó a celebrarse el día 15 de ese mismo mes (Rodríguez, 1972: 125).

101 Sobre cómo aparecía Teresa de Jesús en el teatro de la época, también es interesante el trabajo de Rice (2016).

Navarro Durán (2015b: 3-6) y García Sánchez (2016: 95). Es indudable la presencia de Teresa de Jesús a lo largo de la historia de la literatura y de la cultura, tanto como escritora como personaje digno de ser ficcionalizado¹⁰².

2.2. Historia del Libro de la Vida

2.2.1. Manuscrito y ediciones anteriores al siglo XX

San Juan de la Cruz ya había propuesto en 1584 editar las obras completas de Teresa de Ávila, aunque quien materializa ese deseo es Ana de Jesús, gracias a sus contactos con la Inquisición (Álvarez, 2011: 46; Chicharro, 2006: 72; Steggink, 1986: 58). Ana de Jesús conversa con la emperatriz María de Austria, viuda de Maximiliano II y residente en Madrid. Ambas logran recuperar el manuscrito, y la *Vida* deja de estar arrestado por la Inquisición (Álvarez, 2011: 46). El manuscrito, que contiene los originales de Teresa de Jesús de la *Vida*, *Camino de Perfección*, las *Fundaciones* y la *Visita de Descalzas*, está situado al principio en Salamanca por la edición de fray Luis y se incorpora en 1592 a la biblioteca del Monasterio de El Escorial, por deseo de Felipe II, que atendió al ruego de su hermana la emperatriz María (Álvarez, 2011: 47; Ros García, 2001: XLIV; Steggink, 1986: 58)¹⁰³. Se conservan los originales de Teresa de Jesús junto con un manuscrito de San Juan Crisóstomo (Chicharro, 2006: 72). Según nos lo describe Fuente (1952a: 5), contiene 201 hojas “dobles”, seis en blanco al principio, y está escrito de forma limpia y ordenada, casi sin ningún error o tachadura; su cubierta está hecha en terciopelo carmesí y la configuración del papel parece señalar que procede de Valladolid o Salamanca. El original autógrafo carecía de título, nombre, fecha y lugar de composición. Por tanto, el título no fue puesto por la escritora, sino que le fue dado posteriormente, por el bibliotecario del Escorial, José de Sigüenza, y por su editor, Fray Luis de León, ajustándose a la tónica de muchas otras obras de la época, denominándolo “La Vida de la madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escrita por ella misma por mandato de su confesor, a quien lo envía y dirige” (Álvarez, 2011: 36).

¹⁰² Se pueden establecer muchas concomitancias con otras obras literarias. En Alabrús (2016), se estudia su relación con otras religiosas del barroco. Correa Ramón (2016) señala la influencia de Teresa de Jesús en el llamado “fin de siglo”. García Ruiz (2016) explora la influencia de esta escritora en el dramaturgo Eduardo Marquina. Tell y Lombana (2016) habla de la conexión, algo más cuestionable, entre Kafka y Teresa de Jesús. Iglesias Redondo y Puig Guisado (2015) estudian la posible influencia de Teresa de Jesús en Delmira Agustini, teniendo en cuenta que “su contexto sociocultural las aleja” (840). Sigüenza Martín (2015) estudia la creación de figuras de cera de Teresa de Jesús para medallones o escaparates (704) y Lorite Cruz (2015) analiza las representaciones pictóricas en fresco de Teresa de Jesús en Jaén (628). T. Díaz Díaz (2015) y Monzó (2015) señalan la influencia de la figura de Teresa de Jesús en el cine. Pérez González (2016) ha estudiado la presencia de Teresa de Jesús en los medios electrónicos.

¹⁰³ Se puede encontrar más información sobre los autógrafos en Martín del Blanco (2015b).

Fray Luis de León se encarga de la edición de la obra basándose directamente en el original. Sale a la luz en 1588, en la imprenta de Guillermo Foquel, situada en Salamanca¹⁰⁴. La primera edición de fray Luis de León se hizo lo más ajustada posible al manuscrito original, sin hacer caso de las modificaciones de otros teólogos, que cambiaron el sentido de muchas frases. Sin embargo, a pesar de sus buenas intenciones, la edición tiene algunas omisiones y cambios de sentido y errores en la puntuación (Chicharro, 2006: 93; Silverio de Santa Teresa, 1915: LXXXVII). Luis de León prologó la edición con una carta suya escrita a las religiosas carmelitas, en la que defiende el valor doctrinal de los textos. En Barcelona, en la casa de Jaime Cendrath, se publica una edición pirata en 1588¹⁰⁵. En 1589 se vuelve a hacer otra edición por el propio fray Luis de León, en la misma imprenta de Guillermo Foquel. La segunda edición de fray Luis era prácticamente igual que la primera, excepto por algunas notas y porque estaba hecha en un único volumen de 8ª. Se cuentan, en dieciséis meses, tres ediciones, un gran éxito para la época (Álvarez, 2011: 47; Ros García, 2001: XLIII; Silverio de Santa Teresa, 1915: XC).

Tenemos en 1591, de Ángel Tabano, la primera edición individual de la *Vida de Teresa de Jesús* (Diego Sánchez, 2008: 91-92; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 42-43; Sánchez García, 2007: 80)¹⁰⁶. De las obras completas de Teresa de Jesús, tenemos una edición por Juan Flamenco¹⁰⁷, en 1597 (Diego Sánchez, 2008: 82; Silverio de Santa Teresa, 1915: XC). En Nápoles, en 1604, existe otra edición de las obras completas¹⁰⁸ por Constantín Vidal (Silverio de Santa Teresa, 1915: XC). Sigue la edición

¹⁰⁴ *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera Regla*. Salamanca: Guillermo Foquel, 1588. Tres partes en un volumen. Edición príncipe editada por Fray Luis de León que incluye la Vida, las Relaciones, el Camino de Perfección y las Moradas. 2ª edición en Salamanca: Guillermo Foquel, 1589.

¹⁰⁵ *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla*. Barcelona: Jaime Cendrath, 1588. Tres partes en un volumen (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 36).

¹⁰⁶ *Libro primero de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles descalços de la primera regla, con un tratado de su vida, llamamiento y aprovechamiento, como algunas cosas de oración*. Zaragoza: Angelo Tabano, 1591 (Diego Sánchez, 2008: 91-92; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 42-43). En Silverio de Santa Teresa (1915), aparece como fecha de la edición 1592 (XC).

¹⁰⁷ *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalços de la primitiva regla*. Madrid: Juan Flamenco, edición por la Imprenta Real, 1597 (Diego Sánchez, 2008: 82; Silverio de Santa Teresa, 1915: XC). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951) se señala como fecha de la edición 1601-1602 (36).

¹⁰⁸ *Los libros de la B. Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frayles Carmelitas Descalços de la primitiva Regla. Que contienen un tratado de su Vida, llamamiento y aprovechamiento con algunas cosas de oración. Otro tratado del Camino de Perfección, juntamente con unas reglas y avisos. Otro que intitula Castillo Spiritual, o las Moradas, con unas Exclamaciones, o Meditaciones Spirituales... Tres partes en un volumen*. Nápoles: Constantín Vidal, 1604 (Diego Sánchez, 2008: 82-

príncipe, pero introduce algunas modificaciones, como la inclusión, por primera vez en las ediciones españolas, en su título, del grado "Beata" delante de Teresa de Jesús (Sánchez García, 2007: 79-80). En Barcelona, en casa de los hermanos Anglada¹⁰⁹, existe una edición en 1606 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37). En 1608¹¹⁰, de procedencia desconocida, sale otra edición en Madrid (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37). En 1611, hay una edición de Luis Sánchez¹¹¹ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37). No parece ser de gran calidad, por lo que se menciona en Silverio de Santa Teresa (1915). En 1627, la viuda de Luis Sánchez sacó una nueva edición, cambiándole únicamente la portada (XC). También en Silverio de Santa Teresa se señala una edición en Valencia, por Pedro Patricio Mey, en 1613 (XC). En 1615¹¹², en Zaragoza, en la editorial de Pedro Cabarte, sale una edición de las obras de Teresa de Jesús (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37). En 1616, en la imprenta de Antonio Álvarez, en Lisboa, sale otra edición de las obras de Teresa de Jesús¹¹³ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37-38).

83; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37).

¹⁰⁹*Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalzos de la primera regla. Dirigidas a la M. Sor Angela Seráfica, abadesa del monasterio de las Monjas Capuchinas.* Barcelona: Casa de los Hermanos Angladas, 1606. Un volumen en tres tomos. Segunda edición titulada *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalzos de la primera regla. Contiénese en en estos libros un tratado de su Vida y llamamiento y aprovechamiento, con algunas cosas de oración. Otro tratado del Camino de Perfección. Otro que se titula Castillo Espiritual, o Moradas. Con tablas muy copiosas.* Dirigidos a la madre Sor Angela Serafina, Abadesa del monasterio de las monjas capuchinas. En Barcelona: s.e, 1620 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37).

¹¹⁰*Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalzos de la primera regla.* Madrid: s.e, 1608 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37).

¹¹¹*Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalzos de la primera regla.* Madrid: Luis Sánchez, 1611. Habría una segunda edición en Madrid: Luis Sánchez, 1622 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37). Según Silverio de Santa Teresa (1915: XC) habría una edición en 1615, edición que para Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 37) es dudosa, pero que Mediavilla (2014: 484) da por buena. Asimismo, Mediavilla (2014) añade otra edición en 1622 (484). Habría una edición dudosa, preparada por Alonso de Jesús María, en 1627, titulada *Los libros de la B. Madre Teresa de Jesús, fundadora de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, sin preliminares ni índice. Otra edición, que parece más posible, editada en conjunto por los Carmelitas Descalzos, es del mismo año y se titula *La [sic] libros de la Santa Madre Teresa de Jesús, que ella misma escribió, de nuevos corregidos juntamente con su original y con sus tablas. Un tratado del Camino de Perfección, juntamente con unas reglas y avisos. Otro que se intitula Castillo espiritual, o las Moradas, con unas exclamaciones o meditaciones espirituales.* Madrid: Viuda de Luis Sánchez, 1627 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37-38).

¹¹²*Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen. De nuevo corregidas y con tablas muy copiosas.* Zaragoza: Pedro Cabarte, 1615. Segunda edición titulada *Los libros de la B. Madre Teresa de Jesús, fundadora de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen. Corregidas con su original y con tablas muy copiosas.* Zaragoza: Pedro Cabarte, 1623. Esta segunda edición es una reproducción de la de 1615 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37).

¹¹³*Los libros de la B. Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frailes Carmelitas*

En Silverio de Santa Teresa (1915: XC) y Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 37) se nos habla de una edición en Valencia, por Miguel Sorolla, en 1623, siendo para Silverio de Santa Teresa (1915) una segunda edición (XC). Para Mediavilla (2014), tanto las ediciones de Patricio Mey, en 1613, como la de Luis Sánchez, que sitúa en 1615, como la de Miguel Sorolla, estarían basadas en una edición de Bruselas de 1612, donde se incluían, por primera vez *Los Conceptos de amor de Dios* (484).

En Amberes, por la imprenta de Baltasar Moreto, en 1630¹¹⁴, tenemos una edición de las ediciones más completas hasta el momento (Diego Sánchez, 2008: 83). Está dedicada al Conde-Duque de Olivares (Mediavilla, 2014: 484). Francisco Martínez, a costa de Domingo Palacio y Villegas, en 1635, saca una edición de las obras completas de Teresa de Jesús. Es en un solo tomo y sigue la edición príncipe¹¹⁵ (Mediavilla, 2014: 484). Al año siguiente, en la imprenta de Diego de la Carrera, se publica una edición en dos tomos, incluyéndose dentro una carta de Teresa de Jesús¹¹⁶. Tanto la edición de Domingo Palacio y Villegas como la de Diego de la Carrera reprodujeron con muchos errores la edición de fray Luis de León (Silverio de Santa Teresa, 1915: XC). Francisco de Santa María, historiador de la Reforma del Carmen, fue quien vio primero la necesidad de hacer un cotejo de las distintas ediciones de las obras completas de Teresa de Jesús, en torno a 1645. P. Juan Bautista, General de la Orden en aquel momento, nombró muchos religiosos que se trasladaron al Escorial y otros puntos donde había originales de Teresa de Jesús: Antonio de la Madre de Dios fue el encargado de revisar el manuscrito del Escorial; Francisco de los Santos revisó Camino de Perfección, de Valladolid; y los PP.

Descalzos de la primitiva regla. De nuevo corregidos con su original y sus tablas. Lisboa: Antonio Álvarez, 1616. Hay una segunda edición titulada *Las obras de la Santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de los Carmelitas Descalzos de Nuestra señora del Carmen.* Lisboa: Antonio Álvarez, 1654 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 37-38).

¹¹⁴*Las Obras de la Santa Madre Teresa de Jesús fundadora de la reformación de las descalças y descalços de N. Señora del Carmen.* Amberes: Baltasar Moreto, 1630. (Diego Sánchez, 2008: 83). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951), el título es *Las obras de la Santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la Reformación de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen.* (38). La primera edición tendría tres volúmenes, y la 2ª edición, de 1649-1661, cuatro volúmenes (Diego Sánchez, 2008: 83). Sin embargo, en Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 38), se afirma que la segunda edición es de 1649 y que contiene 3 volúmenes. En el primer tomo tendríamos la Vida, el segundo tomo estaría dedicado a “El gobierno espiritual del alma”, el tercero a las “Fundaciones y visitas religiosas” y el cuarto tomo a las “Cartas”, con notas de Juan de Palafox y Mendoza (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 38; Diego Sánchez, 2008: 83).

¹¹⁵*Los libros de la S. Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monasterios de monjas y frailes Carmelitas Descalzos de la primera regla.* Madrid: Francisco Martínez, 1635 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 38).

¹¹⁶Edición de Juan Valdés en Madrid: Diego de la Carrera, 1636. Dos tomos. Segunda edición titulada *Las obras de Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reformación de los Descalzos y Descalzas de N. Señora del Carmen de la primitiva observancia.* Edición por Juan Moor. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1648. 2 vol (Diego Sánchez, 2008: 83; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 38).

Juan de San José y Antonio de San José, los originales de las Moradas. Una vez hecho el cotejo, se hizo una edición a cuenta de Manuel López, en Madrid, 1661, en la imprenta de José Fernández de Buendía¹¹⁷ (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCI). A partir de 1670, parece ser que la O. C. D. consiguió tener el privilegio real de sacar por ella misma todas las ediciones (Mediavilla, 2014: 485; Silverio de Santa Teresa, 1915: XCII). En 1674, en Bruselas, en la imprenta de Francisco Foppens, hacen una nueva edición¹¹⁸ (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCII). Más adelante, en 1678, hacen otra a cargo de Bernardino de Villadiego¹¹⁹, impresor del rey (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCIII). Tenemos una edición hecha en Rafael Figueró, en 1680, en Barcelona, que no es de la O. C. D.¹²⁰ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39). Tenemos una edición en la casa de Cormellas, 1704¹²¹, en Barcelona (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39). También existe en Bruselas una edición de Marcos-Miguel Bousquet, en 1740¹²² (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39). Se hizo una tercera impresión por parte de los Carmelitas Descalzos en 1752, en la imprenta del Mercurio,

¹¹⁷*Las obras de Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reformation de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia.* Corregidas según sus originales auténticos. Dedicado a la señora Teresa de Velasco. Hecha por Antonio de la Madre de Dios. Madrid: José Fernández de Buendía, 1661. 2 volúmenes. Segunda edición o reimpresión en 1662. Tercera edición titulada *Las Obras de Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reformation de los Descalços y Descalças de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia.* Corregidas según sus originales auténticos. Dedicado a la Excm. Sra. D. Isabel Manrique de Lara, marquesa de Ollas y Montara. Madrid: Imprenta Real, 1670. Dos volúmenes (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 38).

¹¹⁸*Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia. Dedicadas al rey D. Carlos Segundo, Nuestro Señor...* Bruselas: Francisco Foppens, 1674. 2 tomos. La 2ª edición se titula *Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús [...]. Dedicadas a la Magestad Católica de la Reyna Nuestra Señora Dª Mariana de Austria.* Edición por J. de Palafox y Pedro de la Anunciación. Bruselas: Francisco Foppens, 1675. La tercera edición se titula *Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús [...]. Dedicadas al rey D. Carlos II Nuestro Señor.* Bruselas: Francisco Foppens, 1684 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 38-39; Manuel Diego Sánchez, 2008: 82-85).

¹¹⁹*Obras de la gloriosa Madre Teresa de Jesús, fundadora de Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primera observancia. Dedicadas al Serenísimo Señor el sr. D. Juan de Austria.* Madrid: Bernardino de Villegas, 1678. 2 volúmenes. Edición de Diego de la Presentación. La segunda edición o reimpresión se hizo por Silvestre de la Anunciación, en Barcelona: Imprenta de los Padres Carmelitas Descalzos, 1724 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39; Silverio de Santa Teresa, 1915: XCIII).

¹²⁰*Obras de la gloriosa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia.* Barcelona: Rafael Figueró a los Algodoneros, 1680. 2 volúmenes (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39).

¹²¹*Obras de la gloriosa madre Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primera observancia.* Barcelona: Casa de Cormellas, 1704. 2 volúmenes (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39).

¹²²*Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia.* Nueva impresión, emendada y corregida según el original. Bruselas: Marcos-Miguel Bousquet y Compañía, mercaderes de libros, 1740. Dos volúmenes (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39).

por Joseph Orga. Como les fue denegado a los Carmelitas, por intervención de los padres Jerónimos, que temían que se estropease el manuscrito, el permiso de consultar el manuscrito original para la edición de 1752, decidieron basarse en la edición de 1661. La impresión fue dirigida por los PP. Alonso de la Madre de Dios y Luis de Jesús María (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCIII-XCIV). Esa edición de 1752 se repitió en casa de Doblado, en 1778, en Madrid, añadiéndosele un tomo con 82 cartas nuevas. En 1793, en Doblado, se añade un volumen más de cartas y 87 fragmentos inéditos, aunque no se dispusieron ordenadamente (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCVII)¹²³. En 1783, en Madrid, sin editor, aparece otra edición de las Obras completas¹²⁴ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40).

Por Juan Oliveres¹²⁵, tenemos una edición de 1844-1877, en Barcelona (Diego Sánchez, 2008: 82-85). En París¹²⁶, en 1847, tenemos una edición hecha por Eugenio de Ochoa (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40). En 1851, publica Nicolás de Castro Palomino una reimpresión de esta misma edición, incluyendo en el último tomo de cartas algunas inéditas en España (Silverio de Santa Teresa, 1915: XCVIII)¹²⁷. La edición de Pablo Riera que he podido consultar¹²⁸ (Teresa de Jesús, 1861)

¹²³*Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia*. Dedicadas al Rey N. Señor D. Fernando VI. Madrid: Imprenta del Mercurio-Joseph Orga, 1752. Cuatro volúmenes. Edición por Alonso de la Madre de Dios y Luis de Jesús María. Segunda edición en Madrid: Josef Doblado, 1778. Seis volúmenes, de los cuales los tercero y sexto están dedicados al epistolario. Entre 1792 y 1793, se preparan dos reimpresiones de la edición anterior, añadiendo un nuevo volumen de cartas (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 39-40).

¹²⁴*Obras de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: s.e, 1873. 4 volúmenes (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40).

¹²⁵*Obras completas de Santa Teresa de Jesús...* Barcelona: Juan Oliveres, Barcelona, 1844-1847. Siete volúmenes. El editor sería Antonio de San José. Existen ediciones posteriores (Diego Sánchez, 2008: 82-85). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 40) se dice que la edición es de Juan Olivares, y de 1847-1848. Asimismo, sea afirma que sólo contiene tres volúmenes.

¹²⁶*Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús, publicadas bajo la dirección de D. Eugenio de Ochoa, de la Academia Española*. París: Baudry, Librería Europea, 1847. Dentro de la colección "Tesoro de escritores místicos españoles", tomo primero. Segunda edición titulada *Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús, precedidas de su Vida, por Fr. Diego de Yepes [...]*. París: Baudry, Librería Europea, 1849 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40).

¹²⁷*Obras de Santa Teresa de Jesús. Edición completísima, formada con vista de las más acreditadas así nacionales como extranjeras, precedida de un extenso e interesante prólogo...* Madrid: Nicolás de Castro Palomino, 1851-1852. Tres volúmenes en seis tomos (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40).

¹²⁸*Obras de Santa Teresa de Jesús, Fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen*. Barcelona: Pablo Riera, 1847. Cuatro volúmenes. Segunda edición en Barcelona: Librería Religiosa, Pablo Riera 1851-1852. Cinco volúmenes. Tercera edición en Barcelona: Librería Religiosa, Pablo Riera 1887. (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 40) se dice que la edición de 1887 es la segunda edición. Lo cierto es que, como se puede comprobar, no coincide estas fechas con la edición que he manejado, así que probablemente se trate de una reimpresión.

consta de una Advertencia (V-VIII) y la inclusión de la carta de Fray Luis de León “A las madres priora Ana de Jesús, y religiosas carmelitas descalzas del monasterio de Madrid” (9-26). Según su editor, las obras no habían sido editadas antes por el temor a que algunas obras sean demasiado “sublimes” (VI) y que no “parecen escritas para todos” (VI). Según la supuesta respuesta de un alto mandatario de la iglesia, que Pablo Riera copia, “son libros que hacen bien a todos” (VII) y que necesitan propagarse a través de la Librería Religiosa para que lleguen a todo el mundo (VII). En este primer tomo sólo se llega al capítulo XXXII de la *Vida*, dedicado al infierno.

No se hará una publicación basada en el manuscrito teresiano ya hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando Vicente de la Fuente¹²⁹ consigue, mediante un privilegio especial, acceder al autógrafo. Vicente de la Fuente publicó su versión de *Vida* en 1861, dentro del tomo *Escritos de Santa Teresa* (Ros García, 2001: XLIV). Silverio de Santa Teresa (1915) señala que la edición de La Fuente es muy imperfecta porque “se fió demasiado de las copias del siglo XVIII, y si alguna vez examinó los originales para esta edición, no siempre fué afortunado en la lectura” (C). Tiene el mérito esta edición de basarse directamente en el manuscrito original, pero, según la opinión de Chicharro (2006: 93) contiene bastantes errores de transcripción. Vicente de la Fuente consideraba la edición de Fray Luis de León incorrecta, por haberse basado en la copia de la duquesa de Alba. Alberto Blecua (2004) piensa que no es probable, ya que de ser así Fray Luis hubiera indicado que se había basado en una copia y no en el original, como dice claramente; las divergencias de la edición luisiana con el original, según este crítico, se

¹²⁹*Escritos de Santa Teresa, añadidos e ilustrados por Don Vicente de la Fuente*. Madrid: M. Rivadeneyra, 1861-1862, en la colección Biblioteca de Autores Españoles, volúmenes 53 y 55. Hasta el siglo XX se sigue reproduciendo en ediciones facsímiles, dándose las siguientes ediciones a partir de este siglo: Madrid: Sucesores de Hernando, 1909-1923, vols. 53 y 55; Madrid: Librería y casa Editorial Hernando, 1930, sólo el volumen 53; y Madrid: Atlas, 1952, volúmenes 53 y 55 (Diego Sánchez, 2008: 82-85; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 40) se habla de una segunda edición en 1871 —aunque el año aparece señalado como dudoso— con el título *Colección de las principales obras de la insigne fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen. Edición ilustrada con gran número de grabados, precedida de un artículo titulado “Santa Teresa y la literatura patria”, escrito por D. Ángel Lasso de la Vega con motivo del XXII centenario de la muerte de la Santa* y los siguientes datos. Barcelona: Tip. de S. Alen (40). En cambio, en Diego Sánchez (2008) tenemos como fecha de con el título *Colección de las principales obras...*, una en Barcelona, 1882, dentro de la Biblioteca Salvatella. En 1881, señalada como tercera edición por Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 40) tenemos una edición titulada *Obras de Teresa de Jesús. Novísima edición corregida y aumentada conforme a los originales y a las últimas revisiones y con notas aclaratorias, por Don Vicente de la Fuente*. Madrid: Compañía de Impresores y Libreros del Reino, 6 volúmenes (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 40; Diego Sánchez, 2008: 85). En Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951), en 1931 tenemos una cuarta edición titulada *Escritos añadidos e ilustrados por D. Vicente de la Fuente*. Madrid: Hernando, 1931 (41-42).

deben a la imprenta de Guillermo Foquel, y sólo se circunscriben a la corrección de ciertos vulgarismos y arcaísmos y de las citas en latín (197). La versión estudiada (Fuente, 1952a) es la última edición de la Biblioteca de Autores Españoles, que recoge la edición en seis volúmenes que hizo Vicente de la Fuente de las *Obras Completas* de Santa Teresa, en 1871. Se incluye en esta edición la censura de Fray Luis de León, la suma del privilegio y la dedicación a la emperatriz que estaban presentes en la primera edición que se hizo del libro de Santa Teresa (Fuente, 1952a: XL). La introducción de Fuente (1952a) carece de divisiones, pero el texto puede separarse en las siguientes partes: carácter autobiográfico del libro (1), concomitancias con las Confesiones de San Agustín (1-2), historia del manuscrito y su persecución (2-5), estado del manuscrito original (5-7) y biografías de Santa Teresa (7-10). También se adjunta, junto con la introducción una “tabla cronológica” de los principales acontecimientos de la vida de Santa Teresa de Jesús (11-15). En 1873 se litografió la Vida con este título: *Vida de santa teresa de Jesús, publicada por la Sociedad foto-tipo-gráfico-católica, bajo la dirección del Dr. D. Vicente de la Fuente, conforme al original autógrafo que se conserva en el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial. Madrid, Imprenta de la viuda e hijo de D. E. Aguado. Pontejos, 8. 1873*. El trabajo artístico fué hecho por D. Antonio Selfa y D. Manuel Fernández de la Torre (Silverio de Santa Teresa, 1915: LXXV). Las ediciones posteriores se basaron en el facsímil etnográfico que elaboró Vicente de la Fuente en 1873¹³⁰, sin advertir que contenía numerosos errores (Ros García, 2001: XLIV). En Apostolado de la Prensa, en 1897, tenemos una edición suelta de la *Vida* de Teresa de Jesús (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 43)¹³¹.

En cuanto a las ediciones en otras lenguas, podemos destacar las siguientes. La primera traducción de la Vida en italiano la efectúa Juan Francesco Bordini, en 1599, con otras ediciones en 1601, también en Roma, y en 1602, en Venecia (Sánchez García, 2007:

¹³⁰*Vida de Santa Teresa de Jesús, publicado por la Sociedad Foto-tipográfica Católica, bajo la dirección del Dr. Vicente de la Fuente, conforme al original autógrafo que se conserva en el Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial*. Madrid: Imprenta de la Viuda e Hijo de D. E. Aguado, 1873. El trabajo artístico fué hecho por D. Antonio Selfa y D. Manuel Fernández de la Torre (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 42; Silverio de Santa Teresa, 1915: LXXV). Parece ser que hay una segunda edición en 1882, aunque en una imprenta diferente: *La Vida de Santa Madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella misma por mandato de su confesor. Nueva edición conforme al original autógrafo de El Escorial*. Prólogo de Vicente de la Fuente. Madrid: Tello, 1882 (Diego Sánchez, 2008: 91-92; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 43). La edición consultada es una reimpresión de 1952, en la editorial Atlas, dentro de la colección de la Biblioteca de Autores Españoles.

¹³¹*Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Madrid: Apostolado de la Prensa, 1897 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 43).

80-82)¹³². Francesco Soto tradujo las *Moradas* y el *Camino de Perfección* en 1603, reimprimas al año siguiente (Mediavilla, 2014: 487)¹³³. De autoría desconocida, aunque probablemente de Francisco Soto, fueron las traducciones de *Conceptos de amor de Dios* y las *Siete Meditaciones del Paternóster*, impresas por separado, en Piacenza¹³⁴ (Silverio de Santa Teresa, 1915: CIII-CIV). Reuniendo las traducciones que había hecho Francesco Bordini de las obras de Teresa de Jesús, se produce otra edición en Venecia, en casa de Pedro María Bertano, en 1636¹³⁵ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 68; Silverio de Santa Teresa, 1915: CIV). Sale otra edición en 1641 de las obras de Teresa de Jesús, en dos tomos, en Roma, con prefacios, notas e índices¹³⁶, por Francesco Moneta, que se reimprime en varias ocasiones durante el siglo XVIII (Silverio de Santa Teresa, 1915: CIV).

Silverio de Santa Teresa (1915: CIV) y Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 70) dan noticia de una edición en Venecia por parte de la O.C.D., de la que no hay otras referencias. Tenemos una edición de Federico di S. Antonio, carmelita descalzo, en 1754-1755 (Diego Sánchez, 2008: 84; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 70)¹³⁷. De los carmelitas descalzos también son una edición en 1840-1841, en Milán¹³⁸, y en 1856, otra en Brescia, por Federico di San Antonio¹³⁹ (Efrén

¹³² *Vita della m. Teresa di Giesù fondatrice delli monasteri delle monache, & frati Carmeliti Scalzi della prima regola. Tradotta dalla lingua spagnola nell'italiana, dal reuerendissimo monsignor Gio. Francesco Bordini.* In Roma, appresso Guglielmo Faccioto, 1599. En 1601, ad instancia di Vincenzo Pelagallo, 1601; y en Venezia, S. I., en 1602 (Sánchez García, 2007: 80-82).

¹³³ Sólo he encontrado la referencia a la reimposición de Camino de Perfección en 1604: *Camino di perfettione che scrisse per le sue monache la B. madre Teresa di Giesù fondatrice de' frati e delle monache scalze carmelitane. Tradotto della lingua spagnola nella italiana da Francesco Soto sacerdote della congregazione dell'Oratorio di Roma [...].* Venetia: A presso Nicolo Misserino, 1604 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 73).

¹³⁴ Probablemente se refiera a esta edición: *Raccolta d'alcuni brevi ma utilissimi et devotissimi trattati spirituali composti dalla gloriosa Ve. e Madre Teresa di Giesù, fondatrice de' Carmelitani Scalzi; tradotti nuovamente dalla lingua Spagnola nell'Italiana da un religioso dell'istess'Ordie de 'Discalzi; con un concerto Spirituale del V. P. F. Dom. co di Gie. Mar., Vic.io Gnale del d° Ord.* Piacenza: Heredi di Giacomo Ardizzone, 1632 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 68).

¹³⁵ *Vita di S. Teresa di Gesù, fondatrice di molti monasteri di monache, & de frati Carmelitani Scalzi della prima regola. Tradotta dalla lingua spagnola nell'italiana dal reuerendiss. monsig. Gio. Francesco Bordini.* Venetia : presso Pietro Maria Bertano, 1636 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 68).

¹³⁶ *Opere spirituali della S. M. Teresa di Gesù fondatrice delle monache e frati Carmelitani scalzi di nuouo corrette conforme a gli originali manoscritti e diuise in due tomi con due tauole, una de' capitoli, e l'altra delle cose piu notabili.* Roma: Appresso Francesco Moneta, 1641.

¹³⁷ *Opere della s. madre Teresa di Gesù, nuovamente tradotte, e alla integrità degli originali restituite. Con una nuova vita della santa copiosamente descritta dal P.F. Federico di S. Antonio, carmelitano scalo della provincia di Lombardia. In tre tomi divise...* Venezia : Guglielmo Zerletti, 1754-1755. Tres volúmenes (Diego Sánchez, 2008: 84).

¹³⁸ *Opere di santa teresa voltate dall' originale spagnolo in italiano.* 3 vols. Milano : Pirota e c., 1840-1841 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 71).

¹³⁹ *Opere complete della S. M. Teresa di Gesù nuovamente tradotte e alla integrità degli originali restituite*

de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 71; Silverio de Santa Teresa, 1915: CIV).

Brétigny hizo la primera traducción en francés de las obras de Teresa de Jesús, en París, 1601, en la imprenta de Guillermo de Nüe. Tiene tres partes en un solo volumen. Incluye la *Vida*, *Camino de Perfección*, las *Moradas*, las *Exclamaciones* y los *Avisos*¹⁴⁰ (Diego Sánchez, 2008: 82). Hará una edición individual de la *Vida* en 1629¹⁴¹ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 58).

En 1630, aparece una del P. Elisée de St. Bernard¹⁴² (Mediavilla, 2014: 487; Silverio de Santa Teresa, 1915: CV), y en 1644, otra del P. Cyprien de la Nativité¹⁴³, que corrigieron en varios aspectos la edición de Brétigny (Diego Sánchez, 2008: 83; Silverio de Santa Teresa, 1915: CV). Se harán reimpresiones en los años 1650, 1657 y 1667 (Mediavilla, 2014: 487). Robert Arnauld d'Andilly, en 1670, hizo una edición de las obras completas de Teresa de Jesús¹⁴⁴ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 55-56; Silverio de Santa Teresa, 1915: CV). Marcial Chanut¹⁴⁵ hizo unas ediciones de los libros de Teresa de Jesús entre 1681-1691, más exacta que las anteriores (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951:56; Silverio de Santa Teresa, 1915: CV). . Gregoire y Colombet hicieron otra edición en 1836¹⁴⁶ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 56). Bastante popular fue la de Marcel Bouix en 1852¹⁴⁷, con sucesivas reimpresiones (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 57),

con una nuova vita della Santa scritta dal p. f. Federico di S. Antonio divise in tre tomi. Brescia : Tipografia Vescovile della relig. Congreg. dei Figli di Maria, 1853-1856 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 71).

¹⁴⁰ *Oeuvres de la Mère Thérèse de Jésus...J.* París: Guillaume de la Nouë, 1601. Tres partes en un volumen.. Edición de Jean de Brétigny. P. P Chartreux de Bourfontaine. (Diego Sánchez, 2008: 82; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 54).

¹⁴¹ *La Vie de la Mère Teresa de Jésus, écrite par elle-même, traduite par J. De Brétigny.* Douay: N. Telu, 1629 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 58).

¹⁴² *Les oeuvres de Ste Thérèse de Jésus. Fondatrice des carmes et carmélites déchaussés. Traduites d'espagnol en français par le R.P. Elisée de St. Bernard, religieux du même ordre.* Paris: chez Michel Sonnius, 1630 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 55).

¹⁴³ *Les Oeuvres de la sainte mère Tèrese de Jésus fondatrice de la réforme des Carmes & Carmélites déchaussés, nouvellement traduites d'espagnol en français, par le R. Père Cyprien de la Nativité de la Vierge, Carme Déchaussé.* Paris: Denys de la Noüe, 1644 (Diego Sánchez, 2008: 83).

¹⁴⁴ *Les oeuvres de Sainte Thérèse, divisées en deux parties.* Paris: Chez Pierre le Petit, 1670 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 55-56).

¹⁴⁵ *Sainte Thérèse [...] traduction nouvelle exactement conforme à l'original espagnol par M. l'abbé Chanut.* Paris : A. Dezallier, 1691 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 56).

¹⁴⁶ *Oeuvres de Sainte Thérèse, traduit de l'espagnol en Français par J. S. Grégoire et S. B. Collombet.* Lyon: s. e., 1836 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 56).

¹⁴⁷ *Oeuvres de Sainte Thérèse traduites d'après les manuscrits originaux par Marcel Bouix.* Paris: Julien Larnier, 1852-1856.

que para el gusto de Silverio de Santa Teresa (1915: CV) es bastante inexacta.

A instancias de Ana de Jesús, se publica en flamenco una edición de las obras de Teresa de Jesús, en torno a 1608 o 1609¹⁴⁸. En 1608 en la imprenta de Rogerius Velpius tenemos una edición de la obra de Teresa de Jesús¹⁴⁹ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 62). Podemos verlo en dos cartas de Ana de Jesús. En la primera carta, del 1 de junio de 1608, dirigida a Diego de Guevara, le dice: "Aquí le e hecho ynprimir en flamenco, y así estará en todas las lenguas." (Torres, 1995: 72). En la siguiente carta, dirigida a Diego de Guevara, agustino, el 1 de abril de 1609, en Bruselas, vuelve a declarar los motivos que le han llevado a mandar la traducción de las obras de Teresa de Jesús: "Aora ago traducir sus libros al flamenco, porque, a(u)nq(ue) muchos o casi todos ablan en francés, no lo saben leer." (Torres, 1995: 75). En 1711, tenemos otra edición de las obras completas de Teresa de Jesús en flamenco¹⁵⁰ (Manuel Diego Sánchez, 2008: 82-85).

Parece ser que Ana de Jesús le pidió a Basilio Ponce de León, sobrino de fray Luis, la traducción en latín de los libros de Teresa de Jesús, pero éste no llevó a cabo la tarea. Antes habría encargado antes una versión latina a un sacerdote de Bruselas, que resultaría muy defectuosa, por lo que se decidiría a pedirle ese favor a Ponce de León (Silverio de Santa Teresa, 1915: CVII). Puede mostrarse este hecho en una carta dirigida a Diego de Guevara, el 4 de julio de 1609, desde Bruselas, donde le insiste a Diego de Guevara para que le meta prisa a Ponce de León: "Artas gracias e dado a su Mag(estad) porq(ue) puso en la cátedra de prima al mi P(adr)e fr(ay) Basilio de León. Acuérdele V(uestra) P(aternida)d el propósito q(ue) tiene de ynprimir en latín el libro de n(uest)ra S(an)ta M(adr)e" (Torres, 1995: 77). La primera edición que encontramos de la *Vida* en latín fue

¹⁴⁸En Silverio de Santa Teresa (1915), se dice que fue durante los años de 1607 (CVII).

¹⁴⁹*Beschryvinghe van het casteel oft wooninghe vande ziele, ghemaect door de e. moeder Terese de Jesus...* Brussels: Rutger Velpius, 1608 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 62). Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951: 63) señalan otra edición con el título *Het leven van de Moeder Teresa van Iesus...* en 1609, también con el mismo editor y lugar (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 63). Silverio de Santa Teresa (1915: XC) pone como año de primera edición 1610, al igual que Mediavilla (2014: 484).

¹⁵⁰*Wercken vande H. Moeder Theresia van Jesus fondatersse vande Ongeschoende Carmeliten ende Carmeliterssen, in twee deelen gescheyden...* Te Ghendt: Joannes Eton, 1711. Dos tomos en un volumen (Manuel Diego Sánchez, 2008: 82-85).

en Maguncia, 1603, por Francisco Kerbeck¹⁵¹. Unos años más tarde Matías Martínez¹⁵², exceptuando las *Cartas*, tradujo al mismo idioma todas las obras de Teresa de Jesús, y las imprimió en Colonia, 1626 (Diego Sánchez, 2008: 83, 91-92; Silverio de Santa Teresa, 1915: CVIII).

William Malon¹⁵³, en 1611, había publicado una edición del *Libro de la Vida* (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 65). Para las obras completas, tendremos que esperar a la traducción de Abraham Woodhead-Walter en los años 1669-1671¹⁵⁴ (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 64). Para Silverio de Santa Teresa (1915: CVII), la traducción sería sobre todo mérito del P. Beda de San Simón. Según la opinión de este estudioso, la versión más correcta de la *Vida* y de las *Fundaciones* sería la de David Lewis¹⁵⁵, que en años diferentes y con sucesivos títulos, iría sacando las obras completas de Teresa de Jesús (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 65-67).

En alemán, tendríamos la edición de Mathias von hl. Arnold en 1649, en dos volúmenes¹⁵⁶ (Diego Sánchez, 2008: 83; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 50). Hay una curiosa edición de la Vida de Teresa de Jesús traducida por Vicente de la Fuente de la condesa Ida Gräfin Hahn Hahn¹⁵⁷ (Efrén de la Madre de Dios

¹⁵¹En otros autores, coinciden todos los datos, exceptuando por el nombre. *Vita Beatae Matris Teresae de Iesu fundatricis monasteriorum monialium & fratrum Carmelitanum Discalciatorum ex prima Regula, translata ex lingua hispanica in italicam per reverendiss. Joannem Franciscum Bordonium...nunc vero ex italica in latinam translata per R.P Antonium Kerbekium*. Moguntiae: Ioannis Albini, 1603 (Manuel Diego Sánchez, 2008: 91-92).

¹⁵²*Opera S. Matris Teresae de Iesu, Carmelitarum Discalceatorum et Discalceatarum Fundatricis. In duas partes distincta, studio et opera Mathiae Martinez Middelburgii, ex hispanico sermone in latinum conversa...* Coloniae Agrippinae: Joannem Kinckium, 1626-1627. Dos volúmenes (Diego Sánchez, 2008: 83; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 77).

¹⁵³*The life of the Mother Teresa de Jesus, Foundresse of the Monasteries of the Descalced of Bare-Food Carmelite Nunnes and Fryers of the First Rule. Written by herself at the commandemant of her ghostly father, and now translated into English out of Spanish*. Por William Malon. Antwerp: Henry Jaye, 1611 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 65).

¹⁵⁴*The life of the Holy Mother S. Teresa, foundress of the reformation of the Descalced Carmelites, according to the primitive rule, divided into two parts, the second containing her foundations*. London: Walter Travers, 1669-1671 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951:64).

¹⁵⁵*The Life of Teresa of Avila by Herself. Translated by David Lewis*. London: Thomas Baker, 1870. En 1871, en el mismo lugar y en la misma editorial, *The Book of Fthe Foundations of St. Teresa of the Order our Lady of Carmel. Written by herself, translated from the Spanish by David Lewis* (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 65-67).

¹⁵⁶*Opera oder Alle Bücher und Schriften der Heiligen Seraphischen Jungfrau und Mutter Teresa von Jesu der Discalceaten Carmeliter und Carmeliterinnen Stiffierin...* Gedruckt zu Würtzburg: durch Henrich Pigrin, in Verlegung Jodoci Kalckhovens, Buchhändlers in Cöllen, 1649. En Silverio de Santa Teresa (1915), sin embargo, se señala como fecha de la primera edición 1640 (CVIII). Los datos son erróneos en Silverio de Santa Teresa (1915: CVIII).

¹⁵⁷*Leben der hl. Theresia von Jesu von ihr selbst geschrieben nach der Originalausgabe des Don Vicente de la Fuente aus dem Spanischen übersetzt von Ida Gräfin Hahn Hahn*. Mainz: Verlag von Franz Kirchkeim, 1867 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 52).

y Otilio del Niño Jesús, 1951: 52). Según Silverio de Santa Teresa (1915: CVIII), Fray Ireneo de San José tradujo las obras de Teresa de Jesús en lengua polaca en 1622, edición de la que no hay constancia en otras fuentes. Más segura es la traducción al polaco en 1664 de las obras completas de Teresa de Jesús de Sebastiana Nucarina¹⁵⁸ (Diego Sánchez, 2008: 84; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 79).

2.2.2. Ediciones a partir del siglo XX

Diversas editoriales se han ocupado de evitar las obras completas de Teresa de Jesús en el siglo XX, de las cuales señalaremos las más significativas. Evidentemente, son destacables las elaboradas por la editorial propia de la O. C. D., con sede en Burgos, llamada Monte Carmelo. La primera edición cuidada del siglo XX corre a cargo del padre Silverio de Santa Teresa, que, entre 1915-1924, publica las obras completas de Santa Teresa (*Obras de Santa Teresa de Jesús*) en nueve volúmenes, reeditándose sucesivamente por la editorial Monte Carmelo. En Silverio de Santa Teresa (1915), antes de la *Vida* nos encontramos con los siguientes textos introductorios: “Advertencia previa” (VII-IX) y “Preliminares” (XI-CXIV), que se corresponden con las obras completas, y la propiamente dedicada a la *Vida*, “Introducción a la vida de Santa Teresa” (CXV-CXXX). En “Advertencia previa”, se nos señala que las obras completas fueron elaboradas por cumplirse el cuarto centenario del nacimiento de Teresa de Jesús (VII). Los “Preliminares” se dividen en los siguientes apartados: “I. Popularidad de los escritos de santa Teresa. Frutos que reportan las almas de su lectura. Dos palabras sobre la vida contemplativa de las carmelitas descalzas” (XI-XXII); “II. Algunas propiedades de los escritos de santa Teresa. Su magisterio místico. Autoridades de algunos hombres célebres. Testimonio de la Iglesia. Educación espiritual de la doctora de Ávila” (XXIII-XXXVII); “III. Delaciones y reparos que se hicieron a los libros de santa Teresa. Apología de los mismos. Algunos errores modernos sobre mística y aplicaciones prácticas a la doctora de Ávila” (XXXIX-LVI); “IV. Lenguaje y estilo de Santa Teresa. Belleza y defectos. Juicios de algunos literarios eminentes” (LVII-LXVI); “V. Número y clasificación de los escritos de santa Teresa. Autógrafos que han llegado hasta nosotros. Reproducciones fotolitográficas” (LXVII-LXXVIII); “VI. Diligencias hechas para la publicación de las obras de santa Teresa. Algunas ediciones en castellano. Trabajos de los

¹⁵⁸ *Ksiegi Duchowne Swietej Matki Teresa od Pana Jezusa, Fundatorki Karmelitanek i Karmelitów Bosych...* Tres partes en un volumen. Krakowie: Rokn Panskego, 1664. Consta una primera edición en 1610, de la que no se tienen noticias (Diego Sánchez, 2008: 84; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 79).

padres Andrés de la Encarnación y Manuel de Santa María en el siglo XVIII. Edición de la biblioteca de Rivadeneyra” (LXXIX-CII); “Los escritos en lenguas extrañas. Ediciones italianas, francesas, flamencas, inglesas, alemanas, latinas y polacas” (CIII-CVIII); “Nuestros intentos en la presente edición. Orden de publicación de estos escritos. Correcciones” (CIX-CXIV). Silverio de Santa Teresa (1915) declara que la intención principal ha sido “la depuración completa de los textos de estas obras” (CIX). Para ello se basan en “los mismos originales fotografiados” (CXXX). En cuanto a la modernización o no del texto, el editor afirma: “Corregimos la ortografía y respetamos la fonética, hasta donde es posible” (CXIII). Dentro de la parte dedicada propiamente a la *Vida* no existe ninguna subdivisión. A Silverio de Santa Teresa le seguiría Tomás de la Cruz dentro de la editorial Monte Carmelo¹⁵⁹. La edición de Tomás Álvarez que he tenido la oportunidad de consultar (Teresa de Jesús, 1977) coincide con el IV Centenario de la elaboración del libro de Santa Teresa *de las Moradas*. La idea principal que se resalta es que el libro, escrito con 50 años de edad y con numerosos esfuerzos, es la historia de un alma inspirada por Dios, que puede servir de testimonio de la autenticidad de las realidades sobrenaturales y también como obra doctrinal, basada en la teología en la experiencia, y que pretende servir de ejemplo para otras personas.

En el Apostolado de la Prensa¹⁶⁰, Bernardino de Melgar y Abreu elabora el prólogo de esta edición (Teresa de Jesús, 1916b: V-XVII). Le sigue la carta de fray Luis de León

¹⁵⁹ *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Editadas y anotadas por el padre Silverio de Santa Teresa. Nueve volúmenes. Contiene: I-Vida; II-Relaciones espirituales; III-Camino de perfección; IV-Moradas. Conceptos. Exclamaciones; V-Fundaciones; VI-Constituciones. Modo de visitar los conventos. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Pensamientos. Poesías; VII-IX, Epistolario. Burgos: Monte Carmelo, 1915-1924. 2ª edición (1930); 3ª edición (1939); 4ª edición (1949); 5ª edición (1954). 1ª edición manual en 1922; 2ª edición manual en 1930; 3ª edición manual en 1939. 4ª edición manual en 1949. Edición titulada *Obras escogidas de Santa Teresa de Jesús*. Edición y notas del Padre Silverio de Santa Teresa. Cinco volúmenes. Contiene: I-Libro de la Vida; II-Camino de Perfección. Exclamaciones; III. Moradas. Conceptos del Amor de Dios; IV. Libro de las Fundaciones; V. Modo de visitar los conventos. Avisos. Relaciones. Poesías. Cartas. Burgos: Monte Carmelo, 1916 (Diego Sánchez, 2008: 85-89; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 41). Dentro de la misma editorial, cambiará el editor. *Obras completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1971. Texto anotado y revisado por Fray Tomás de la Cruz Álvarez. 2ª edición (1977); 3ª edición (1982); 4ª edición (1984); 5ª edición (1987); 6ª edición (1990); 7ª edición (1994); 8ª edición (1997); 11ª edición (2001); 12ª edición (2002); 13ª edición (2004) (Diego Sánchez, 2008: 85-89). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 9ª edición (1998); 10ª edición (1999); 14ª edición (2006); 15ª edición (2009); 16ª edición (2011). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, 17ª ed. (2014).

¹⁶⁰ *Obras de Santa Teresa de Jesús*. Edición de B. Megar y Abreu. Cuatro volúmenes. Madrid: Apostolado de la Prensa [Imp. Rivadeneyra], 1916. 2ª ed., con Prólogo, notas y advertencias de l Excmo. Marqués de San Juan de Piedras Albas, de la Real Academia de la Historia (1921); 3ª edición, dos volúmenes, en Burgos: Aldecoa, Apostolado de la Prensa (1930); 4ª edición en Santander: Apostolado de la Prensa (1941); 5ª edición en Madrid: Apostolado de la Prensa (1944); 6ª edición en Madrid: Apostolado de la Prensa (Diego Sánchez, 2008: 86-89; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 41-42). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 7ª edición (1951). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, 8ª edición (1957); 9ª edición (1964).

introdutoria (5-18). En cuanto a ideas, no tiene demasiado interés. Concluye el prólogo con un párrafo que da idea de cómo se suele asociar la idea de Teresa de Jesús al patriotismo español:

Cierra hoy el movimiento teresianista de las fiestas jubilares por los centenarios de su Beatificación y Natalicio, publicando en cuatro tomos de prosa insuperable lo más importante entre todo lo producido, para honor y gloria de España, por Santa Teresa de Jesús (XVII).

En La Editorial Católica, tendríamos también la notable edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink¹⁶¹. Los preliminares de la edición de Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951) se dividen de la siguiente forma: “Introducción” (3-21); “Bibliografía teresiana” (22-131); “Tiempo y vida de Santa Teresa” (131-589); y la “Introducción al Libro de la Vida” (589-595). La “Bibliografía teresiana” se divide en dos partes: la “Primera parte. Las obras de Santa Teresa de Jesús” (25-81) a su vez se divide en “I. Autógrafos y copias manuscritas” (29-36); y “II. Ediciones de las obras” (36-79). La “Segunda parte. Obras sobre Santa Teresa de Jesús” se divide a su vez en las siguientes partes: “I. Biografía” (81-103); “II. Estudios doctrinales” (103-117); “III. Estudios de crítica literaria” (117-119); “IV. Composiciones literarias” (119-122); “V. Literatura devota” (122-125); “VI. Miscelánea” (125-131). Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús (1951) afirman que “mientras no nos conste de un error evidente, debe ser respetado el original teresiano” (4), pero, al mismo tiempo, se señala que “en la presente edición nos hemos propuesto, junto con restituir a su prístina pureza el texto teresiano, hacerlo gratamente asequible a nuestros lectores” (5). Para cumplir ese objetivo: “Hemos adoptado algunas normas especiales para coordinar ambos extremos, de suerte que con la ortografía moderna el lector pueda sin dificultad, no sólo poseer la fonética original, mas aun saber cómo de hecho escribía Santa Teresa el castellano de su tiempo” (5). Para Chicharro (2006: 93-94) las ediciones de Efrén de la Madre de Dios y

¹⁶¹ *Obras completas*. Madrid: La Editorial Católica, 1951-1959. Nueva revisión del texto original con notas críticas. Edición preparada por P. Efrén de la Madre de Dios, Fr. Otilio del Niño Jesús y Fr. Otger Steggink. Tres volúmenes. Contiene I. Libro de la Vida (1951); II. Camino de Perfección. Moradas. Cuentas de Conciencia. [...]. Meditaciones sobre los Cantares. Exclamaciones. Fundaciones. [...]. Visitas de Descalzas. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Poesías. [...] de una cofradía (1954); III. Epistolario. Memoriales. Letras Recibidas [...]. En Madrid: La Editorial Católica, 1962. Edición manual. Transcripción, introducciones y notas de los PP. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. 2ª edición cuidadosamente revisada (1967); 3ª edición cuidadosamente revisada (1972); 4ª edición cuidadosamente revisada (1974); 5ª edición cuidadosamente revisada (1976); 6ª edición (1979); 7ª edición (1982); 8ª edición (1986); 9ª edición (1997); 9ª edición, 1ª reimpresión (2002), en Biblioteca de Autores Cristianos (Diego Sánchez, 2008: 91). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 9ª. ed., 3ª imp. (2003); 9ª ed., 4ª reimp (2006).

Otger Steggink y la de Tomás de la Cruz son las mejores (93-94). Ros García (2001) señala que el primero en descubrir las erratas del facsímil fue Tomás Álvarez, que elaboró una nueva edición crítica desde el autógrafo, en tres volúmenes: el primero facsimilar, el segundo con la transcripción, y en el tercero con una nota histórica (XLIV).

En la Editorial de Espiritualidad, Llamas Martínez (Teresa de Jesús, 1984) hace una breve presentación, en el que señala las dos fases de redacción del Libro de la Vida (1562 y 1564-1565); su carácter confesional, escrito para que algunos teólogos dictaminen sobre su objetividad; y su importancia como reflejo de los movimientos espirituales del XVI y del mundo misterioso de la comunicación con Dios. Presenta, asimismo, una versión totalmente modernizada del texto ¹⁶². En Aguilar¹⁶³, Santullano (1990) elabora el “Estudio preliminar” (9-33). Asimismo (Teresa de Jesús, 1990) se incluye en esta edición el estudio de Ramón Menéndez Pidal “El estilo de santa Teresa” (37-49). En Sígueme¹⁶⁴, dentro de la introducción elaborada por Maximiliano Herráiz (1997), nos encontramos con dos introducciones: la dedicada a las obras completas y la propiamente centrada en la *Vida*. La primera introducción se divide en seis partes: 1. “En el hogar familiar” (10-12); 2. “En la Encarnación de Ávila” (12-16); 3. “Escritora” (16-17); 4. “Contenido de la experiencia teresiana” (17-19); 5. “Fundadora” (19-21); 6. “Nuestra edición” (21-22). La edición estaría hecha tomando fundamentalmente el modelo de Silverio de Santa Teresa, modernizando la grafía del texto teresiano, y notas fundamentalmente de tipo doctrinal (21-22). La segunda introducción se divide en las siguientes partes: 1. Génesis del libro” (24-25); 2. “La escritora” (25-27); 3. “Contenido” (27-29); 4. “Estructura” (29-32); 5. “Siguiendo el curso del Libro de la Vida” (32-33). Otras ediciones igualmente interesantes

¹⁶² *Obras completas*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1963. Edición manual. Introducción y notas del P. Isidoro de San José. 2ª edición (1976): Revisión textual, introducciones y notas: Enrique Llamas Martínez, Teófanos Egido, Daniel de Pablo Maroto, José Vicente Rodríguez, Fortunato Antolín, Luis Rodríguez Martínez. Director: Alberto Barrientos Merino. Subdirector: Jacinto Pascual. 3ª edición (1984); 4ª edición (1994); 5ª ed. (2000) (Diego Sánchez, 2008: 88- 91).

¹⁶³ *Obras completas*. Estudio preliminar y notas explicativas por Luis Santullano. En el texto, sigue la edición de Silverio de Santa Teresa. Madrid: Aguilar, 1930. 2ª edición en Madrid: Aguilar, 1942; 5ª edición en Madrid: Aguilar, 1945; 6ª edición en Madrid: Aguilar, 1948. En la 8ª edición (1957), se le añade un ensayo "El estilo de Santa Teresa, por Ramón Menéndez Pidal" (Diego Sánchez, 2008: 86-87; Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 41-42). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 7ª edición (1951); 9ª edición (1963); 10ª edición (1966); 11ª edición (1970); 1ª reimpresión (1974); 2ª (1979); 3ª (1982); 4ª (1986); 5ª (1987); 6ª (1988); 7ª (1990).

¹⁶⁴ *Obras completas*. Salamanca: Sígueme, 1997. A cargo de Maximiliano Herráiz (Diego Sánchez, 2008: 90). En el *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, se hace mención a una edición en Salamanca: Sígueme, 2015.

son las de la editorial Vergara¹⁶⁵ y la de Herrero¹⁶⁶. La edición de Edimat (Teresa de Jesús, 2004) es divulgativa, y su introducción está dedicada principalmente a la ciudad de Ávila. En la editorial de Sal Terrae, con la edición hecha por Alfonso Ruiz (Teresa de Jesús, 2008) se nos muestran los textos teresianos incompletos. Díez de Revenga (2009) elabora una “Introducción” (XXV-LXXVI) de tipo general en la que se incluye un apartado dedicado al *Libro de la Vida* (LII-LVII). En “Nota a nuestra edición”, se indica que se “ha tenido en cuenta las ediciones precedentes de las obras completas de la santa, la de Teófanos Egido y la última edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, adoptando de esta última sus divisiones y párrafos” (LXXVI). También se indica que se ha modernizado las grafías, la ortografía, la acentuación y la puntuación (LXXVI).

Y, a continuación, señalamos las principales ediciones individuales de *El libro de la vida*, producidas en España. La primera edición individual de este siglo parece ser la de la Imprenta Católica de 1914 (Diego Sánchez, 2008: 92)¹⁶⁷. La editorial Espasa-Calpe¹⁶⁸ (Teresa de Jesús, 1960) ha intentado hacer un libro lo más cercano posible a la edición príncipe del libro de Santa Teresa; por eso, la única introducción presente en el libro es la *Carta de Fray Luis de León a las madres prioras Ana de Jesús y Religiosas carmelitas descalzas del Monasterio de Madrid*, que acompañó también a su primera publicación. La carta de Fray Luis de León supone un panegírico al *Libro de la Vida* y a la misma Santa Teresa. Según Luis de León (1960):

Que un milagro es que una mujer, y sola haya reducido a perfección una orden de mujeres y hombres. Y otro la grande perfección a que los redujo: y otro y tercero el grandísimo crecimiento a que ha venido en tan pocos años (12).

Luis de León lo que viene a recalcar es que Teresa de Jesús tendría valor como escritora en función de su tarea como fundadora. El hecho de que Dios escogiese una mujer para enseñar, contradiciendo así la famosa cita paulina en contra de que las mujeres prediquen,

¹⁶⁵ *Obras. La vida. Camino de Perfección. Las Moradas*. Barcelona: Vergara, 1961. Edición, prólogo y notas de Antonio Comas (Diego Sánchez, 2008: 87).

¹⁶⁶ *Obras de Teresa de Ávila. 1582-1982*. México: Herrero, 1981. Adaptadas al castellano moderno por Francisco J. Peña y revisadas por el P. Efrén de la Madre de Dios (Diego Sánchez, 2008: 89).

¹⁶⁷ *Vida de Santa Teresa de Jesús, patrona de la ciudad de Ávila, escrita por ella misma por mandato de su confesor el Padre Fray Pedro Ibáñez, dominico, con sumarios, notas e índice de materias por el Padre Fray Felipe Martín...de la misma orden*. Madrid: Imprenta Católica, 1914 (Diego Sánchez, 2008: 92).

¹⁶⁸ *Su vida, escrita por ella misma*. Madrid: Espasa Calpe, 1927 (Efrén de la Madre de Dios y Otilio del Niño Jesús, 1951: 43). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, 2ª edición, popular, Buenos Aires : Espasa-Calpe, (1946); 3ª ed. Buenos Aires : Espasa-Calpe Argentina (1951); 4ª ed. [Madrid] : Espasa-Calpe, (1957); 5ª ed. [Madrid] : Espasa Calpe, (1960); 6ª ed., Madrid : Espasa-Calpe, (1971); 7ª ed. Madrid : Espasa-Calpe (1976); 8ª ed. Madrid : Espasa-Calpe (1978); 9ª ed., Madrid : Espasa-Calpe (1980); 10ª ed. Madrid : Espasa-Calpe (1982); 11ª ed., Madrid : Espasa-Calpe (1984).

sería una señal divina para mostrar el alcance de la fuerza de la voluntad divina (12), algo que también señalará Jung (2011: 189). Las hijas espirituales de Teresa de Jesús, sus discípulas, son testigos directos del carácter virtuoso de Teresa de Ávila (Luis de León, 1960: 12-14). Después de describir su tarea como fundadora, pasa a hablar de las obras literarias de Teresa de Jesús. Para Luis de León, el emotivo estilo de Santa Teresa estaría inspirado, en muchos pasajes, por el espíritu Santo (14). Serían dos las principales cualidades de la obra de Teresa de Jesús:

Que dejados aparte otros muchos y grandes provechos, que hallan los que leen estos libros, dos son, a mi parecer, los que con mas eficacia hacen. Uno facilitar en el ánimo de los lectores el camino de la virtud. Y otro encenderlos en el amor della y de Dios (14).

Sobre la edición, dice Luis de León (1960):

El trabajo que he puesto en ellos, que no ha sido pequeño. Porque no solamente he trabajado en verlos y examinarlos, que es lo que el Consejo mandó, sino también en cotejarlos con los originales mismos que estuvieron en mi poder muchos días, y en reducirlos a su propia pureza en la misma manera que los dejó escritos de su mano la madre, sin mudarlos ni en palabras, ni en cosas de que se habían apartado mucho los traslados que andaban, o por descuido de los escribientes, o por atrevimiento y error. Que, hacer mudanza en las cosas que escribió un pecho en quien Dios vivía, y que se presume le movía a escribirlas, fué atrevimiento grandísimo, y error muy feo querer enmendar las palabras [...]. Así que yo los he restituído a su primera pureza (15).

A continuación, Luis de León (1960) pasa a defender su libro de las críticas que sufrieron los libros de Teresa de Jesús. La primera de todas ellas sería con respecto a las revelaciones. La objeción a que sean publicadas procede, de un lado, de dudas con respecto a su procedencia, y la segunda, de que, siendo verdaderas, es un peligro exponerlas en público (15). Las argumentaciones que hace Luis de León (1960) para defender a Teresa de Jesús de estas críticas son las siguientes: su santidad y espíritu incorrupto son pruebas suficientes para aprobar la veracidad de sus revelaciones (16); siendo verdaderas y habiendo sido reconocida la santidad de Teresa de Jesús, no hay lugar para criticar la inclusión de diversas revelaciones, porque en diversas historias de órdenes, como la franciscana y dominica, aparecen narrados los milagros y revelaciones de sus fundadores o discípulos (16). Este argumento va dirigido, probablemente, ante frailes concretos de las dos órdenes que criticaron a Teresa de Jesús. Luis de León siempre destaca la dimensión espiritual de los libros y el provecho que supondrían para las almas (19).

En Taurus¹⁶⁹, Mancini (1982) divide su edición en las siguientes partes: “Estudio preliminar” (7-43), que a su vez se divide en “Vida y obra de Santa Teresa” (7-25) y “El libro de la Vida” (25-43), “Bibliografía” (35-41) y “Criterios de esta edición” (41). Como complemento al texto, se añade: “Glosario” (307-313); “Notas explicativas” (313-324); y “Cronología” (324-331). Mancini se dice deudor, para el texto, de Tomás de la Cruz (1977). Sigue esta decisión porque, en palabras del editor, “a la esmerada corrección crítica añade la ventaja de la modernización de la grafía” (Mancini, 1982: 41).

En Castalia¹⁷⁰, Steggink (1986) elabora una edición crítica, que pretende ser lo más fiel posible al original. Otger Steggink divide su estudio en cuatro partes. La primera, “Teresa de Jesús en su tiempo” (7-40), se divide en los siguientes epígrafes: “Teresa de Ahumada: hija de conversos” (7-14); “Teresa de Ahumada: mujer ante la cultura y las letras” (14-18); “Mujer espiritual y mística ante la teología y los teólogos” (18-31); “Teresa de Jesús: mística y maestra de teólogos” (31-37); “Teresa de Jesús: doctora de la experiencia” (37-40). La segunda parte se titula “La escritora mística” (40-46), la tercera “El génesis del Libro de la Vida” (46-60), con una subdivisión titulada “El autógrafo” (52-60) y la cuarta “La estructura literaria del Libro de la vida” (61-70). Por último, se complementa con una “noticia bibliográfica” (71-73), una “Bibliografía selecta” (73-85). Tras el texto de la Vida, como apéndice tenemos el “Léxico teresiano” (563-691).

En la Biblioteca de Autores Cristianos¹⁷¹, la edición de Salvador Ros García (2001) se basa en la edición crítica de Tomás Álvarez, adaptándose a la ortografía y prosodia modernas, pero respetando la fonología y la disposición original del texto, con algunas anotaciones (XLVIII-IL). La introducción (XV-L), de carácter ensalzador y casi hagiográfico, se divide en los siguientes apartados: “1. Un libro vivo” (XV-XXIII); “2. El libro de la experiencia” (XXIII-XXXIII); “3. Composición e historia del manuscrito” (XXXIII-XLV); “4. Contenido y guía de lectura” (XLV-XLVIII); “5. La presente edición” (XLVIII-L). Incorpora también una nota bibliográfica (LI-LIII), después de la introducción, y algunos apéndices tras el texto: Carta de San Juan de Ávila (Montilla, 12 de septiembre 1568) (319-323); Censura del P. Domingo Báñez (Valladolid, 7 de julio

¹⁶⁹ *Libro de la vida*. Estudio preliminar, edición y notas de Guido Mancini. Madrid: Taurus, 1982 (Diego Sánchez, 2008: 93). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, se hace mención a una edición de 1988.

¹⁷⁰ *Libro de la vida*. Edición, introducción y notas de Otger Steggink, Madrid: Castalia, 1986. Se hace mención a una edición del 2001 (M. Diego Sánchez, 2008: 93-95). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, se hace mención a una edición de 1991.

¹⁷¹ *Libro de la vida*. Edición, introducción y notas de Salvador Ros García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001 (Diego Sánchez, 2008: 95).

1575) (323-327); Censura de fray Luis de León (Madrid, 8 de septiembre 1587) (327—328); Carta-prólogo de Fray Luis de León a la edición príncipe (Madrid, 15 de septiembre 1587) (328-339).

La edición de Cátedra¹⁷² de Dámaso Chicharro (2006) moderniza la puntuación y las grafías, pero intentando mantener el sentido original del texto. Asimismo, no se han introducido variaciones significativas desde la primera edición (93-95). Chicharro divide su introducción (19-114) en las siguientes secciones: “Santa Teresa y su entorno histórico social” (19-33); “Formación literaria” (33-53); “Santa Teresa escritora. Aproximaciones literarias” (53-65); “Estudio del Libro de la Vida”, que se divide en “Proceso de redacción”, “Breve historia del manuscrito”, “Análisis de la obra”, “Estructura”, “*El Libro de la Vida* y la sensibilidad barroca” y “*El Libro de la Vida* en el ámbito del ensayo” (89-92); “Nuestra edición” (93-95), “Addenda edición de 1984” (95); “Cronología de Santa Teresa” (97-103); y “Bibliografía fundamental” (105-114). Para las notas a pie de página: “hemos de confesar lo mucho que debemos a la excelente edición del P. Silverio, ya citada, y a las numerosas informaciones de tipo doctrinal y teológico que tomamos de fray Tomás de la Cruz” (94). Deducimos de esta información que, más que una edición exhaustiva, esta edición intenta fijar el texto para el lector actual. En Lumen¹⁷³, Bosch (2006) hace un prólogo informal titulado “Uf, Teresas santas”.

La edición de la Real Academia¹⁷⁴ de Fidel Sebastián Mediavilla (Teresa de Jesús, 2014) se compone de los siguientes apartados: “Presentación” (IX-XII); “Libro de la Vida” (1-350); y los “Apéndices” (350-649). Dentro de los “Apéndices”, tenemos el estudio «Santa Teresa de Jesús y *El libro de la Vida*» (397-512). El resto de los “Apéndices” son la “Cronología de Santa Teresa” (513-520); “Aparato crítico” (521-540); “Notas complementarias” (541-612); “Bibliografía” (613-632); “Índice de notas” (633-643); “Índice onomástico” (645-649). El apartado «Santa Teresa de Jesús y *El libro de la Vida*» (397-512) está compuesto de las siguientes partes: “1. La escritora y la Santa”

¹⁷² *Libro de la vida*. Edición de Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra, 1979. 2ª edición (1981); 7ª edición (1987) (Diego Sánchez, 2008: 93). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, se cita una edición en 1982, que es señalada indistintamente como la 3ª o la 4ª edición; 5ª edición (1984); 8ª edición (1990); 9ª edición (1993); 10ª edición (1994); 11ª edición (1997); 12ª edición (2001); 13ª edición (2004); 14ª edición (2006); 15ª edición (2009); 17ª edición (2011); 17ª edición, 1ª reimpresión (2014).

¹⁷³ *Libro de la vida*. Prólogo de Lolita Bosch. Edición de Elisenda Lobato García. Barcelona: Lumen, 2006 (Diego Sánchez, 2008: 95). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, aparece otra edición del 2015.

¹⁷⁴ *Libro de la vida*. Edición, estudio y notas de Fidel Sebastián Mediavilla. Madrid: Real Academia Española, 2014 [Barcelona: Círculo de Lectores] (*Catálogo. Biblioteca Nacional de España*).

(397-420), donde se reseña brevemente la biografía y la obra de Teresa de Jesús; “2. Experiencia mística y corrientes espirituales” (420-435), que supone un buen resumen de las corrientes espirituales que dominaban el siglo XVI, algunos conceptos básicos de la mística, aplicados al Libro de la Vida, y la relación de Teresa de Jesús con la Inquisición; “3. La crítica histórica” (435-453), uno de los apartados más interesantes del estudio, trata sobre la recepción de la vida y obra de Teresa de Jesús en el campo de la biografía, de la religión con respecto a sus orígenes hebraicos, de la psicología, de la literatura y del cine; “4. La crítica literaria” (453-467), es similar al apartado anterior pero centrado en los estudios filológicos; “5. Fuentes y estilo de Santa Teresa” (467-477) se centra en, como su nombre indica, señalar las posibles influencias que pudo tener Teresa de Jesús y analizar la construcción del texto; “6. Historia del texto” (477-494), está centrado en las diferentes publicaciones del Libro de la Vida, desde la creación del manuscrito hasta las ediciones más recientes; “7. Cuestiones de ortografía y puntuación” (494-505), se centra en los aspectos morfológicos de la obra; “8. La presente edición”, por último, está dedicada a hablar de las diferentes decisiones editoriales tomadas por la Real Academia a la hora de editar el texto (505-512). Según el editor: «la principal aportación que en ella hago consiste en la sanación de algunos pasajes, la aclaración de otros, y la agilización de muchos, con una puntuación muy pensada, muy atenta a la jerarquización de las partes interdependientes en las largas oraciones que usa la santa» (507). El editor ha revisado el texto y tiene algunas discrepancias con respecto a los editores anteriores. Desde su punto de vista, los errores en la transcripción del texto se refieren principalmente a la falta de definición de algunas cláusulas oracionales que dejan al texto con falta de sentido, y a errores a través de la transmisión del facsímil. Para él, el estudioso que más ha avanzado en este sentido con respecto a las ediciones antiguas ha sido la de Tomás Álvarez en 1999¹⁷⁵ (505-508).

Menos respetuosas con el texto original, y de tipo meramente divulgativo, son las que citaré a continuación. De todas las de este grupo, la más destacable y más cuidadosa filológicamente son las elaboradas por el padre Tomás Álvarez, que ya comenzó su andadura como editor de las *Obras Completas*. Álvarez (Teresa de Jesús, 1981), en la editorial del Monte Carmelo¹⁷⁶, hace una edición catequética para grupo, tomando como

¹⁷⁵ Tomás Álvarez (ed.) Teresa de Jesús, Libro de la Vida: autógrafo de la Biblioteca Real del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial (vitrina 26), Patrimonio Nacional-Monte Carmelo, Burgos, 1999 (Mediavilla, 2014: 614).

¹⁷⁶ *Libro de la vida*. Texto revisado y anotado por Fray Tomás de la Cruz Álvarez. Burgos: Monte Carmelo, 1964. A partir de la 2ª edición (1981), con el sub-título *para lectura y reflexión en grupo*; 3ª edición

base el texto de Silverio de Santa Teresa. En la editorial San Pablo, vuelve a colaborar en la edición del texto (Diego Sánchez, 2008: 94). Anterior es la edición en Paulinas por J. Martí Ballester (1992), completamente modernizada y adaptada al castellano actual¹⁷⁷. En la edición de *Vida* del Ministerio de Educación de San Salvador (Teresa de Jesús, 1961) se muestra el texto sesgado. Otras ediciones interesantes del *Libro de la Vida*, que solamente vamos a mencionar, son la de la Editorial de Espiritualidad¹⁷⁸, la de Planeta¹⁷⁹, la del Círculo de Lectores¹⁸⁰, la de Edicomunicación¹⁸¹, la de Palabra¹⁸², y la de Algaba¹⁸³ (Diego Sánchez, 2008: 93-95).

2.3. Literatura crítica y estética de la recepción

2.3.1 La situación de la Vida dentro del marco literario

Vicente de la Fuente (1952a) enmarca la *Vida* dentro de las autobiografías¹⁸⁴. Para el editor:

(1991); 4ª edición (1998); (M. Diego Sánchez, 2008: 92-95). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 5ª edición (2004); 5ª edición, 1ª reimpresión (2010); 5ª ed, 2 reimp. (2014). Adaptada al castellano actual, *Libro de la vida*. Una adaptación al español actual de Eduardo T. Gil de Muro. Burgos: Monte Carmelo, 2004 (Diego Sánchez, 2008: 95). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 1ª ed, 1ª reimp. (2013), 6ª edición (2016).

¹⁷⁷ Martí Ballester, Jesús. *Vida de Teresa de Jesús leída hoy. Comentarios*. Madrid: Paulinas, 1992 (M. Diego Sánchez, 2008: 94). *Libro de la vida*. Introducción, comentarios y notas al texto de Tomás Álvarez. Madrid: Paulinas, 1996 (Diego Sánchez, 2008: 94). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, el nombre de la editorial de la edición de 1996 aparece como "San Pablo". Aparece otra edición en el 2007, señalada como primera, y una segunda edición en 2011.

¹⁷⁸ *Libro de la vida*. Edición preparada por el R.P. Isidoro de San José, OCD. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1962. A partir de la 2ª edición (1971): Revisión textual, introducción y notas por el padre Enrique Llamas Martínez; 3ª edición (1981). Se le añade documentación y bibliografía por Alberto Barrientos en la 4ª edición (1987); 5ª edición (2000) (M. Diego Sánchez, 2008: 92-95). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, aparece una 6ª edición (2012).

¹⁷⁹ *La vida. Las moradas*. Edición de Antonio Comas. Introducción y notas de Rosa Navarro Durán. Barcelona: Planeta, 1984. 2ª edición (1989) (Diego Sánchez, 2008: 93-95).

¹⁸⁰ *Libro de la vida*. Al cuidado de Jorge García López. Barcelona: Círculo de Lectores: 1989. También de Jorge García López es la de Barcelona: Plaza y Janés, 1998 (Diego Sánchez, 2008: 94-95). En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, se hace mención a dos ediciones más a cargo de Jorge García López en Barcelona: Círculo de Lectores (1990 y 1991). A partir de 1999, *Libro de la vida*. Edición de Enrico di Pastena. Prólogo de Víctor García de la Concha. Barcelona: Círculo de lectores, 1999 (Diego Sánchez, 2008: 94). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, se hace mención a otra edición de Jorge García López en Barcelona: Penguin Clásicos, 2015.

¹⁸¹ *Su vida*. Según la edición de Fray Luis de León. Barcelona: Edicomunicación, D.L. 1992 (*Catálogo. Biblioteca Nacional de España*). *Su vida*. Según la edición de fray Luis de León. Prólogo y presentación de Francesc Ll. Cardona. Barcelona: Edicomunicación, 1997 (Diego Sánchez, 2008: 94).

¹⁸² *Las misericordias de Dios. Su vida, contada por ella misma*. Versión de Pedro Antonio Urbina. Madrid: Palabra, 1997. En *Catálogo. Bibliotecas Públicas de España*, 2ª edición (2000) (Diego Sánchez, 2008: 94).

¹⁸³ *Libro de la vida*. Prólogo de Joseph Pérez. Edición y notas de María de los Hitos Hurtado. Madrid: Algaba, 2006 (Diego Sánchez, 2008: 95). En *Catálogo. Biblioteca Nacional de España*, aparece otra edición de los mismos estudiosos en Madrid: Edaf, 2014.

¹⁸⁴ Para ver de una forma general los puntos principales sobre los que se puede leer a Teresa de Jesús, vid. Escribano Hernández (2015), Marcos (2015a), Mediavilla (2015), Pérez García (2015). En López García (2015) se señalan los "rasgos autobiográficos" de la obra de Teresa de Jesús.

No fue, en verdad, Santa Teresa ni la primera ni la última persona, notable por su virtud y humildad, que dejó al mundo, mejor dicho a la Iglesia, escrita su propia biografía¹⁸⁵. Recuérdese al punto en este concepto el libro de las *Confesiones* de San Agustín que, aun cuando no fuera santo, sería siempre para los amantes de las letras un profundo ingenio y un excelente escritor (1).

Los rasgos similares de la Vida de Teresa de Jesús con las *Confesiones* de Agustín de Hipona serían las siguientes: idénticas peripecias, digresiones doctrinales y un tamaño similar, aunque con diferente estructura, con 278 capítulos el libro de San Agustín y 40 capítulos el libro de Santa Teresa (1-2). Adelantando nuestras conclusiones, que quedarán expuestas en el próximo capítulo¹⁸⁶, no creemos que la *Vida* de Teresa de Jesús pueda enmarcarse dentro del género autobiográfico, sino que iniciaría el género de las llamadas “autobiografías por mandato”, que no se corresponde con el concepto moderno de autobiografía. Silverio de Santa Teresa (1915) ya apuntaba a que la escritura responde únicamente al mandato de sus confesores, y que consistiría principalmente en un relato espiritual: “Algunos confesores suyos le mandaron escribir las gracias que de Dios recibía, principalmente en la oración, y cuanto sintiese en su espíritu que pudiera contribuir a su más completa inteligencia” (CXV). Sin embargo, a pesar de resaltar que pone el acento en la oración, no duda en situarlo dentro del género autobiográfico, muy encomiásticamente, opinión de la que discrepamos:

Tal fué el origen de esta admirable autobiografía, que por la naturalidad con que está escrita, por el profundo y detallado análisis psicológico que hace de su alma y por los misteriosos arcanos de espíritu que descubre, no tiene rival en la literatura de ningún pueblo, y ha sido colocada al lado de las Confesiones de San Agustín (CXV).

Siguiendo la misma línea y sin quitar valor a sus reflexiones, pienso que Ros García (2001) peca de poca objetividad a la hora de hacer algunas afirmaciones. Por ejemplo, a la hora de enmarcar la *Vida* dentro de un género literario, afirma que “el hecho de que Teresa se pusiera a escribir una autobiografía cuando en la tradición castellana no había ningún precedente, un molde genérico al que pudiera acomodar su escritura, suponía una decisión y una audacia extraordinarias” (XX). Reniega del enlace con la picaresca, ya que afirma que, aunque el libro comparte con el *Lazarillo de Tormes* “ciertos elementos estructurales comunes” (XX), nos encontramos ante dos textos radicalmente diferentes. Su único precedente, según el editor, son las *Confesiones* de San Agustín, leídas en la primera versión castellana, de la traducción de fray Sebastián Toscano, portugués (XX).

¹⁸⁵Biografía se define en la época del siguiente modo: “Historia circunstanciada de la vida y hechos de algún particular” (Domínguez, 1853: 261).

¹⁸⁶Vid. cap. 1. y cap. 3.

En la introspección de Teresa de Jesús, donde se expresaría “un sujeto moderno” (XV), se adelantaría a “Montaigne y Descartes [...], superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis” (XV). Para el editor, *El libro de la Vida* sería un libro pionero porque destaca en varios campos del pensamiento:

En la historia social como una forma revolucionaria de vivir la condición femenina; en la historia del pensamiento, como la primera experiencia moderna de la subjetividad; en la historia de la Iglesia, como el nacimiento de una reforma espiritual gemela y alternativa a la luterana, que sirvió de modelo a la renovación católica de la vida religiosa (XVI).

Algunas afirmaciones del editor, sin embargo, me parecen interesantes y dignas de ser tenidas en cuenta. Aunque, como hemos visto, claramente sitúa el libro dentro de la autobiografía, también plantea que la ausencia de título, del nombre propio de la autora, de marcadores temporales y espaciales, además de la poca presencia de nombres propios, excepto los de S. Pedro de Alcántara, ya fallecido durante la escritura del libro, y de Francisco de Borja, el único personaje vivo que aparece con su denominación exacta en el libro (XVII), hace que el libro se sitúe “en las antípodas de lo que convencionalmente se entiende por literatura” (XVII). Sin embargo, poco después se reafirma en la pertenencia del libro a la historia de la literatura, dentro de lo que se conoce como libros espirituales (XIX). Además del género autobiográfico:

Incorpora otros sub-géneros (el autorretrato) y está configurada de forma dialógica y epistolar, como una extensa carta, el vehículo más adecuado —por temperamento, por formación, por las circunstancias hostiles a la mujer escritora— para encauzar eficazmente su mensaje de doctrina, noticias e intimidad compartida (XXI).

Esta última aseveración es, desde nuestro punto de vista, ciertamente algo más acertada, porque pone de relieve la forma del texto, que es la que, precisamente, la sitúa muy lejos todavía de lo que será el género autobiográfico, a pesar de la insistencia del estudioso. Otro aspecto importante que señala del libro es que estaríamos ante:

Un doble registro en el texto, o como dos libros imbricados: uno, el que Teresa escribe como narradora, dando fe de sí misma, y otro el que ella escribe como narrada, dando fe de lo que Dios ha ido imprimiendo en su alma hasta convertirla en un texto vivo (XXII).

Pero no sólo en el ámbito carmelitano se sitúa la *Vida* como libro autobiográfico. En Valles Calatrava (2002) se señala la *Vida* como principal exponente del género autobiográfico en España (238). García Berrio y Huerta Calvo (1992), sin embargo, lo insertan dentro del sub-género autobiográfico de la confesión, que se caracterizaría por poner el centro de la autobiografía en lo espiritual y por nacer en un momento de crisis

del individuo. El texto fundador de este género serían las confesiones de San Agustín, libro en el cual se habrían apoyado otros como *El libro de la Vida* o las *Confesiones* de Jean-Jacques Rousseau. Todos los géneros comprendidos dentro del género autobiográfico (memoria, diario, confesión...) tendrían el denominador común de manifestar la dialéctica entre un individuo, una identidad que se manifiesta como propia frente a una alteridad (227-228). Otros estudiosos, sin embargo, desvinculan la *Vida* de las *Confesiones* de San Agustín. Steggink (1986) establece las diferencias entre *El libro de la vida* de Santa Teresa y las *Confesiones* de San Agustín; mientras que el libro de San Agustín está claramente dividido en dos partes, una primera autobiográfica y una segunda doctrinal, *El libro de la Vida* está impregnado en todos sus segmentos de las vivencias de la autora (68). Senabre (1983), no cree que sea una confesión, porque los pecados no son la materia fundamental de su escrito (768), desvinculándose de esta manera su relación con las *Confesiones* de San Agustín (771). También en Álvarez (2002) se desvincula la *Vida* de las obras autorreferenciales de Ignacio de Loyola y de San Agustín, sobre todo por la inclusión del tratado doctrinal de la oración (650).

Por eso, a pesar de que muchos estudiosos sitúan las *Confesiones* como modelo de construcción de la *Vida* de Teresa de Jesús, habría que matizar la supuesta influencia de Agustín de Hipona (García Berrio y Huerta Calvo, 1992: 227-228; Ros García, 2001: XX; Silverio de Santa Teresa, 1915: CXV; Velasco Kindalán, 1986: 49-50; Vicente de la Fuente, 1952a: 1-2). Para analizar las diferencias de estos textos, resulta fundamental el artículo de Cámara (2011) que, tras analizar todas las menciones que hace Teresa de Jesús de S. Agustín, concluye que la escritora, en general, lo cita con poca precisión y reiteración. La principal influencia de San Agustín estaría más en el aspecto doctrinal de Teresa de Jesús, especialmente en su visión de la gracia, el amor de Dios y la relación de la fe con las obras, que en el aspecto formal (33-34).

Prado Biezma, Castillo y Picazo (1994), como ya apuntábamos con anterioridad, piensan que equipar la autobiografía únicamente con el modelo francés psicologista es limitar demasiado el campo de acción de este género. Para los estudiosos, la *Vida* se inserta dentro del género autobiográfico en dos sentidos: el primero, según la tradición de la confesión religiosa, y el segundo, que relacionaría el nuevo descubrimiento del “yo”, que en España nacería con la novela picaresca¹⁸⁷. El *Lazarillo* cifraría la entrada de la autobiografía moderna en cuanto al relativismo y la problemática con que es tratado el

¹⁸⁷ Vid. Cap. 3.

“yo”, y tan sólo habría un paso de estos personajes ficticios, pero con entidad propia, a la vida de una persona real narrada por ella misma. A ese “yo”, como en los textos picarescos, no le basta con asentarse en la unidad familiar; necesita algo más. Ese algo más en Santa Teresa es Dios, construyéndose entonces su identidad como dependiente del Señor (84-86, 100-101, 233).

Mancini (1982) habla de “autobiografismo” (32) en la *Vida*, aunque no la define como autobiografía. Para el editor la obra sería “una relación, es decir, un relato de lo que le ha pasado espiritualmente” (32). Para el estudioso no podría ser una autobiografía, ya que en ella se prima el recorrido espiritual frente a una relación biográfica de hechos (26). Afirma, asimismo, que en sus obras Teresa de Jesús adopta frecuentemente la forma de coloquio con sus hermanas de religión, que le permite expresarse con libertad sobre las distintas vías místicas (21-22). En la *Vida*, la escritora explica no tanto sus acontecimientos vitales, sino la actuación de Dios sobre su alma: "raccontare non tanto gli avvenimenti più o meno noti, quanto le sue reazioni e soprattutto la sua storia intima che nel miracolo, nell'amore eccezionale da parte di Dio, spiega anche quello che meravigliosamente è accaduto" (1981: 61)¹⁸⁸. La *Vida* se construye como un recuento de las diferentes confesiones orales que ha ido escribiendo anteriormente, en las que narra su experiencia mística (61). El orden cronológico es meramente casual; en realidad, lo que se narra es el recorrido de un alma por las diferentes etapas místicas (83). Cruz Moliner (1961) incluye la *Vida* de Teresa de Jesús dentro de la denominación estudiada anteriormente de autobiografía espiritual (168) y Velasco Kindalán (1986) define la *Vida* como autobiografía incompleta porque, además de estar escrita durante su cincuentena, cuando todavía le quedarán diecisiete años de vida, selecciona unos pocos hechos y aspectos de su vida. Introduce su obra dentro de la autobiografía espiritual, en paralelo a las Confesiones de San Agustín (49-50).

Senabre (1983: 766) y Canavaggio (2002: 222) no creen que sea una autobiografía, por razones históricas. Canavaggio (2002: 229-230) niega que nos encontremos ante un texto fundador de la autobiografía, sino con una de las tantas autobiografías espirituales que, nacidas de la tradición cristiana, sirven para controlar la vida del sujeto. Si nos parece desmarcada de otras autobiografías espirituales, es solamente por la profunda

¹⁸⁸Sin embargo, a pesar de estas matizaciones, Mancini (1981) llama a la *Vida* "la autobiografía" (80). El propio estudioso dirá que "il nome di autobiografia è molto approssimativo" (111). Este fenómeno puede observarse en otros estudiosos, en los que, a pesar de que se matice la situación genérica de la obra, se la sigue llamando autobiografía. Vid infra Weber (1990: 111).

introspección que hace de sí misma, no porque no pertenezca a ese género:

Du travail de la grâce, consubstantiel aux autobiographies spirituelles, mais qui s'exerce sur l'âme de la narratrice et sur elle seule, cette œuvre majeure, en effet, rend compte avec une acuité et une profondeur exceptionnelles dont il n'existe guère, depuis saint Augustin, de précédents comparables (230).

Weber (1990), aunque designe en un principio la Vida de Teresa de Jesús como "Teresa's autobiography" (111), hará un poco más adelante hará esta afirmación, en la misma línea de Canavaggio, aunque poniendo más el acento en los narratarios:

The text is clearly non autobiographical in the sense that Teresa lacks a modern autobiographical motive—the desire to have others observe her uniqueness as an individual; hers is a document produced in response to an order from her confessors to describe her suspect practice of mental prayer and defend the authenticity of the spiritual favors received through it (43).

Muchos especialistas creen que la *Vida* es una obra multi-genérica. Esta idea, por un lado, resulta acertada, pero también se puede caer en el peligro de caer cierta comodidad intelectual en el sentido de que las diferentes divergencias se estudian como un conglomerado de diversas corrientes literarias sin responder del todo al por qué de esta estructura, poco uniforme en un principio. En este aspecto, destaco a Chicharro (2006), que no cae en la inexactitud. El estudioso afirma:

Puede que los simples hechos históricos – y ya hemos visto hasta qué punto el ambiente que vivió Teresa influye en el libro— no explican lo fundamental de la obra que, como testimonio de vida espiritual y algo más, rebasa los límites de cualesquiera circunstancias históricas y humanas (73).

Para el editor no es totalmente ni una autobiografía ni un tratado didáctico de la oración, sino que ambos aspectos se conjugarían en la *Vida* (74-76). La escritora había nombrado la obra autobiográfica de muchas formas, entre las que se encuentra el título que se le da actualmente a la obra: *El libro de la Vida*, *Libro grande*, *Mi alma*, *De las misericordias de Dios* (Chicharro, 2006: 78; Marcos, 2011: 159). Según Dámaso Chicharro (2006), el último título sería el que más se ajustaría al sentido primordial del libro: referir el poder de Dios a través de la acción de la gracia que ejerce sobre un alma miserable (78).

Su carácter autobiográfico y su afán totalizador convertirían a la *Vida* en una obra que se adelanta al nuevo género del ensayo, literatura íntima de la que sería un perfecto exponente Miguel de Unamuno. Con sus propias palabras: "En este sentido personalista es en el que hay que ver a Santa Teresa y en concreto al *Libro de la Vida* como uno de los

antecedentes más importantes del ensayismo contemporáneo” (92). Chicharro se basa fundamentalmente en las hipótesis de Juan Marichal (1971), que introdujo a Teresa de Jesús dentro del ensayo por su “acceso a la interioridad individual” (90-91), su “espontaneidad expresiva” (91); y su “esfuerzo por expresar no lo que se ha leído, sino lo que se ha sentido verdaderamente, lo que se ha experimentado íntimamente” (95). Si vincular la *Vida* con el género autobiográfico es desacertado, asociarla con el género ensayístico ya resulta adelantarse demasiado en el tiempo, aunque sea como posible antecedente. Tengamos en cuenta que, para el ensayo, hace falta cierta dosis de laicidad dentro de la sociedad, para que el “yo” se sienta libre a la hora de expresar su pensamiento y no vinculado directamente con la divinidad. La manera más habitual de representar el pensamiento era el diálogo humanístico, del que hablaremos más adelante en relación con María de San José, como una comunicación entre almas. Asimismo, Chicharro (2006) intenta conectar la *Vida* de Teresa de Jesús con el movimiento cultural del Barroco. De la picaresca del XVII¹⁸⁹, tendría en común “la forma autobiográfica” (81) y el “sentido doctrinal” o “comprometido” (81). Otras características “pre-barrocas” son el uso especial de algunos procedimientos retóricos, la relación física con la Divinidad, la “retórica de las lágrimas” (83), la “espiritualización de lo natural” (85), el “desbordamiento afectivo” (85), la teatralización en su expresión, la humanización de su relato, la utilización de un lenguaje figurado en vez de abstracto y la alusión al demonismo y a la hechicería (85-88).

En esta misma línea de pensamiento, Tomás Álvarez (1981) cree que la *Vida* carece de un tono unitario y Llamas Martínez (1978) cree que estaríamos más bien ante un género doctrinal, aunque con una parte autorreferencial. La *Vida* estaría “en ese doble género de escritos: el género histórico y el género didáctico” (221), donde pesaría muchísimo más la parte doctrinal que la histórica: “*El libro de la Vida* es, en el fondo y en su núcleo, una enseñanza doctrinal, un compendio de vida espiritual y de adoctrinamiento en la práctica de la oración mental” (220). Resalta, asimismo, que el núcleo principal del libro sería el tratado de oración (224). Con respecto a los motivos por los que no puede llamarse una autobiografía (220), Llamas Martínez los resume en el siguiente párrafo:

Falta en él la cronología básica que hay que deducir y determinar la mayor parte de las veces por un proceso comparativo. Falta la individualización de los personajes claves de esta historia, aludidos en anonimato, o con unas referencias genéricas. No aparecen consignados con particularidad — en la mayor parte de los casos — los lugares donde se

¹⁸⁹ Las relaciones con la picaresca podrán verse con más detalle en el capítulo 3.

desarrollan los acontecimientos descritos, viéndonos obligados en múltiples ocasiones a recurrir a la aproximación, o a la identificación con un procedimiento deductivo (220).

Las conclusiones de Llamas Martínez resultan acertadas, aunque no nos señala lo más fundamental: su relación intrínseca con la historia. Checa (1998) cree que habríamos que buscar la causa de la flexibilidad del texto en su a su enraizamiento en el “yo” (72), que se proyecta con fuerza en el libro, presente en las múltiples alusiones a su realidad cotidiana (70-71). Sin embargo, aunque sostenga que nos encontramos ante una autobiografía, Hernando (1990: 203-204) afirma que esa flexibilidad del texto responde precisamente a la presencia de un “yo dinámico” (203) que proviene de un yo medieval más mutable y menos sólido que el “yo” propio de la Edad Moderna. Orozco Díaz (1987) señala que la *Vida* carecería de tono unitario, porque, por un lado, contiene una parte autobiografía, la que va dirigida al padre García de Toledo, y por otro tiene una parte doctrinal, dedicada a los que pretenden introducirse en el mundo de la oración (70). Egido (2010) cree que el modelo de la *Vida* lo debemos encontrar en las hagiografías (47). La escritora sigue el clásico esquema de las hagiografías en el que se describe una infancia con juegos de santidad, la caída en el pecado y la posterior redención (47). Argente del Castillo Ocaña (2015) señala que la vida sería un libro “poliédrico” (22) que aunaría diferentes características de los tres cauces principales de la literatura de la época: el diálogo, la epístola y la novela de existencia (19).

Ahlgren (1996) define el libro como una auto-defensa de su modo de oración, vocación y su personalidad completa (42). Como afirma el estudioso, Teresa de Jesús se adapta al modelo canónico de santidad:

Teresa's self-defense is at once circumspect and spirited. She emphasized her growth in the virtues of humility and obedience and she portrayed herself as a willing servant of the institutional church. She dissociated herself from the alumbradas by aligning herself with the Augustinian framework for interpreting religious visions. She took refuge in the authority of renowned spiritual experts of her day. She made a good case for an institutionally acceptable "exceptional" woman (58).

Díez de Revenga (2009) opina que estaríamos ante un libro que se estructura como una confesión general pero también cómo una guía didáctico-espiritual (LIV). Deja muy claro que la escritora nunca pretendió hacer una autobiografía (LVI) y recoge la opinión de Senabre (LVI-LVII). Para Hernando (1990), el manejo del tiempo de la autora, es lo que hace que el libro pueda considerarse una autobiografía:

Es ésta una de las características determinantes en la obra que denota el carácter omnisciente de la narradora, potenciando los valores distintivos del género autobiográfico

convencional: ya que en la autobiografía el narrador domina los hechos del personaje, puede narrar con continuidad, pero puede también alterar el hilo cronológico, y es esta posibilidad la que se desarrolla aquí hasta el límite para adaptar la obra a sus funcionalidades específicas sin romper el paradigma del género, aunque introduciendo elementos de modificación (203).

Frente al enmarcamiento de la *Vida* como libro que enmarca varios géneros literarios, tenemos otro grupo de estudiosos que la sitúa dentro de la literatura espiritual. Steggink (1986) sitúa en un principio la escritura de Santa Teresa dentro del “género literario propio” (41) místico. Ya estudiamos el concepto de “literatura espiritual” y lo vimos como una categoría que pertenecía a un nivel de la escritura no exclusivamente literario, aunque podía, en algunos casos, relacionarse con él. Por tanto, el hecho de que pertenezca a la temática religiosa no significa que en ese análisis pueda excluirse su vinculación con otros géneros literarios, aunque, si bien es cierto, las “autobiografías por mandato” o “vidas espirituales” están intensamente intrincadas con el tema, los medios y la elaboración de esa escritura, relacionados a su vez con la estructura jerárquica eclesial¹⁹⁰. Para Steggink, la experiencia mística se compondría de tres fases, la vivencia, el entendimiento de esa vivencia, y la expresión de la vivencia; la escritura mística se distinguiría por ser el desarrollo de la última etapa de esta experiencia religiosa (40,43). Se caracteriza por la utilización de símiles con un sentido alegórico, por la importancia de la inspiración, en el sentido más recto de la palabra, y por suponer una lucha continua con el lenguaje, que se siente insuficiente para comunicar esta sensación inefable (44-46). Sin embargo, más adelante, nos dice que “escribió el libro como una carta de grandes dimensiones” (61), hecho que quedaría demostrado por las diversas interpelaciones a sus destinatarios. También, por otra parte, se combinarían dentro del libro tanto los géneros doctrinales como autobiográficos (61).

Tanto Tomás Álvarez (1977) como Llamas Martínez (1984) señalan la *Vida* como una obra doctrinal que, desde la alabanza a Dios, plantea la forma correcta de introducirse en el mundo de la oración. Senabre (1983: 772) y García López (1971: 214) sostienen que nos encontramos exclusivamente ante un tratado doctrinal. Toda la obra de Teresa de Jesús estaría asociada con el “socratismo cristiano”, movimiento que resalta la necesidad de indagar en el propio interior para llegar al conocimiento de Dios (Cilveti, 1974: 206). Está unido a la tradición mística, que se caracterizó por entrenar al individuo para penetrar profundamente en su alma y analizar todos sus estados internos (Gómez Moriana, 1983:

¹⁹⁰ Vid. Capítulo 1 y Capítulo 3.

459).

2.3.2. Estructura general y temporal en la Vida

Aunque, como hemos visto anteriormente, la enmarcación del texto de Teresa de Jesús resulta difícil dentro del campo literario, sí es cierto que la mayoría de los estudiosos coinciden en que se trata de una obra poco cohesionada. Las divisiones más comunes son en tres partes (Silverio de Santa Teresa, 1915: 42; Ahlgren, 1996: 42), en cuatro partes (Allison Peers, 1948: 68-69; Herráiz, 1997: 29-32), o en cinco partes (Steggink, 1986: 61-70; Ros García, 2001: XLV-XLVIII; Velasco Kindalán, 1986: 48). Veamos con atención los diferentes puntos de vista.

Silverio de Santa Teresa (1915) divide en tres partes la obra: la primera parte, que abarca los capítulos I-X, narraría los diferentes obstáculos de Teresa de Jesús hasta descubrir la vida de oración; en la segunda parte, que contiene los capítulos XI-XXVII, se exponen los cuatro grados de la oración; y en la tercera parte, con los capítulos XXVII-XL, retornaría con el discurso autobiográfico, pero esta vez centrándose en las mercedes que recibiría de Dios (CXVI). Sin coincidir del todo con Silverio de Santa Teresa, pero de forma parecida, Ahlgren (1996) divide el texto en tres partes: los doce primeros capítulos narrarían la lucha en la oración de Teresa de Jesús; desde el capítulo 11º al 22º, se nos cuenta el tratado de oración; y desde el capítulo 23º al 40º se continúa la historia de su vida (42).

Desde mi punto de vista, la división en tres partes es la que se ajusta más al texto. Siguiendo en parte los esquemas de Silverio de Santa Teresa (1915) y los de Ahlgren (1996), creo que sería más adecuado estructurar la *Vida* de Teresa de Jesús en tres partes: a) Capítulo I-IX, primera parte de la vida, sin haber alcanzado su conversión; b) Capítulos X-XXII, grados de oración; y c) Capítulos XXIII-XL, que retoman el discurso de la vida, ya transformada por la conversión. La diferencia entre la primera parte y la tercera viene marcada en el comienzo del capítulo décimo tercero, del que extraemos la siguiente cita:

Quiero ahora tornar adonde dejé mi vida, que me he detenido creo más de lo que me había de detener, porque se entienda mejor lo que está por venir. Este es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí, a lo que me parecía (Teresa de Jesús, 2006: 23, 1).

Dentro de esta tercera parte podríamos hacer tres subdivisiones: a) capítulos XXV-XXIX,

de contenido más doctrinal, sobre fenómenos sobrenaturales en un nivel avanzado de espiritualidad; b) capítulos XXX-XXXVI, dedicados fundamentalmente habla de la fundación del monasterio de San José (413-433), y c) capítulos XXXVII hasta el XL, en el que habla de su pasado más reciente. La presencia de la segunda parte no resta coherencia al texto. La escritora no podía hablar de una vida convertida sin hablar sobre la oración mental: tras una vida perdida sin haberse encontrado con lo divino, la oración mental supone el encuentro con lo divino. En este punto, debía utilizar un estilo impersonal para poder hablar de los efectos de la oración sobre sí misma, ya que la utilización de la primera persona le tuvo que parecer demasiado atrevido.

Allison Peers (1948) estructura el libro de la vida en torno a tres ejes, la vida exterior, la vida interior y la objetividad, reflejada en la enseñanza espiritual. La primera parte del libro, abarcada por los diez primeros capítulos, se dedicaría a la vida exterior; la segunda, compuesta por doce capítulos, sería una explicación objetiva de la oración mental; en la tercera parte, pasaría a narrar la vida interior; y en la cuarta parte, retornaría otra vez a contar la vida exterior, centrándose en la fundación de San José en Ávila (68-69)¹⁹¹. Con un modelo similar, aunque de forma más concreta, Herráiz (1997) divide *El libro de la Vida* en cuatro partes: la primera consistiría en la narración de treinta y nueve años en diez capítulos, contrastado por la lucha de Dios y de Teresa por su alma, en la que Dios es el amante y Teresa es la que se resiste; la segunda, abarcada por los capítulos 11º al 22º, sería el tratado de la oración; la tercera, desde los capítulos 23º al 31º, se muestra cómo Dios va configurando el alma de Teresa de Jesús; y la última sección, desde el capítulo 32º hasta el final, muestra por un lado la acción social de Dios, en sus primeros cinco capítulos, y el relato de las gracias místicas en los siguientes (29-32). Herráiz les da especial importancia a dos segmentos del libro: el tratado de oración, en el que Dios se erige como protagonista, el agente de esa relación con el hombre llamada oración (28); y a la parte dedicada a la fundación del monasterio de San José de Ávila, en la que se pretende demostrar la importancia de la providencia divina (19). Díez de Revenga (2009) se basa en la opinión de Llamas Martínez sobre la estructura (LIV-LV).

Salvo por algunos matices, la división de Steggink (1986), Velasco Kindalán (1986), y Ros García (2001) son prácticamente iguales. Steggink (1986) estructura la *Vida* de Santa Teresa en las siguientes partes. La primera parte sería la propiamente autobiográfica y abarcaría los capítulos primero al noveno. La segunda parte se

¹⁹¹ Vid. María Celeste Martínez Calvo (2016).

corresponde con el tratado de oración, que abarcaría desde el capítulo 11º hasta el 22º. Esta segunda parte se dividiría a su vez en los siguientes apartados: oración de los principiantes, desde el capítulo 11º al 13º; oración de recogimiento y quietud, abarcaría los capítulos 14º y 15º; oración de sueño de potencias, los capítulos 16º y 17º; y oración unitiva, que terminaría recogiendo los capítulos 18º al 22º. La tercera parte contaría su camino místico, después de la conversión, y recogería los capítulos 23º al 31º. La cuarta parte narraría la fundación del monasterio de San José, abarcando los capítulos 32º al 36º. Y, por último, la quinta parte del libro contaría su retorno de la narración mística, de los capítulos 37º al 40º. Según el editor, la quinta parte se diferenciaría de la tercera en que el relato se hace más sosegado: Teresa parece haber alcanzado la serenidad espiritual. La cuarta parte, añadida en la segunda redacción de *El libro de la vida*, narra la lucha de Santa Teresa contra el exterior (61-70). Velasco Kindalán (1986) estructura el libro en cinco partes: 1) capítulos I-IX, son de narración autobiográfica (diacrónica); 2) capítulos X-XXII, son una exposición teórica (sincrónica) de la oración; 3) en los capítulos XXIII-XXXI, retoma la narración autobiográfica (diacrónica); 4) capítulos XXXII-XXXVI, son una narración autobiográfica, pero sin cohesión temática y carente de orden temporal; 5) los capítulos XXXVII-XL consistirían en la narración de una gracia extraordinaria (44-47). En los capítulos I-IX, se nos narran casi cuarenta años, pero se pasan muchos de ellos rápidamente (45). En cambio, los capítulos X-XXII, son una exposición teórica plenamente vinculada en el presente, que, aunque narre hechos del pasado, se convierte en un fenómeno actual y no en una simple narración del pasado (48). En los siguientes nueve capítulos (XXIII-XXXI), se narra un período vital más breve, cinco años, de una manera más extensa (48). Y, por último, en los últimos cuatro capítulos (XXXVII-XL), desaparece la visión diacrónica, y se nos narran los acontecimientos en un desorden total. La conclusión está dedicada al presente (48). Ros García (2001) propone la estructuración del texto en los siguientes apartados: 1) Capítulos 1º-9º, donde reúne cuarenta años de experiencia desdoblándose en el “yo” del presente y el “yo” del pasado, convirtiéndose el capítulo 10 en una transición entre éste apartado y el siguiente; 2) Capítulos 11º-22º: Tratado doctrinal sobre los cuatro tipos de oración; 3) Capítulos 23º-31º, sección donde se disuelve la escisión entre el “yo” narrador y el “yo” narrado de la primera sección; 4) Capítulos 32º-36º: Narración sobre la fundación del monasterio de San José; y 5) Capítulos 37º-40º: donde se completa la tercera sección con una narración autobiográfica (XLV-XLVIII). Para Dámaso Chicharro (2006) los dos ejes temáticos, el autobiográfico y el didáctico, son los que darían estructura al libro. Dámaso Chicharro se

limita, en este caso, a adoptar los modelos estructurales de Llamas Martínez (1978: 222) y Víctor García de la Concha (76-81).

El caso de Mancini (1981, 1982) es algo diferente. Mancini (1981) cree que, a pesar de lo que se pueda parecer, la *Vida* no es una obra inconexa, sino que está fuertemente estructurada: "la *Vida* si svolge, invece, secondo un piano lineare e chiaro" (64). En *La libertà del sublime*, divide la obra en cuatro partes: primera parte, capítulos I-X, en el que narra su adolescencia y los errores que comete en su camino a alcanzar la perfección; segunda parte, capítulos XI al XXII, en el que se describe los distintos modos de oración y la manera de seguirlos; tercera parte, capítulos XXII al XXXVI, describe el estado del que ha llegado al máximo grado de oración; cuarta parte, capítulos XXXVIII-XL, es la conclusión de la obra, en la que se van sucediendo una sucesión ininterrumpida de milagros (64). Sin embargo, en su introducción a la *Vida* Mancini (1982) divide la obra de dos formas posibles: en tres partes, si se consideran integrados dentro de la primera parte los últimos capítulos, o en cuatro partes, si se conciben como estrechamente vinculados a la fundación de San José (27). En la primera parte (capítulos I-X), narra los años de infancia y adolescencia, en el que la escritora se debatía entre seguir la llamada divina o su atracción por lo mundano (27). La segunda parte (XI-XXII) es un paréntesis que habla sobre los distintos grados de oración, pero que está estrechamente relacionada con la parte más propiamente autobiográfica (27-28). La tercera parte (XXII-XL) narra la historia de la fundación del convento de San José, que supone un ensalzamiento de la voluntad de Dios, que se impone frente a todas las vicisitudes humanas. No interesa a Teresa de Jesús el rigor histórico, sino reflejar cómo las acciones divinas configuran la vida humana (28).

De todos modos, no parece que la división de Mancini será demasiado estricta, ya que antes expresaba sus dudas sobre si se debía dividir el libro en tres o cuatro partes. Para la mayoría de los estudiosos, la *Vida* adolecería supuestamente de falta de unidad, por la fuerte presencia de digresiones que restarían cohesión al texto. Lo que hilaría en cierta medida el texto sería que nunca deja de estar presente, incluso en el tratado de oración, la narración de su vida espiritual, desde su propia experiencia. Para Mancini (1982), no hay digresiones como tales ni partes excesivamente diferenciadas, ya que todo lo que aparece tiene un sentido en el texto (19). La oración sería, de hecho, uno de los pilares esenciales del libro, ya que no se entiende la vida contemplativa sino es a través de la continua práctica de la oración (19). Prefiere utilizar el término de "paréntesis" (29).

Las digresiones, que para mí no lo son tales, ya que la reiteración de los temas es una forma de cohesión del texto, pueden ordenarse en diferentes grupos, estando, la mayoría, lógicamente, centradas en temas doctrinales. Dentro de esta temática, deben destacarse, por encima de todo, las explicaciones sobre la oración. Velasco Kindalán (1986) resalta que la oración es uno de los temas principales (61). Además del tratado de oración, la más extensa de todas (Teresa de Jesús, 2006: 10-22), también nos encontraríamos con otras a lo largo del texto sobre la oración mental (8, 5-7). En estos casos, se impone el uso del presente y la presencia de "aseveraciones intemporales y eternas" (Hernando, 1990: 202). Otro tema doctrinal que aparece con mucha frecuencia, pero que me parece que se ha obviado, es el de la pugna del Demonio¹⁹² y del Mundo con Dios por el alma, apartado en el que también puede incluirse todas aquellas referidas al tema de la honra. El mundo es retratado como uno de los principales enemigos del alma¹⁹³, cuya manifestación más actual sería la honra:

Parece también que dejamos la honra en ser religiosos o en haber ya comenzado a tener vida espiritual y a seguir perfección, y no nos han tocado en un punto de honra cuando no se nos acuerda la hemos dado ya a Dios y nos queremos tornar a alzar con ella y tomársela (Teresa de Jesús, 2006: 9, 2).

Describiendo un alma en un avanzado estado de espiritualidad, diferencia entre dos tipos de honra diferente:

Fatigase del tiempo en que miró puntos de honra y en el engaño que traía de creer que era honra lo que el mundo llama honra; ve que es grandísima mentira y que todos andamos en ella. Entiende que la verdadera honra no es mentirosa, sino verdadera, teniendo en algo lo que es algo, y lo que es nada tenerlo en no nada, pues todo es nada, y menos que nada lo que se acaba y no contenta a Dios (20,26).

La escritora critica a la honra, sobre todo cuando se produce dentro de las mismas órdenes religiosas (9, 2). En una de las ocasiones, increpa directamente al lector con una pregunta retórica: "Andas procurando juntarte con Dios por unión, y queremos seguir sus consejos de Cristo, cargado de injurias y testimonios, ¿y queremos muy entera nuestra honra y crédito?" (31, 22). En muchas digresiones aprovecha para criticar a aquellos que

¹⁹² Para ahondar en este tema, puede verse González Candela (2015).

¹⁹³ Incorporaremos a lo largo de este apartado algunas citas a pie de página, para facilitar la lectura de la investigación al lector. En este caso, podemos ver algunos ejemplos de estos conflictos: "Por una parte me llamaba Dios, por otra yo seguía a el mundo" (Teresa de Jesús, 2006: 7, 16); "conocí ser aquella visión un retrato de el mundo, que cuanto hay en él parece tiene armas para ofender a la triste alma" (39, 18). Vemos que hay cierta gradación en el peligro que tendría para Teresa de Jesús su relación con el mundo, ya que al final declara: "Por estar ya fuera de mundo y entre poca y santa compañía miro como desde lo alto, y dáseme ya bien poco de que digan si se sepa" (40, 22).

no guardan bien lo que debe ser la vida religiosa (7, 5). En cuanto al demonio como enemigo del alma, puede leerse el capítulo XXXII, dedicado a narrar su visión del infierno, como una digresión dedicada a este tema. En otras ocasiones se nos narran las apariciones malignas y se nos enuncian las armas que existen para defenderse de él (31, 1-11). Para Velasco Kindalán (1986), uno de los temas principales del libro es la batalla, ya que la *Vida* estaría contada como una historia heroica. En esta visión de la espiritualidad habrían influido mucho las lecturas de las novelas de caballería (59). Steggink (1986) lo expresa de la siguiente forma: “El combate entre Dios y el demonio por el alma de Teresa presenta la sutileza de un triángulo amoroso” (66). La imagen del mundo como guerra y como batalla se encontraba ya en la época feudal. En realidad, procede de la Biblia, donde se relatan múltiples batallas, además del trasfondo simbólico de la lucha de Dios contra el mal y la anunciación de Cristo de la llegada del "reino de los cielos", pero es en esta época, por la especial estructura social que se adopta, donde se desarrolla más ampliamente. En esta alegoría, el creyente, caballero armado con las virtudes de la obediencia, la humildad, la penitencia y la oración se enfrentaba al demonio y a las propias pasiones en servicio de un rey de reyes, Jesucristo (Díaz Padilla, 2001: 232-234, 236). Luis de León (1977) le da el nombre de rey a Cristo: "Esto es, todos sus vasallos serán reyes, y él, como con verdad la Escritura le nombra, rey de reyes será y señor de señores" (375).

Otros de los temas principales que señala Velasco Kindalán (1986) es el *contemptus mundi* o desprecio del mundo. No es que las cosas sean despreciables por sí mismas, sino que la atadura a ellas y a las criaturas es lo que impide el encuentro con Dios (63-65). Para Velasco Kindalán, se define fundamentalmente la vanidad o apego al mundo en tres apartados: la preocupación por la belleza corporal; la sensualidad; y el sentido de la honra (64). El apego a las criaturas, que en Teresa de Jesús se manifestaba en el sentimiento de amistad personal, fue la última cosa de la que se desprendió, pero, desde un determinado punto se desprende de ella y convierte sus relaciones humanas en un apoyo para su relación con Dios (64-65)¹⁹⁴. El tema de las tentaciones, que proceden del Maligno, está muy presente en Teresa de Jesús. Empieza con una actitud de temor ante las diversas tensiones y maltratos físicos a los que la somete, pero terminará por dejar de tenerle miedo, por su mayor confianza en la divina providencia (65-66).

¹⁹⁴El punto exacto es a partir de la siguiente habla divina: “Ya no quiero que tengas conversaciones con hombres, sino con ángeles” (Teresa de Jesús, 2006: 24, 5).

El segundo gran grupo de digresiones las forman aquellas que hacen referencia a sus destinatarios, en las que se incluyen desde las oraciones a Dios, normalmente de alabanza o arrepentimiento, hasta indicaciones a su director espiritual y a otros destinatarios. Para Velasco Kindalán (1986), Dios es el destinatario principal de la *Vida*, aunque la obra vaya dirigida principalmente a García de Toledo (53-55). Hernando (1990) señala cierta "dialéctica dramática" (202) en la configuración de este tipo de pasajes. Este tipo de obras se convierten, en muchas ocasiones, en un diálogo teatral entre Dios y el creyente, en el que Dios adopta el papel de cualquier figura de autoridad de la época o del imaginario popular, como el rey o el señor de vasallos (Álvarez Santaló, 2012: 298). Al ser Dios el protagonista "la narración de su vida se resume en contar la acción de Dios en ella: las misericordias de Dios" (Velasco Kindalán, 1986: 58). En este punto, es donde se puede ver que la *Vida* se separaría de la autobiografía tradicional y que es una obra de un género literario diferente. A la misma conclusión que Kindalán llega Egido (2010), que señala que no debemos confundir al mandatario, el confesor, con los destinatarios de la obra, que se orienta a un gran número de lectores (17, 23-24). Mancini (1982), sin embargo, no cree que en esta obra se haya llegado todavía a la intención de difusión que sí podrían tener otras de sus obras posteriores. Señala que estaríamos ante una obra dirigida a su sacerdote amigo o confesor, que, aunque tenga párrafos que van orientados a que se lean en alto a sus hermanas de profesión, no tiene todavía el tono de un coloquio, porque la presencia del narratario impone matizaciones, pero no el deseo de convencer o guiar (33).

Para profundizar en este tema, nos pueden ser útiles las reflexiones de Cabo Aseguinolaza (1992) sobre el género picaresco. Afirma con respecto a la picaresca que, a pesar de que no crea que el único elemento determinante de la picaresca sea el contenido autobiográfico, sí cree que es una de sus características más importantes, sobre todo por la presencia del narratario (45-63). En sus propias palabras: "El yo de la situación narrativa depende de algo externo a sí; está prisionero de un conjunto de relaciones que configuran una situación social e ideológica" (62). Relacionándolo con Teresa de Jesús, podemos decir que no debemos entender estas digresiones como una simple ruptura del hilo del texto, sino como indicadores de que el relato autobiográfico se encuentra, en cierto modo, configurado por la presencia de los narratarios, a los que nunca debemos dejar de tener en cuenta. La presencia de los narratarios hace que estemos también cerca del género epistolar (103).

Cuando Dios es interpelado, el texto se interrumpe y nos encontramos ante una oración contemplativa (Velasco Kindalán, 1986: 56). Estas oraciones, que son llamadas por Mancini "allocuzioni o esclamazioni" (Mancini, 1981: 123) son propias de la literatura ascético-mística castellana, presentes en autores como Antonio de Guevara, Francisco de Osuna, Bernardino de Laredo, Juan de Ávila y fray Luis de Granada (123). Se caracterizan por la aparición de "frases exclamativas, preguntas retóricas, antítesis basadas en la antinomia bondad divina/ maldad humana hasta llegar al oxímoron, de uso muy frecuente" (Hernando, 1990: 202). Mancini (1981) no cree que, en este tipo de enunciaciones, estemos exactamente ante una oración, sino ante la enseñanza de cómo se debe orar (123-124). Nacen cuando la escritora se encuentra en un peculiar estado de agnosia o de pecado, que se resuelve apropiadamente y con la ayuda divina, o para recordar una gracia que le hace avanzar en el camino de la oración o, cuando Dios ha intervenido para guiar o proteger sus acciones (124). Cuando aparecen, no se producen pausas ni justificaciones: ambos tiempos, pasado y presente, quedan superpuestos. Tan rápidamente como se presentan las oraciones, desaparecen (126-127). Estas oraciones demuestran como la escritora vive en un "colloquio continuo con Dio" (129). Aunque también se sirve de la tercera persona para alabar a Dios, es el estilo directo el que predomina, en segunda persona a través de exclamaciones y un estilo afectivo (Egido, 2010: 48). Cuando se dirige a Dios, nos encontramos con la presencia de una oración dentro del texto. Mancini (1982) habla de "apelaciones a Dios" (29) o "invocaciones" (29), que recrean un momento único e inmediato de elevación espiritual. Son escritas para provocar en el lector un sentimiento afectivo (29-30). Suelen ser de dos tipos, de alabanza (Teresa de Jesús, 2006: 16, 4; 18, 3) o de arrepentimiento (31, 25), y van acompañadas frecuentemente de varias exclamaciones: "¡Oh, Señor mío, que vergüenza es ver tantas maldades, y contar unas arenitas, que aún no las levantaba de la tierra por vuestro servicio, sino que todo iba envuelto en mil miserias!" (31, 25). De todos modos, debemos tener en cuenta que estas digresiones no son únicamente propias de Teresa de Jesús, sino que, como afirma Bertini (1985: 54), eran propias de la literatura franciscana, sobre todo de Francisco de Osuna, autor al que leyó con profundidad Teresa de Jesús. Orozco Díaz (1985) señala que este tipo de exclamaciones pueden estar influenciadas por la lectura de las *Confesiones* de San Agustín, pero con la diferencia de que, mientras que San Agustín se dirige principalmente a Dios, la *Vida* está orientada principalmente hacia su confesor¹⁹⁵

¹⁹⁵Para Emilio Orozco Díaz (1985:389) sería Diego de Cetina, mientras que para Hernando (1990:199) sería García de Toledo.

(389-390). Por tanto, el segundo destinatario del relato, aunque no menos importante, su confesor, aparece más tarde y casi siempre en estilo indirecto, aunque no faltan algunas alusiones directas (Egido, 2010: 50). Muchos relatos autorreferenciales de tipo religioso surgen, como hemos dicho, de la relación entre penitente y confesor, que se manifiesta en el mismo texto de una forma más o menos afectiva (Álvarez Santaló, 2012: 46). Alude también a su director espiritual, casi siempre con el apelativo de “vuesa merced”¹⁹⁶, aunque en una ocasión utilice un lenguaje coloquial: “¡Oh hijo mío! (que es tan humilde, que ansí se quiere nombrar a quien esto va dirigido y me lo mandó escribir)” (Teresa de Jesús, 2006: 16, 6). Le pide que rompa el texto completo o parte de él si resulta inadecuado (7, 22; 16, 8), además de recomendarle que solamente los comparta con personas espirituales en un avanzado grado de virtud (22, 18). También es frecuente que le pida perdón por las numerosas digresiones del texto (14, 12; 16, 6), lo que nos demuestra que eran leídas como tales en la época. Precisamente, en una de estas digresiones, se define lo que para ella significaba la escritura del texto:

Y por pensar vuesa merced hará esto que por amor del Señor le pido y los demás que lo han de ver, escribo con libertad; de otra manera sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo; para los demás, basta ser mujer para caérseme las alas, cuantimás mujer y ruin. Y ansí, lo que fuere más de decir simplemente el discurso de mi vida, tome vuesa merced para sí, pues tanto el discurso de mi vida, tome vuesa merced para sí, pues tanto me ha importunado escriba alguna declaración de las mercedes que me hace Dios en la oración, si fuere conforme a las verdades de nuestra santa fe católica; y si no, vuesa merced lo queme luego, que yo a esto me sujeto: y diré lo que pasa por mí, para que, cuando sea conforme a esto, podrá hacer a vuesa merced algún provecho (10,8).

Una de las peticiones más llamativas, que señala cómo la autora ya pensaba, aunque fuera vagamente, en el proyecto literario de las *Fundaciones*, es ésta que señalo a continuación:

Creo que se enfadará vuestra merced de la larga relación que he dado de este monesterio, y va muy corta para los muchos trabajos y maravillas que el Señor en esto ha obrado, que hay de ellos muchos testigos que lo podrán jurar; y ansí pido yo a vuesa merced por amor de Dios, que si le pareciere romper lo demás que aquí va escrito, lo que toca a este

¹⁹⁶ "No sé si digo desatinos; si los digo, vuesa merced los rompa" (Teresa de Jesús, 2006: 7, 22); Vuesa merced me perdone, que salgo de propósito; y como hablo a mi propósito, no se espante, que es como toma a el alma lo que se escribe, que a las veces hace harto de dejar de ir adelante en alabanza de Dios (14, 12); "Rompa vuesa merced esto que he dicho, si le pareciere, y tómelo por carta para sí, y perdóneme, que he estado muy atrevida" (16, 8); "Torno a suplicar a vuesa merced que estas cosas que he escrito de oración, si las tratate con personas espirituales, lo sean, porque si no saben más de un camino, o se han quedado en medio, no podrán así atinar." (22, 18); "Mucho me atrevo. Rómpalo vuesa merced si mal le parece, y crea se lo diría mejor en mi peresencia, si pudiese o pensase me han de creer, porque los encomiendo a Dios mucho, y querría que me aprovechase" (21, 4); "Una cosa quiero decir, a mi parecer importante; si a vuesa merced le parece bien, servirá de aviso, que podría ser haberle menester" (22,1).

monesterio vuesa merced lo guarde; y muerta yo, lo dé a las hermanas que aquí estuvieren, que animará mucho para servir a Dios las que vinieren (36, 28).

En otra de sus afirmaciones apela a su confesor para que les enseñe el texto a varios letrados:

No querría fuese sin que lo viesen las tres personas que vuesa merced sabe, pues son y han sido confesores míos, porque, si va mal, es bien pierdan la buena opinión que tienen de mí; si va bien, son buenos y letrados, y sé que verán de dónde viene y alabarán a quien lo ha dicho por mí (40, 24).

La aparición de este destinatario conecta el libro con el género de las confesiones y con el género epistolar. Sin embargo, debemos tener en cuenta que también se dirige a un público mucho más amplio. Para Egido (2010), el campo de los destinatarios se va ampliado hasta quedar incluido dentro de él a toda la cristiandad (52-53). No estoy, por tanto, de acuerdo con estudiosos como Fülöp-Miller (1964), que afirma que la *Vida* fue escrita solamente para su confesor y para la Inquisición (134). Hernando (1990), siguiendo la misma línea, matiza y habla de dos receptores internos: uno explícito y concreto, su confesor, y otro implícito y abstracto, que engloba, de una manera sutil "a religiosos y letrados de la época y [...] esconde una velada alusión al tribunal inquisitorial" (199). No obstante, para la estudiosa ello no implica que no se dirija también al resto de la cristiandad, tanto a monjas del Carmelo, sacerdotes, como a pecadores, ya que una de sus intenciones es el "afán ejemplarizante" (201). Por tanto, el tercer nivel lo encontramos en la referencia a no ya sólo un confesor, sino a un grupo de lectores concretos, "vuestas mercedes" (Teresa de Jesús, 2006: 37, 1) a los que se dirige en plural, y de los que desconocemos a quién puede referirse. Para Hernando (1990) estos destinatarios colectivos, y a la vez concretos, no son otra cosa que los miembros del tribunal de la Inquisición (199). Empero, en la cita que insertamos a continuación, podemos ver que no se refiere a la Inquisición, porque habla de ellos de una forma agradable, sino que en este párrafo concreta el número exacto de destinatarios, pero nunca señala cuáles son exactamente:

Este concierto querría hiciésemos los cinco que al presente nos amamos en Cristo, que como otros en estos tiempos se juntaban en secreto para contra Su Majestad y ordenar maldades y herejías, procurásemos juntarnos alguna vez para desengañar unos a otros (Teresa de Jesús, 2006: 16,7).

También hay otros muchos pasajes (Mancini, 1982) en los que la escritora piensa que los pasajes puedan ser leídos por sus hermanas de profesión, aunque no llegue al nivel de coloquio de las otras obras (33). Mancini (1981) cree, que, si fuera dirigido únicamente

a sus directores espirituales, el texto estaría escrito de forma menos didáctica, y no narraría avatares que debían ya conocer sus directores espirituales (93-94). No piensa que sea tan descabellado imaginarse a la escritora deseando ser leída por un público más amplio que sus confesores, siempre con un sentido de predicación (102-103). En este párrafo, puede verse como la escritora piensa también en lectores fuera de su círculo personal:

Si fuera persona que tuviera autoridad de escribir, de buena gana me alargara en decir muy por menudo las mercedes que ha hecho este glorioso santo a mí y a otras personas; mas por no hacer más de lo que me mandaron, en muchas cosas seré corta, más de lo que quisiera; en otras más larga de lo que era menester; en fin, como quien en todo lo bueno tiene poca descripción. Sólo pido por amor de Dios que lo pruebe quien no me creyere, y verá por experiencia el gran bien que es encomendarse a este glorioso Patriarca y tenerle devoción (Teresa de Jesús, 2006: 6, 8).

El asceta o el místico no escriben nunca para sí mismos, sino para ser leídos por los demás (Mancini, 1981: 64). Jung (2011) señala que, aunque la vida de las monjas se desarrollase sobre todo dentro de los muros del convento, eso no quiere decir que no tuvieran relaciones influyentes fuera de ellos. No viven completamente aisladas, sino que están frecuentemente relacionadas con amigos y parientes plenamente insertados en el mundo (194). En el caso concreto de Teresa de Jesús, según hemos podido ver en la exposición biográfica, esto queda más que demostrado.

La diversidad de narratarios o de destinatarios del texto hace que la Vida se convierta en un libro complejo con múltiples posibilidades de lectura. Aunque ello no es, como nos muestra Rey Hazas (2005) en relación con el Quijote (260-277), una característica sólo propia de la ficción, sí es cierto que, tanto en obras autorreferenciales como dentro del espacio de la nueva novela, se crea un "juego de enmarque" (261). Para Hernando (1990: 202), están interconectados perfectamente las diversas funcionalidades del texto, sus diversos destinatarios y la persona utilizada por la escritora. Resume sus afirmaciones en el siguiente esquema:

Triple Naturaleza Temática	Receptor	Emisor (yo) = Voces
Confesión	García de Toledo / Inquisidores	1ª/3ª persona del singular
Experiencia didáctica	Monjas/ Público en general	1ª p. plural
Expresión mística	Dios / (Yo)	2ª p. sing.

El tercer grupo lo formarían las referencias metatextuales. Velasco Kindalán

(1986) señala la dificultad de expresión como uno de los temas que más aparecen en la *Vida*. El sufrimiento de Teresa vendría de no tener la suficiente preparación filosófica y antropológica para explicar su vida espiritual (62-63). En cambio, Emilio Orozco Díaz (1985) señala que lo que más resalta de este tipo de referencias metatextuales no es tanto la dificultad de expresión, que existe, pero porque una de las características de la mística es la inefabilidad, sino la superación de esa imposibilidad a través de la inspiración divina. No olvidemos que la autora se ve a sí misma como escritora o receptora de un mensaje divino y no como poeta o creadora (395). Son frecuentes las reflexiones sobre el lenguaje técnico utilizado en la mística (Teresa de Jesús, 2006: 18, 2; 20, 1). Aunque se declara incapaz de utilizar un lenguaje técnico — “yo los vocablos no sabré nombrarlos” (18, 2) —, sin embargo, demuestra un buen conocimiento de ellos:

Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento u elevamiento u vuelo que llaman de espíritu u arrebatamiento, que todo es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es una cosa, y también se llaman éstasi (20, 1).

Es llamativa esta referencia a su producción poética, ya que utiliza la tercera persona y con mucho cuidado de no decir nunca que se siente una creadora o poeta:

Yo sé persona que, con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien; no hecha de su entendimiento, sino que, para gozar más la gloria, que tan sabrosa pena le daba, se quejaba de ella a su Dios (16,4).

Sobre su propia escritura en donde expresa la dificultad en la expresión de realidades sobrenaturales y sus preocupaciones por el desvío del tema principal, o, por el contrario, de una excesiva sintetización, y también donde habla de las finalidades del libro. Habla sobre la primera versión de la vida: "Comencé a tratar de mi confesión general y poner por escrito todos los males y bienes, un discurso de mi vida lo más claramente que yo entendí y supe" (23, 15).

La escritora se topa frecuentemente con una gran dificultad en la expresión de las verdades sobrenaturales (Mancini, 1982: 21), así que es lógico que nos encontremos con numerosas frases que hacen alusión a esta dificultad¹⁹⁷. Las preocupaciones principales de la escritora son sobre el desvío del tema principal, o, por el contrario, de una excesiva

¹⁹⁷"Yo no sé otros términos cómo lo decir, ni como lo declarar" (Teresa de Jesús, 2006: 16, 1); "El Señor me enseñe palabras cómo se pueda decir algo de la cuarta agua" (18,1); "Quien lo hubiere probado entenderá algo desto, porque no se puede decir más claro, por ser tan oscuro lo que allí pasa" (18, 13); "No sé yo si atino a lo que digo, u si lo sé decir, mas, todo mi parecer, pasa así" (20, 15); "Plega a su Majestad que me dé gracia para que yo dé esto bien a entender" (15, 3); "Páreceme ahora a mí que leído u oído esta comparación, que como tengo mala memoria, ni sé adónde, ni a qué propósito; más para el mío ahora conténtame" (9, 6).

sintetización¹⁹⁸. El objetivo principal del libro se describe de la siguiente forma:

Plega al Señor no haya en ello errado, tiniendo intención y deseo de acertar y obedecer, y que por mí se alabase en algo el Señor, que es lo que ha muchos años que le suplico. Y como me faltan para esto las obras, heme atrevido a concertar esta mi disbaratada vida, aunque no gastando en ello más cuidado ni tiempo de lo que ha sido menester para escribirla, sino puniendo lo que ha pasado por mí con toda la llaneza y verdad que yo he podido (Teresa de Jesús, 2006: 40, 23).

Aunque también hay otros objetivos secundarios en la escritura del libro: "Decir las gracias y efetos que quedan en el alma" (18,6) y atraer a otras personas a seguir la misma vida de religión¹⁹⁹. Sobre el tema de las digresiones, Orozco Díaz (1985) se muestra muy prudente, pero afirma que, efectivamente, no podemos pensar en ellas como en un proceso meramente inconsciente, sino como en algo buscado por la escritora:

A veces las digresiones —aunque con asociación espontánea— son, como decíamos, en parte conscientes porque las estima necesarias para que la entiendan —o considerar algo de provecho que se le ocurre en el momento— si bien comprendiendo que desordena o desconcierta sus exposiciones (387).

En cuanto al uso del tiempo, en la *Vida* de Teresa de Jesús, lo primero que parece destacarse, y que lo diferencia de una autobiografía al uso, es la ausencia de marcadores temporales, geográficos o tópicos y la ausencia casi total de nombres propios. Una de las excepciones es fray Pedro de Alcántara (Teresa de Jesús, 2006: 27, 16-20). En cuanto al espacio, Teresa de Jesús no se detiene en los detalles de las descripciones de espacios exteriores, porque no le interesa para su propósito de escritura, sino que su maestría estaría en la exposición de paisajes interiores (Velasco Kindalán, 1986: 48-49). Llamas Martínez (1978: 220), como anteriormente habíamos visto, había planteado la ausencia de referencias concretas en el libro como una de sus características principales. Debemos, de todo modo, plantear con cuidado esta cuestión. Es cierto que no hace alusiones a fechas

¹⁹⁸ "Porque las señales del buen espíritu se irán diciendo, mas como a quién le cuesta muchos trabajos sacarlas en limpio, no las digo ahora aquí" (Teresa de Jesús, 2006: 15, 16); "Porque después declararé esta manera de entender, con otras cosas, no lo digo aquí, que es salir de propósito, y creo harto he salido" (29, 9); "Porque con el favor de Dios se dirá más de algunas cosas, quiero ir adelante en el proceso de mi vida" (26, 6); "Mucho he salido del propósito, porque trataba de decir las causas que hay para ver que no es imaginación" (29, 1); "No sé si hago bien de escribir tantas menudencias" (30, 22); "Mas, ¡en qué boberías me he metido! Por tratar en las grandezas de Dios he venido a hablar de las bajezas del mundo" (37, 12); "Es en tantas veces las que he escrito estas tres hojas y en tantos días — porque he tenido y tengo, como he dicho, poco lugar— que se me había olvidado lo que comencé a decir, que era esta visión" (39, 17).

¹⁹⁹ "Más creo esto del Señor (que sabe su Majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto) que ha en ella de ayudar" (Teresa de Jesús, 2006: 18, 7); "Pues a Su Majestad sea alguna parte la grandísima largueza que con esta miserable pecadora ha tenido, para que se esfuerzen y animen los que esto leyeren a dejarlo todo del todo por Dios" (21, 12).

exactas, pero sí señala con cierta precisión la duración de los distintos periodos por los que transcurre su vida espiritual²⁰⁰. El tiempo, por tanto, no está del todo ajeno en la *Vida*. Eso sí, carece de la exactitud temporal de, por ejemplo, otro libro de la autora, considerado como una continuación de la *Vida: las Fundaciones*. El proyecto reformador que ya se contemplaba en el episodio de la fundación de San José se convierte en el tema principal de las *Fundaciones* (García de la Concha, 1982: 18-19). Las *Fundaciones* guardan, sorprendentemente para Mancini (1982), una linealidad y fuerte cohesión en la configuración de la estructura (24). En este libro de Teresa de Jesús, la autora no descuida ni la localización geográfica, ni la debida alusión a los diferentes benefactores que permitieron la fundación de los conventos. Se extiende, asimismo, en la descripción de numerosos personajes de aquel tiempo, como en fray Jerónimo Gracián.

Sin embargo, no por ello deja de tener interés cómo se estructura el tiempo en la *Vida* de Teresa de Jesús. Una de las características del libro es cómo se va presentando de una forma múltiple. Por un lado, tenemos el predominio del presente, pero dentro de ese presente se nos cuenta una evocación del pasado. En la primera parte, el personaje narrador se desdobra entre el personaje actual, que recuerda, y el personaje que era por aquel entonces, la niña o moza que estaba limitada a su propia experiencia vital (1981: 106-107; 1982: 31). Según Mancini, se produce una "netta separazione tra un passato — vivo solo nel rimorso— e un presente in cui è la completa, desiderata realizzazione" (90). Encontramos una distinción entre el "yo" del pasado y el "yo" del presente. Refiere, en pasado, los pensamientos de ese momento, como en este ejemplo, en el cual reconoce que ingresó al monasterio por la razón más que por el afecto a la vida religiosa: "Y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado; y así poco a poco me determiné a forzarle para tomarle" (Teresa de Jesús, 2006: 3, 5). Con respecto a este tema, Hernando (1990: 202-203) afirma que Teresa de Jesús maneja con la misma frecuencia las formas temporales de pasado y de presente, y que incluso, en algunas ocasiones, utiliza formas verbales de futuro para adelantar acontecimientos que narrará posteriormente. En sus propias palabras: "Teresa de Jesús hace uso de una visión pancrónica que le permite manejar la temporalidad a su antojo y conjugar así prolepsis y analepsis según sus necesidades expresivas" (203).

²⁰⁰"Estuve un año y medio en este monesterio" (Teresa de Jesús, 2006: 3, 1); "En esta batalla estuve tres meses" (3, 6); "En veinte y ocho años que ha comencé oración, más de los diez y ocho pasé en esta batalla" (8, 3); "Ha que me dio el Señor en abundancia esta oración creo cinco y aún seis años, muchas veces" (16,2); "Dos años y medio me duró que muy ordinario me hacía Dios esta merced" (29, 2).

2.3.3. El concepto de vida corporal y espiritual en Teresa de Jesús

Como hemos señalado anteriormente, entre los títulos que la escritora le dio a esta obra está presente el del *Libro de la Vida*. “El libro de la vida”²⁰¹ responde a una locución real y utilizada en la época, de procedencia bíblica. En la Biblia, aparece como el libro donde están inscritos los nombres de los justos, de aquellos que se salvarán en el Juicio Final, y de donde han sido excluidos los condenados. Sólo una vez aparece este grupo de palabras en los libros bíblicos que la religión cristiana comparte con la tradición hebrea, los Salmos, teniendo en cuenta además que las diferencias de traducciones en las dos tradiciones bíblicas, la hebrea y la cristiana, da lugar a notables diferencias en la interpretación de la teología por parte de ambas religiones. Por este motivo, y por la aparición mayoritaria del término en los libros bíblicos considerados propiamente como cristianos, sobre todo en el libro del Apocalipsis, consideramos que es un término fundamentalmente ligado al cristianismo y a su concepción del Más Allá, como el libro donde aparecen escritos los nombres de aquellos que se salvarán (Biblia de Jerusalén, 1975: Sal 69, 29; Flp 4, 3; Ap 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 14-15; 21, 27). Más adelante, ya en la Edad Media y el Renacimiento, este concepto se hizo intercambiable con otro, el de “la vida como libro”. Para cualquier persona del siglo XVI, el mundo visible estaba lleno de signos que remitían a la divinidad y que debían ser leídos correctamente. Así se retornará, de nuevo, al concepto del “libro de la vida”, pero ahora no entendido solamente en un sentido meramente ultraterreno, sino también usado para señalar que la vida terrenal, con sus múltiples vivencias y experiencias, es un conjunto de símbolos de la relación de Dios con el ser humano (Ynduráin, 2006: 217, 221, 232). En este contexto, se entiende por qué la obra autobiográfica de Teresa de Jesús ha quedado con el título actual, quedando además sustentado por la siguiente cita, ampliamente conocida por todos sus lectores: “Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me dava recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín, me dijo el Señor: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo»” (Teresa de Jesús, 2006: 26,6).

La escritora no utiliza exactamente el término de “vida terrenal”, pero sí aparece con mucha frecuencia la expresión “esta vida”, a la que le sigue la expresión “vida del cuerpo” (8, 6). Para designar a la vida del alma usará, en muchas menos ocasiones, los términos de “vida espiritual” (7, 17; 11,2), “vida verdadera” (21,6) y “la otra vida”

²⁰¹ Los resultados de este epígrafe se recogieron, en parte, en mi ponencia. Vid. María Celeste Martínez Calvo (2016).

(37,12). La autora articula su existencia en dos conceptos que podrían llamarse antitéticos: “esta vida” frente a la “otra vida”. La división no es exclusivamente mía, sino que subyace tras muchas de las estructuraciones de su obra autobiográfica que hacen lectores y críticos²⁰². Algunos prefieren hablar de vida interior y exterior, mientras que otros, utilizan los términos de autobiografía y tratado de oración, muy imbricado este último con el de vida espiritual. Todas son, desde luego, parcelaciones legítimas, tras la que se encuentra esta oposición de términos.

Sin embargo, aunque en un primer momento podríamos pensar que para la escritora tendría más importancia la vida espiritual que la terrena, lo cierto es que aparece con mucha más frecuencia el concepto de vida del cuerpo que de vida espiritual. La explicación no es precisamente simple. Si bien su aspiración es reflejar la vida del alma, solo puede hacerlo con lo que es más tangible para ella en su presente: el cuerpo sometido a los distintos avatares biográficos: enfermedades, rechazos, afectos, viajes, fundaciones y un largo etcétera. De todos modos, no pensemos que por ello la vida terrenal es apreciada. El cuerpo es una cárcel del alma para la monja. Los adjetivos que rodean a la vida terrenal son casi siempre negativos: “ruin” (Teresa de Jesús, 2006: Prólogo 1, 7, 16; 10,7; 19, 4; 25, 14; 33, 14; 38, 17); “peligrosa” (6,9); “baja de perfección” (8,2); “penosa” (8, 2; 20, 8); “afligida” (10, 2); “aborrecida” (16,7); “miserable” (30, 18; 36, 9; 37, 8); “desbaratada” (40, 24). Tampoco faltan las locuciones adjetivas como “mudanza de la vida” (4, 5); “farsa de esta vida” (21,6); “miseria de la vida” (21,6); o “esta aspereza de vida” (27, 20). También puede verse la asociación entre el sustantivo “vida” y la familia léxica de “trabajo”, bien sea en su forma adjetiva, “trabajosa” (21, 10); adjetiva superlativa, “travajosisima” (7,17); o bien sea en forma de sustantivo, “trabajos” (8, 8; 28,18). “Los trabajos” es una de las otras características que diferencia la vida terrena de la espiritual. “Trabajo”, en el siglo XVI, significaba algo muy diferente a lo que es ahora:

Latine labor, el cuydado y diligencia que ponemos en obrar una las que son manuales que por esto llamamos trabajadores a los que las exercitan; a qualquiera cosa que trae consigo dificultad o necesidad y aflicción de cuerpo o alma llamamos trabajo, de aquí se dixo (Covarrubias Orozco, 1979: 971).

Por tanto, los “trabajos” o sufrimientos son sólo característicos de esta “vida” terrenal. En la “otra vida” no existen pesares. No por ello los trabajos son evitados por la escritora; al contrario, se sale al encuentro de ellos y se soportan con resignación, ya que,

²⁰² Vid. supra.

si son bien llevados, depuran el alma y la preparan para la “otra vida”. La vida terrenal se tiene en poca consideración, porque es muy poca cosa comparada con la vida eterna. Por eso, siempre que sea por el bien de la vida espiritual, es necesario “tener en poco la vida” (Teresa de Jesús, 2006: 21, 2) o actuar “como quien no estima la vida” (39, 10). A un alma que ya conoce el amor divino en toda su plenitud no le importa “perder de buena gana la vida” (29, 10), refiriéndose, en este caso, claramente a la vida terrenal. Lo único que importa es Dios. Todas las cosas sensibles van careciendo poco a poco de importancia, como podemos ver en la siguiente cita:

Todo lo hace aventurar la vida, que deseo muchas veces estar sin ella, y era por poco precio aventurar a ganar mucho; porque no hay ya quien viva, viendo por vista de ojos el gran engaño en que andamos y la ceguera que traemos (21, 4).

Pero, como hemos visto antes en relación con los trabajos, no por ello la vida terrenal carece de utilidad. Para la escritora, su función queda muy clara: “Servir yo a su Majestad y emplear toda mi vida y fuerzas y salud en esto” (37, 2). La palabra “servir” está frecuentemente asociada a la vida del cuerpo, como el correcto empleo que se le debe dar. El cuerpo debe estar al servicio del alma, para ayudar a su mayor perfeccionamiento, y no al revés, porque entonces se corre el riesgo de perder la salvación y, lo que es aún más importante para la mística, puede suponer un importante obstáculo para su relación personal con Dios. Todo esto queda evidenciado cuando se refiere, sin mencionar el nombre, a un aparecido en estado de salvación: “Diole Dios al fin el premio de lo mucho que había servido toda su vida” (38, 13). También hace uso de otros términos como “penitencia” (38, 13) para referirse a esa voluntad de sacrificio del cuerpo que debe tener todo aquel que quiera tener una buena relación con Dios. La escritora, en su intento de transmitir la importancia de la abnegación que se le debe a la divinidad, se vuelve hasta hiperbólica, dando lugar a una interesante metáfora: “Excelentes espaldas se hacen ya gente determinada [a] arriesgar mil vidas por Dios” (34, 16). Si ya es doloroso arriesgar la propia vida, el numeral nos habla de una renuncia que se multiplica hasta casi el infinito. Se llega a un punto culminante de la vida espiritual cuando el creyente, utilizando sus propios términos, “conforma su vida” (38, 15) con respecto a la voluntad de Dios y “aniquila todos los deseos de la vida” (38, 18). Esta actividad, aunque parte del esfuerzo real del creyente de tener un acercamiento serio a la divinidad, no puede producirse sola, sino que en esta capacidad de sacrificio también participa la gracia de Dios.

El cuerpo y sus circunstancias atan e impiden el vuelo, al menos en este mundo

terrenal. Pocas veces, aunque siempre referidos a otras personas y nunca a ella misma, utilizará adjetivos positivos: “buena” (10, 7; 23, 6; 25, 14), “ejemplar” (23, 6), “virtuosa” (23, 6), “de perfección” (23, 7) o “dichosas” (40, 15). También es utilizado en una acepción positiva el adjetivo “estrecha” (36, 19) aplicado a vida, señalando con ello que se ajustaba a los límites impuestos por la divinidad. Partimos de la concepción de que se consideraba que había, fundamentalmente, dos formas de vivir la vida: el tránsito por el camino ancho, que no conduce a Dios, y el tránsito por el camino estrecho, que sí lleva a la divinidad. Todo esto viene de la conocida referencia bíblica sobre la diferencia entre el camino de la virtud y el camino del pecado (Biblia de Jerusalén: Mt 7, 14). Al comparar su vida, como en un espejo torcido, con las vidas ejemplarizantes de otros anteriores en la tierra, es decir, con las “vidas de santos” (Teresa de Jesús, 2006: 1, 5; 30, 12, 17; 31, 12), considera la suya miserable y sin ningún valor. Ante todas las vidas que han transcurrido en la tierra, sobresale “la vida de Cristo” (11, 9; 13,13; 31,12). La vida de Jesucristo aparece por escrito no solo en los evangelios, a los que difícilmente podría haber accedido, sino que es transmitida oralmente a través de los sermones y eucaristías, apareciendo reflejada, además, en los tratados de oración y en las numerosas compilaciones de la época. Todas estas herramientas que hablan de la vida de Jesucristo eran necesarias para el cristiano, que debía utilizarlas como medio para la meditación. De ahí que el concepto de imitación no se entienda desde un punto de vista negativo como suele hacerse actualmente, sino que, mientras se tenga como reflejo a Jesucristo, es algo altamente positivo, tal como podemos ver en el siguiente ejemplo: “Me hace devoción, que queráis Vos, Rey mío, que hasta en esto entiendan os han de imitar en vida” (21, 3).

La otra vida, en contraste con la vida terrenal, aunque aparezca menos, siempre lo hará con adjetivos positivos. Recordemos que la vida espiritual, mística o vida del alma, es la vida que comienza con el bautismo y continúa tras la muerte del cuerpo y la salvación de la persona (Varo Zafra, 2007a: 438)²⁰³. Mientras que la vida del cuerpo se tiene desde el preciso instante en que una persona entra en este mundo, la vida del alma se va construyendo despacio. Solo es dada, desde la perspectiva cristiana, a aquellos que están con Cristo. No en vano, la escritora llama a Jesús “Vida de todas las vidas” (Teresa de Jesús, 2006: 8, 6). Para un místico, la máxima vida es la espiritual. Está conectada con la vida corporal, porque solo a través de ella puede ser sublimada y potenciada: sin las penitencias y las diversas privaciones, no tiene ningún sentido la oración. La otra vida se

²⁰³ Vid. supra.

va ganando lentamente, a través de diversas batallas consigo mismo y con las fuerzas oscuras, luchando contra los tres enemigos del alma: el demonio, el mundo, y la carne.

El cristianismo siempre ofrece la posibilidad de redención. La escritora, en un determinado punto del libro, afirma: “Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva” (23, 1). En otros pasajes, habla literalmente de la importancia del cristiano de meditar sobre “su vida pasada” (11, 9; 19, 2). A lo largo de la vida de un cristiano, pueden producirse numerosas conversiones, aunque solamente tienen valor una o dos. Es el momento en el que el alma se despegaba de las ataduras terrenales y se va preparando para, después del fallecimiento del cuerpo, encontrarse con Dios. La verdadera conversión de Teresa de Jesús se produjo, como ya vimos anteriormente, no con su entrada en la vida religiosa, sino entre 1554 y 1556, tras contemplar una imagen de Cristo que encontró en un oratorio del convento de la Encarnación (Trueman-Dicken, 1981: 207).

Pero al igual que la vida espiritual puede ganarse, puede también perderse. Mientras que en un pasaje el vocablo “perder” se refiere claramente a la vida terrenal, como podemos ver –“Aquí no se teme perder vida ni honra por amor de Dios” (Teresa de Jesús, 2006: 21, 1)–, en este pasaje que veremos a continuación el vocablo se refiere, claramente, a la otra vida. Durante una etapa de sequedad espiritual en que la autora no hace uso de la oración, la escritora siente que “sin ella era mucho más perdida mi vida” (19, 11). Cuando la escritora utiliza la expresión “dar la vida” (3,7; 8, 12; 9, 8; 13, 11; 22, 16; 30, 18), suele referirse a la vida espiritual, a la única que es lícito darle calor y consuelo. A veces son los “buenos libros” (3,7; 4,7) o libros espirituales los que alivian el alma, pero normalmente el agente directo es Dios, como en este pasaje: “Sea Dios alabado, que me dio vida para salir de muerte tan mortal” (9,8). La muerte a la que se refiere en esta cita no es la muerte corporal, sino la muerte del alma. Los favores de Dios o mercedes son un “manjar de vida” (22, 16). Pero, en algunas ocasiones, para templar el alma, Dios se niega a dar ningún tipo de consuelo. El alma, a veces, puede estar “sin pena ni gloria, ni da la vida ni la muerte” (30, 18) o incluso en estado de oscuridad total, como en esta cita:

Deseaba vivir -que bien entendía que no vivía, sino que peleaba con una sombra de muerte, y no había quien me diese vida, y no la podía yo tomar; y quien me la podía dar, tenía razón de no socorrerme, pues tantas veces me había tornado a Sí y yo dejádole (8, 12).

Aunque a veces, la misma gracia divina, dada a quien se siente inferior y miserable, le hace sentir que le va a “costar la vida” (38, 20). Pero no solo vida puede referirse a la “vida espiritual” como conjunto, sino también a diversas formas de vivir esa “vida

espiritual”. Hay varios caminos dentro del camino recto. La escritora diferencia entre “vida activa y contemplativa”, aunque cree que deben ir unidas en la vida de un religioso:

(Ansi que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa) y entender en obras de caridad y negocios que convengan a su estado, y leer, aunque no del todo están señores de sí, y entendien bien que está la mijor parte del alma en otro cabo (17, 4).

El religioso puede, al mismo tiempo, atender sin descanso a Dios y trabajar en sus tareas cotidianas (Trueman-Dicken, 1981: 212-213). Para la escritora es fundamental conocer la manera de vivir de otras órdenes religiosas, para escoger bien los confesores para ella misma y sus hijas espirituales: “Habían venido aquí los de la Compañía de Jesús, a quien yo -sin conocer ninguno- era muy aficionada, de sólo saber el modo que llevaban de vida y oración” (Teresa de Jesús, 2006: 23, 3). También hace la escritora, con el sustantivo “vida” y diversos adjetivos, una distinción de grados dentro de la religiosidad mística: “El alma [...] podrá ayudarse levantando el espíritu de todo lo criado y subiéndole con humildad, después de muchos años que haya ido por la vida purgativa y aprovechando por la iluminativa” (22, 1), adentrándose, con más o menos profundidad, en las diversas fases de la vida mística. (Trueman-Dicken, 1981: 162-167, 236, 241).

Es muy curioso que uno de los adjetivos vinculados a la vida espiritual sea el de “verdadera” (Teresa de Jesús, 2006: 21, 6). Si se considera la vida espiritual como “verdadera”, entonces, haciendo un razonamiento lógico y antitético, la vida terrenal tendría que ser “falsa”. Pero esto no se corresponde exactamente con la realidad lingüística. La vida corporal no es completamente “falsa” puesto que es innegable su tangibilidad. Lo más exacto es decir que la vida espiritual es verdadera, y que la vida corporal es “engañosa”. Engañoso, adjetivo que no aparece en el texto de la *Vida*, pero que, sin embargo, es bastante útil para nuestro análisis, es aquello que puede dar lugar al engaño. La vida corporal puede dar lugar al engaño porque los deseos y las pasiones, es decir, las diversas tentaciones a las que son sometidas todas las personas, en una especie de prueba de fuego divina, pueden hacer que el cristiano se apegue en demasía a su transcurrir terreno y que olvide la otra vida, quedando para siempre vinculado al mal. La vida terrenal se entendía siempre en un doble sentido: como apariencia, en el desarrollo externo de una naturaleza concreta, y como un sistema de signos que remitía a la vida espiritual. Por eso, el ser humano no debía dejarse llevar únicamente por las apariencias, sino superarlas y dar un salto a la divinidad (Ynduraín, 2006: 217).

De ahí la intención de todos los escritores espirituales en recalcar cuál es la vida

verdadera: no la vida tangible del cuerpo, con el que nos movemos y sentimos diariamente, sino aquella que no vemos, pero que nos puede llevar a la salvación. Por eso aparece vinculado el sustantivo de “vida” al de “verdad”: para subrayar una afirmación conocida por todos pero que tendía a olvidarse y ocultarse tras los diversos sucesos de la vida cotidiana. Por ejemplo, la honra, como preocupación por la opinión ajena, era una de las grandes preocupaciones de este siglo. Teresa de Jesús situaba la honra en el campo de lo que carece de significado, de lo que no es verdaderamente importante. Centrarse en la vida espiritual no sería sólo un sacrificio, sino también una liberación con respecto a una serie de cuestiones que atormentaban al ciudadano medio del siglo XVI (Marcos, 2011: 167-168). La escritora afirmaba que había que huir de las “consolaciones” (Teresa de Jesús, 2006: 18, 4) o “deleites” (27, 12) de la vida, refiriéndose, claramente, a la vida terrenal.

Otro punto en el que se diferencia claramente “esta vida” de la “otra vida” es el concepto de tiempo. El tiempo es una medida que pertenece a la vida terrenal, no a la vida ultraterrena. De ahí que haya un “tiempo de la vida” (16, 4), referido a la vida terrenal, y no al revés. Es tan corto ese tiempo de la vida terrenal que apenas dura nada, pero ese transcurrir del tiempo no es vivido con angustia, sino con alivio, ya que es un paso más para acercarse a la divinidad: “Dame consuelo oír el reloj, porque me parece me allego un poquito más para ver a Dios de que veo ser pasada aquella hora de la vida” (40, 20). En contraposición con la vida terrena, en la “otra vida” el tiempo es un punto en el que confluyen presente, pasado y futuro. Por tanto, el tiempo allí no existe, no tiene peso. Mil años o un segundo carecen de importancia frente a un estado estático, inmóvil: la eternidad. De ahí que digamos que, mientras “esta vida” tiene tiempo, la “otra vida” carece de él y nunca estará determinada por el factor tiempo. Eso se trasluce en el lenguaje de la siguiente forma: a la vida terrenal se le aplican formas verbales asociadas al tiempo como “pasar la vida” (1, 3) o “acabar la vida” (5, 7; 7, 14; 16, 8; 17, 2; 20, 13; 32, 2, 6). Como vemos, casi siempre que aparece un tiempo verbal, es para describir un presente que se escapa, que se desliza entre los dedos, que ya es prácticamente pasado. Más significativa, y asociada incluso a un concepto económico, es la construcción “gastar su vida” que aparece en relación a la pérdida de tiempo del cristiano que no se ajusta del todo a la voluntad divina: “¿Qué sentirá una miserable como yo, cargada de abominaciones y que tan poco temor de Dios ha gastado su vida, de verse llegar a este Señor de tan gran majestad cuando quiere que mi alma le vea?” (38, 21). Con esto, se

habla de la necesidad de un aprovechamiento de la vida, pero no de un *carpe diem* alegre y derrochador que, frente al rápido transcurrir de la vida, decide aprovecharla disfrutando placenteramente de la existencia, sino del *memento mori* cristiano, que avisa de la cortadad de la vida para ajustarla a la voluntad divina, en espera de un juicio ultraterreno. Como la vida corporal está llena de tiempo y es sufrida, la escritora pide ser librada de “esta vida”, no tanto pidiendo a Dios que le conceda la gracia de la “otra vida”, que también lo hace en cierto modo, sino que su tiempo aquí termine. La escritora quiere que se acabe el sufrimiento del transcurrir de las horas, horas que pueden estar llenas de tentaciones y alejarla de Dios. Desea ser infinitud y no dolor o sufrimiento.

De todos modos, esta división entre vida espiritual y vida corporal no está siempre tan clara. La expresión del lenguaje no funciona de manera matemática, como ya sabemos. Surge entonces la pregunta de qué quería decir exactamente la escritora cuando anteponía el posesivo “mi” a vida. No se refiere de forma unívoca a la vida espiritual o terrenal. No, a veces su vida es la vida corporal y en otras ocasiones es la vida espiritual. Ambas forman parte de su identidad. Todo se complica más aún cuando esa vida es narrada a otros interlocutores. Esa narración se hace en un primer momento de forma oral, reflejada en expresiones como “le di cuenta en suma de mi vida” (30, 4), “hecha relación de mi vida” (23, 14); “le diese cuenta de toda mi vida por una confesión general” (23, 14). No debemos pensar, a pesar de esta última cita, que todas las exposiciones orales que hizo sobre su vida fueron hechas en el contexto de la confesión; algunas de estas relaciones fueron dichas a seglares, con la intención de encontrar una cierta guía vital. Lo que sí está claro es que estas largas conversaciones fueron, sin duda, la base para que luego pudiese desarrollar de forma fluida un discurso autobiográfico. Más adelante, empezará a plasmar por escrito sus vivencias, dando lugar como punto culminante al libro que nos ocupa (Llamas Martínez, 1978: 206-207; Orozco Díaz, 1987: 20, 54). En la obra aparecen indicadores de relaciones de su vida en forma escrita, señalando al propio texto o a textos anteriores a la escritura de la obra autobiográfica, como las expresiones “discurso de mi vida” (Teresa de Jesús, 2006: Prólogo 1; 10, 8; 23, 15; 27, 1), “el proceso de mi vida” (26, 7) o “diré de aquí adelante de mi vida” (14, 9), muy asociada esta última, como podemos ver, a su origen oral. A todos estos indicadores, se le suma la interesante expresión “dejé de mi vida” (23,1), que se articula en el momento que cierra sus consideraciones más o menos objetivas sobre la oración mental y retorna el discurso autorreferencial. De hecho, es muy llamativo el uso que hace de los títulos de los capítulos

a lo largo de la obra, que, como sabemos, no se deben a una mano posterior, sino que fueron escritos por la propia Teresa de Jesús (Álvarez, 2011: 38). La palabra “vida” aparece en cuatro de los títulos y sirve para marcar diferentes temas, aunque no creo que deban tomarse como base para una división estricta de la obra: “Trata [...] cuán perdida vida comenzó a tener” (Teresa de Jesús, 2006: 7) sirve para marcar el peculiar descenso al pecado de la escritora, mientras que tanto en el capítulo veintitrés –“torna a tratar del discurso de su vida” (23)- y en el treinta –“torna a contar el discurso de su vida” (30)-, el término es usado, respectivamente, cuando cierra el tratado de oración y un segmento de varios capítulos en el que trataba el tema de los fenómenos místicos. En el último capítulo, cierra el discurso con el título “se acaba el discurso de su vida” (40). Todas estas referencias metatextuales manifiestan, no una elaboración excesiva o una partición estricta, pero sí cierta construcción del texto y una intencionalidad clara y enfocada a convencer a un determinado grupo de lectores.

Una vez entendido el concepto de “discurso” y “relación”, debemos detenernos de nuevo en la locución “mi vida”, marcado por un fuerte posesivo. Y es entonces cuando pueden divergir las lecturas. Según creamos que con “vida” está primando un concepto diferente u otro, el texto se convertirá en una cosa distinta. Si entendemos que, con su vida, se refiere fundamentalmente a los avatares biográficos o externos de su cuerpo, entonces entenderemos que el *Libro de la Vida* es una obra básicamente autobiográfica, en el sentido actual del término. La mayor presencia en el texto de la vida corporal tal vez apoye más esta primera opción, aunque en el lenguaje nada es matemático. En cambio, si interpretamos que la “vida” a la que se refiere la escritora es la “vida espiritual”, entonces el texto cobra sentido sólo en su perspectiva teológica, como el efecto del amor de Dios y la oración en el alma de la escritora.

No estaría de más plantearnos la siguiente cuestión: el hecho de que “esta vida” sea la que está más definida, no significa que la otra vida carezca de importancia. Este hecho simplemente subraya que la otra vida difícilmente puede definirse, porque solo se llega a atisbar de ella una mínima parte en la vida presente. Detengámonos en esta idea por un momento. En teología hay dos formas de llegar al conocimiento de Dios. La primera es la vía positiva, en la que se define a Dios a través de lo que es. Lo más común es aplicar al sustantivo “Dios” el adjetivo derivado de “perfección”: Dios es perfecto. La segunda es la vía negativa, en la que solo se puede llegar al conocimiento de Dios afirmando todo lo que Dios no es. Dios no es imperfecto. Dios no es miserable. Dios no es egoísta. Dios

no es ruin. Tomando el camino de la vía negativa de conocimiento divino, si Dios es el paradigma de la otra vida, y Dios es indefinible, llegándose solo a él a través de la vía negativa, la otra vida se convertirá en inefable, inenarrable, pudiéndose describir sólo en contraste con la vida terrenal.

Así que, desde esta perspectiva, podemos llegar a entender lo que es realmente la otra vida para Teresa de Jesús, si buscamos los contrarios de los diferentes adjetivos con los que ha definido “esta vida” la escritora. Por tanto, la “otra vida” es noble, segura, perfecta, grata, alegre, amada, rica, ordenada, en definitiva, feliz, pero en un grado infinito e inconcebible que convierte también en inexactos estos calificativos. Es la que realmente es válida para la escritora. Mi punto de vista es que, aunque lo que se nos narra es fundamentalmente la vida terrenal, lo realmente importante es la otra vida. Se cuentan los avatares de esta vida para que nosotros le demos valor a lo que prácticamente no se nos narra, la vida ulterior. De ahí que se remarquen las enfermedades, sufrimientos y diversos cambios de la vida corporal. Los primeros diez capítulos, que aparentemente están centrados en la vida corporal, están contruidos en torno al eje del dolor físico (Egido, 2010: 114), porque lo que importa es señalar cómo un alma, sometida a un cuerpo imperfecto, y además un alma femenina, no lo olvidemos, puede llegar a alcanzar la salvación (Mas Arrondo, 1993: 46). Uno de los determinantes de esa vida corporal es que no estamos hablando ni siquiera de un cuerpo masculino, sino de un cuerpo femenino, algo que, al parecer de muchos, es lo más deleznable. Si de por sí el cuerpo masculino era considerado como bajo y vil durante la época, no digamos ya el estigmatizado cuerpo femenino. El cuerpo de la mujer era visto, a pesar del placer que podía producir y de su papel como fábrica de la especie humana, como lo más repugnante posible. No faltaban los adjetivos ni las referencias literarias despectivas a las mujeres, que eran descritas por los hombres como volubles, inconstantes, contradictorias, caprichosas, y dominadas por instintos primarios (Sánchez Dueñas, 2008: 100, 339). Pero también la propia mujer asumía, bien por convicción o bien por adaptación a un medio hostil, ese propio discurso de vilipendio, dando lugar o a un menosprecio general de su sexo o a un desprecio de sí misma. En el caso de Teresa de Jesús, en parte era algo asumido por la propia escritora, pero también, por otra parte, ese rebajamiento de sí misma y la continua justificación de su escritura como un ejercicio de obediencia era una estrategia para que su texto fuera aceptado por una masculinidad hostil (Egido, 2010: 37, 39). El adjetivo “ruin” no es sólo aplicado por Teresa de Jesús a su vida terrenal, sino a su condición como mujer. En

conclusión, la vida terrenal de Teresa es doblemente vil, al ser vida corporal y además femenina. Por tanto, sin despreciar las diversas divisiones que se han hecho del texto, hay que decir que todas ellas pueden dar al lector la falsa impresión de que nos encontramos ante una obra poco coherente y fragmentaria. Existe en el texto cierta unidad, porque su vida lo es todo: desde el mínimo avatar biográfico hasta el mayor suceso místico. Nada es una digresión, nada sobra. Todo tiene un sentido porque todo sirve para narrar, desde su propia experiencia y desde los silencios del texto, lo que es la vida ultraterrena.

2.3.4. “Condición femenina”, cultura y afectividad en la Vida

Trambaioli (2011) afirma que "la exclusión de la cultura, de la ciencia y de la producción literaria vale para las mujeres de todas las clases sociales" (461). En la modernidad, se arrastraban desde la Edad Media prácticamente las mismas ideas que existían sobre la educación de la mujer (461). Basándose en la diferencia sexual, y tomándola de base moral para la discriminación de la mujer, se asoció todo lo positivo al hombre y todo lo negativo a la mujer: mientras que el hombre estaría asociado al norte, a lo que está arriba y domina, al cielo, al exterior, a los espacios abiertos, al vacío, al sol, a la derecha y al verano, la mujer estaría vinculada al sur, a lo que está debajo y dominado, a la tierra, al interior, a los espacios cerrados, a lo henchido, a la luna, a la izquierda y al invierno (Bourdieu, 2000: 20-27).

En el siglo XVI, hay algún pequeño avance con respecto a la educación femenina, pero esos avances quedarán frenados por la Contrarreforma posterior. Es cierto que hay algunos escritores pro-femeninos, como Álvaro de la Luna, y su *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, y Diego de Valera, con su *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*. Sin embargo, en la mayoría de los autores, tanto de los siglos XVI y XVII, hay una tendencia de escritores marcadamente misóginos, como Francisco de Quevedo²⁰⁴ (Trambaioli, 2011: 462-463). En la mayoría de las obras teatrales del Renacimiento y Barroco, las mujeres cultas son presentadas como seres marginales que terminan olvidando su afán de conocimiento para integrarse en la sociedad a través del matrimonio (470-471). Tanto para la cultura clerical como para la laica, la mujer queda subordinada al hombre, a la cual le está dado el espacio de lo privado, pero no el de lo público (Jung, 2011: 187). La profesionalización de la mujer escritora será, por tanto, siempre excepcional en esta época. La mayoría de las mujeres, que no sabían prácticamente ni leer

²⁰⁴De hecho, Francisco de Quevedo fue uno de los principales opositores al patronato nacional de Teresa de Jesús (Trambaioli, 2011: 463).

ni escribir, se enfrentaban a problemas como la Iglesia, la falta de educación o los escritores establecidos del sexo masculino (Trambaioli, 2011: 478). En el caso de Teresa de Jesús (2006), es importante recalcar que se siente escritora, no poeta. Su inspiración le vendría directamente de Dios: "Y así me parece que es grandísima ventaja, cuando lo escribo, estar en ello; porque veo claro no soy quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después como lo acerté a decir" (14, 8)²⁰⁵.

Para poder ver esta situación de una manera gráfica, quisiera detenerme en el *Manual de la perfecta casada*. Basándose en las palabras de San Pablo, la tradición misógina aplicada a la producción literaria continuó en la tradición cristiana:

Las mujeres cállense en las asambleas; que no les está permitido tomar la palabra antes bien, estén sumisas como también la Ley lo dice. Si quieren aprender algo, pregúntenlo a sus propios maridos en casa; pues es indecoroso que la mujer hable en la asamblea (1 Cor 14, 34-35).

Otra buena muestra de ello es Luis de León (1987), que, en el *Manual de la perfecta casada*, establecía las coordenadas sobre las que se debe orientar la inexistencia de la mujer. El esposo es "la cordura y el valor, y el seso y el maestro, y todo el buen ejemplo de su casa y familia" (99). Desde esta perspectiva, la mujer debe obedecer en todo al marido, porque su función en la vida consiste en "agradar y servir, y alegrar y ayudar en los trabajos de la vida y en la conservación de la hacienda a aquel con quien se desposa" (98). Advierte que no debe tener otros quehaceres que no sean el cuidado del hogar, ya que pueden inducirle a salirse del espacio marcado por el marido. A éstos, les aconseja "que las excusen y libren de leer en los libros de caballerías, y del traer el soneto y la canción en el seno, y del billete y del donaire de los recaudos, y del terrero y del sarao, y de otras cien cosas de este jaez" (106). Como hemos podido ver en esta enumeración, de la simple lectura de una novela de caballerías, Luis de León deduce que conlleva el peligro de la infidelidad, ya que esas lecturas la llevarían a soñar con otro hombre mejor que el marido que le ha tocado en suerte. Adoptando literalmente las palabras de San Pablo, niega la libertad de pensamiento de la mujer. Para el escritor, la mujer que estudia o se dedica a los negocios no es ni buena, ni honesta, ya que toma como un mandato bíblico la afirmación de San Pablo, que extiende hacia todos los ámbitos públicos. Ese impedimento vendría de la propia naturaleza de la mujer, que no podría tener un entendimiento, si es que lo tiene para Luis de León, igual al masculino:

²⁰⁵Vid. tb. en Teresa de Jesús (2006: 39, 8).

Porque, así como la naturaleza, como dijimos y diremos, hizo a las mujeres para que encerradas guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. Y como las desobligó de los negocios y contrataciones de fuera, así las libertó de lo que se consigue a la contratación, que son las muchas pláticas y palabras. Porque el hablar nace del entender, y las palabras no son sino como imágenes o señales de lo que el ánimo concibe en sí mismo; por donde, así como la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, así les limitó el entender, y por consiguiente, les tasó las palabras y las razones (154).

No sólo en el *Manual de la perfecta casada* encontramos afirmaciones de esta clase. Luis de León (1977), en *De los nombres de Cristo*, habla del efecto pernicioso de la literatura en las mujeres: "muchos destes malos escritos ordinariamente andan en las manos de mugeres donzellas y moças y no se recatan dello sus padres, por donde las más vezes les sale vano y sin fruto todo el demás recato que tienen" (144).

Como contraste a las ideas de Luis de León, podríamos pensar, en un principio, en el libro *El Cortesano*²⁰⁶ de Baltasar Castiglione (1967), que dedica varios capítulos a la descripción de la dama ideal (81-159), y que contiene fragmentos tan elogiosos a la mujer como este: "¿Quién no sabe que sin mujeres no se puede alcanzar placer ni contentamiento en esta vida; la cual sin ellas sería grosera, sin ningún gusto y casi salvaje, y más áspera que la de las fieras alimañas?" (193). Pero incluso en este manual de buena conducta, en el que, ciertamente, se toma una actitud positiva hacia la mujer, se advierte como el autor no duda en remarcar la supuesta inferioridad intelectual de la mujer frente al hombre:

Y si queréis ver esto, mirá las operaciones del hombre y las de la mujer, y por ellas sacaréis la perfición del uno, y la imperfección del otro; mas con todo, pues ellas tienen todas estas tachas por culpa de la natura, que las ha hecho tales, no debemos por eso dejar de amallas y tenellas aquel acatamiento que es razón; pero preciallas más de lo merecen, y pensar que sean más de lo que son, eso nunca dejaré de decir que es error manifiesto (93).

Volviendo al caso específico de Teresa de Jesús, podemos ver cómo todavía en el siglo XX, vemos como estudiosos como Sánchez Moguel (1915), presentan a Teresa de Jesús como una escritora con poca cultura, siguiendo la misma línea de pensamiento de la mujer como ser irracional:

Romancista o Ingenio lego, por valernos del lenguaje de la época, que ignoraba el latín, y, por consiguiente, lo escrito en esta lengua, que era lo mejor y principal en materias religiosas, sobre todo en las ascéticas y místicas; que sólo sabía leer y escribir tal como lo aprendían y practicaban las hijas de hidalgas familias en aquellos tiempos, y que, en su

²⁰⁶ Publicado originalmente en 1534.

virtud, únicamente había podido disfrutar la lectura de libros en romance, profanos o devotos (18-19).

Silverio de Santa Teresa (1915) se deja llevar por los prejuicios de la época y enuncia que “no hay que pedir a la Santa orden, método, encadenamiento de ideas, disciplina de inteligencia y las demás condiciones que exigimos a los escritores de obras” (XXIV). Niega que sea “literata de profesión, ni diletante siquiera” (LVII) y de ella dice que “jamás presumió de letrera” (LXVII), ya que escribía solamente por mandato de sus directores (LXVII). Rechaza, asimismo, la idea de que la cultura adquirida tuviera alguna importancia para su escritura: “Parece claro que los libros manejados por ella no debieron de proporcionar a su inteligencia extraordinarios conocimientos” (XXV). Silverio de Santa Teresa cree que el libro de caballerías que escribió Teresa de Jesús fue probablemente destruido en el proceso (LXXI-LXXII). Un editor moderno como Herráiz (1997) también la pinta como una escritora inspirada y le da más importancia a su papel de fundadora dentro del Carmelo que a su tarea como escritora (16-21). Mancini (1981), sin embargo, cree que es una "*fantasia agiografica*" (63) la visión de Teresa de Jesús como una monja que escribe rápidamente, inspirada únicamente por la divinidad. Es muy frecuente, de todos modos, por una cuestión de misoginia, presentar a las escritoras religiosas solamente como inspiradas (Jung, 2011: 188-189). En este sentido, Argente del Castillo Ocaña (2015) reivindica que “estamos frente a una escritora perfectamente lúcida y consciente” (9). Díez de Revenga (2009) opina que, aunque, efectivamente, la escritora escribiera por mandato, también había una clara inclinación a las letras que pudo ser determinante para su elección:

Santa Teresa, como tantas veces se ha repetido, escribió porque se lo mandaron sus confesores, pero queda claro que tal situación no hubiese sido posible ni prudente si sus consejeros no hubieren advertido en ella determinada inclinación a las letras. Si la invitan es porque consideran y están convencidos de que puede hacerlo y, además, de que puede llevarlo a cabo con garantías de que sus escritos puedan ser leídos por los demás, sin peligro, en tiempos en que estas circunstancias se miraban con lupa, y llegar tales escritos a ser ejemplares o modélicos. Una escritora no se improvisa de la noche a la mañana y, sin duda, los que toman esa decisión y así la aconsejan, conocían y bien sus capacidades y confiaban en ellas, sabían de sus cualidades de lectora que poseía desde niña. Teresa era considerada una lectora empedernida e infatigable desde la infancia (XLII-XLIII).

Si no fueron impresos y editados, fue por decisión de la escritora, pero también porque sus confesores no lo consideraron oportuno (LI). También Garrosa Resina (1982) reivindica a Teresa de Jesús como una mujer culta, dada las difíciles circunstancias de la vida intelectual femenina en los siglos de Oro (84). Presentar a Teresa de Jesús como “una simple mujer, ignorante e iletrada” (84) es un profundo error de crítica además de que

encierra una profunda misoginia. Se puede considerar a Teresa de Jesús como una buena lectora y amante de los libros en general, aunque sus lecturas, como es lógico, vayan evolucionando conforme lo hace su personalidad (84).

Según la opinión de Dámaso Chicharro (2006), “hay bastantes más lecturas de las estimadas en principio” (35). Como señala Egido (2010), lo que probablemente pretende Teresa de Ávila es demostrar precisamente a los teólogos que tendría cierto bagaje cultural, aunque sin ser excesivo, para no ser tachada de letrera (56). Debemos pensar, por tanto, si nos queremos hacer una idea de la cultura de la escritora, qué modelos intentó seguir más o menos conscientemente. El primer grupo de lecturas seguras lo conforman, por tanto, las obras que son citadas directamente en la *Vida*. Entre todas destaca las *Confesiones* de S. Agustín, porque supone el modelo principal de literatura autorreferencial al que podría acudir la autora (Mancini, 1981: 97-98), aunque a la hora de elaborar su *Vida* divergiese mucho de la obra agustiniana. Es una de las pocas obras que cita directamente en su *Vida* (Teresa de Jesús, 2006: 9, 7; 13, 3). Como señala Mancini (1981), al ser prácticamente contemporánea, no se puede decir que haya ningún tipo de vinculación entre la obra autorreferencial de San Ignacio de Loyola con la de Teresa de Jesús. Es más, ambas obras son de naturaleza radicalmente diferente, ya que, mientras que, en la obra de Teresa, se profundiza en la esencia de la escritora, en la obra de San Ignacio nos encontramos con un personaje casi completamente plano (99-100). Las *Confesiones* le pudieron llegar, o bien de un libro muy conocido de la época, *Las meditaciones, soliloquio e manual del bienaventurado sant Agustín*, traducido por Arnao Guillén de Brocar, impreso en Valladolid en 1515 (García de la Concha, 1978: 56) o de la traducción castellana de fray Sebastián Toscano (Ros García, 2001: XX). Mancini (1981) cree que existe una pequeña posibilidad de que la *Vida* sea una trasposición a lo divino de los relatos de pícaros y de los relatos de cronistas de América (101).

Las hagiografías o vidas de santos, sería el primer libro religioso al que probablemente se acercaría Teresa de Jesús (2006: 1, 4; 30, 17), probablemente a través de la *Leyenda Aúrea*, traducción del latín al castellano del siglo XII del *Flos Sanctorum*, por Giacomo da Varazze (Tomás Álvarez, 2006: 39). Otros libros citados directamente son: las *Epístolas* de San Jerónimo (Teresa de Jesús, 2006: 3, 7); el *Tercer Abecedario*, de Francisco de Osuna (1492-1541), del que su tío paterno poseía un ejemplar (Martín del Blanco, 2014b: 410; Teresa de Jesús, 2006: 4, 7); las *Morales* de San Gregorio (Teresa de Jesús, 2006: 5, 7); el *Arte de servir a Dios*, de Alonso de Madrid (1485-1579) (Martín del

Blanco, 2014b: 412; Teresa de Jesús, 2006: 12, 2); San Vicente Ferrer, a quien leyó, probablemente, a partir de la traducción hecha al castellano de su obra “Tractatus de vita spiritali”, en 1528 (Martín del Blanco, 2014b: 413; Teresa de Jesús, 2006: 20, 23); la *Subida del monte Sión*, de Bernardino de Laredo (1482-1540), cuyo título completo es *La subida del monte Sión por la vía contemplativa*, editado por primera vez en Sevilla en 1535 y reimpresso en 1538²⁰⁷ (Bertini, 1985: 55; Martín del Blanco, 2014b: 410; Teresa de Jesús, 2006: 23, 12); las obras de Pedro de Alcántara (1499-1562), probablemente un *Tratado de la Oración y Meditación*, atribuido al franciscano y publicado en Lisboa, entre los años 1556-1557 (García de la Concha, 1978: 64; Martín del Blanco, 2014b: 413; Teresa de Jesús, 2006: 30, 2); los *Cartujanos* (Teresa de Jesús, 2006: 38, 9), denominación que se le daba a la traducción de la *Vita Christi*, de Ludolfo de Sajonia, por Montesino (Morel-Fatio, 1908: 51). Además, habría que tener en cuenta, como señala Morel-Fatio (22) como lecturas más que posibles los libros que la escritora cita en las *Constituciones*, que pueden verse en el siguiente ejemplo:

Tenga cuenta la Priora con que haya buenos libros, en especial *Cartujanos*, *Flos Santorum*, *Contentus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de Fray Luis de Granada, y del Padre Fray Pedro de Alcántara, por que es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo (Teresa de Jesús, 1919: 5).

Como podemos ver, además de los ya citados, se concreta la edición de las vidas de santos, *Flos Santorum*, y se añaden las obras *Contemptus Mundi*, y *Oratorio de Religiosos*, además de los escritos en general de Luis de Granada. *Oratorio de Religiosos y ejercicio de virtuosos* era obra de Antonio de Guevara (1481-1545), publicada por primera en 1542. El libro *Contemptus Mundi*, que era la denominación habitual del libro que conocemos hoy como *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, podría haberlo leído a través de la traducción castellana de 1490 o la de Luis de Granada, de Sevilla, en 1536. En cuanto a Luis de Granada, probablemente tuviera acceso a la *Guía de pecadores* y al *Libro de la Oración* (Morel-Fatio, 1908: 54, 63, 66; Martín del Blanco, 2014b: 412). Tomás Álvarez (2006) cree que, viendo esta lista de libros, podemos deducir que su mayor influencia, en el ámbito de las lecturas, provendría del ámbito franciscano (201-224). Bertini (1965) piensa que las principales influencias de la escritora han sido Osuna, Pedro de Alcántara, Luis de Granada y Alonso de Madrid (77). Otros libros que influyeron en

²⁰⁷En la segunda edición parece que el autor resalta el "despego de toda facultad intelectual en el proceso místico de unión" (Bertini, 1985: 55).

Teresa de Jesús fueron de Bernabé de Palma (1469-1532), *Via Spiritus* (Álvarez, 2006:201-224; Martín del Blanco, 2014b: 411), y *Audi, Filia*, de Juan de Ávila (García de la Concha, 1978: 57-78).

Asimismo, Tomás Álvarez (2006) cree que podemos señalar como lecturas seguras las de las bibliotecas personales a las que pudo acceder, ya que toda su formación la adquirió de forma autodidacta (25). Tanto la biblioteca de su tío como la de su padre estarían compuestas sobre todo de libros en lengua vulgar, la que los castellanos de a pie mejor conocían, ya que el latín les resultaba dificultoso de entender (Boudot, 1979: 21). Las mujeres de clase media podían acceder, aunque con, lógicamente, bastantes limitaciones, a un mayor número de libros que las mujeres de clase elevada, sobre todo si su familia había tenido cierto interés por la lectura (Vigil, 1986: 54). Conocemos el contenido de la biblioteca paterna a través del testamento del padre: *Retablo de la vida de Cristo*, de Juan de Padilla; *De officiis*, de Cicerón; *Tratado de la Misa*, de autor indefinido, probablemente de Hernando de Talavera o Diego de Guzmán; *Las setecientas*²⁰⁸, de Fernán Pérez de Guzmán; *Los siete pecados mortales*, de Juan de Mena; *La conquista de Ultramar*, anónimo, en parte traducido al francés; *De consolación*, de Boecio; 5 volúmenes (*De vita beata*) y *Proverbios*, de Séneca; *Poesías*²⁰⁹ de Virgilio; *Las trescientas*, de Juan de Mena; *La coronación*, de Juan de Mena; y *Lunario*. El estudioso señala como lecturas más probables de Teresa de Jesús el *Retablo de la Vida de Cristo* y el *Tratado de la Misa* (Tomás Álvarez, 2006: 29-31). Sin embargo, no debemos pensar únicamente en la biblioteca paterna como centro de culturización de Teresa de Jesús; parece ser que la escritora, tras hacerse carmelita, también aportó al hogar familiar algunos libros y que adoctrinó a su padre: "Como quería tanto a mi padre, deseábale con el bien que me parecía yo tenía con tener oración [...] y ansí, por rodeos, como pude, comencé a procurar que él la tuviese: dile libros para este propósito" (Teresa de Jesús, 2006: 7,10). Bertini (1985) no descarta que Teresa de Jesús pudiese leer el libro de Ángela de Foligno en su versión de *Visiones y consolaciones*, y a Catalina de Siena en sus *Epístolas*²¹⁰ (52).

²⁰⁸Señalado con una interrogación en el estudio.

²⁰⁹En interrogación en el estudio, Bucólicas.

²¹⁰También añade como posibles lecturas un extenso catálogo de literatura mística de la época, como las obras de Basilio el Grande, San Ambrosio, San Benito de Nursia, Bernado de Claraval; de San Buenaventura, sus obras *Reducción de las artes a la teología* e *Itinerario del espíritu hacia Dios*, *La teología mística* (atribuida erróneamente al santo franciscano), *Los soliloquios*, *El incendio del amor*, *Las meditaciones*, *Las contemplaciones de la vida de Cristo*; una traducción de una obra de Domenico Cavalca, *El espejo de la Cruz*; *El Flos Sanctorum*. Por otro lado, el cardenal Cisneros habría hecho

Con su ingreso en el Carmelo, las Constituciones, la Regla carmelitana y el Breviario de la Orden serían nuevas lecturas que se agregarían al ideario de la Santa, aunque es difícil que pudiese leer este último ya que estaba escrito en latín (Álvarez, 2006: 109). En cuanto a la Biblia, no pudo acceder a un ejemplar completo sino sólo a unos pasajes sueltos (Álvarez, 2006:387; Morel-Fatio, 1908: 30). Es cierto que, por circunstancias de la época, Santa Teresa no pudo consultar una Biblia completa. Los que desconocían el latín, llamados en aquel tiempo "romancistas" o "ingenios legos" (Sánchez Moguel, 1915: 18), no podían acceder al Libro completo. En Luis de León (1977) se nos razonan los motivos por los que no estaba permitida una traducción del latín a lengua vulgar:

Y así, los que gobiernan la Iglesia, con maduro consejo, y como forçados de la misma necesidad, han puesto una cierta y devida tassa en este negocio, ordenando que los libros de la Sagrada Escripura no anden en lenguas vulgares de manera que los ignorantes los puedan leer. Y como a gente animal y tosca, que, o no conocen estas riquezas, o, si las conocen, no usan bien dellas, se las han quitado al vulgo de entre las manos (141).

Para el escritor "leer las Escrituras el vulgo le era ocasión de concebir muchos y muy perniciosos errores" (142). A pesar de ello, sí pudo acceder a importantes porciones de él. Tal vez en su entorno familiar tuviera acceso a la traducción de Gonzalo de Santa María, *Evangelios y epistolas de todo el año*, cuya primera edición fue en 1485; a la traducción de Ambrosio de Montesinos *Evangelios, Epistolas, Leciones y prophecias que la sancta yglesia canta en la missa por todo el año* cuya primera edición fue en 1512; y en ediciones sueltas las Epístolas, los Evangelios y algunos libros del Antiguo Testamento (Llamas Martínez, 2007: 31-36; Morel-Fatio, 1908: 30-31). También accedió a parte de algunos textos bíblicos a través de otros libros citados anteriormente, como las *Morales*, la *Vita Christi* o el *Flos Sanctorum*, en el que se incluiría el "evangelio de la Pasión" (Álvarez, 2006: 373-377). Según Morel-Fatio (1908), lo más probable es que accediera a la mayoría de los fragmentos bíblicos a través de la *Vita Christi* (31-33). Debemos descartar que tuviera un acceso directo a la *Vulgata*, porque, aunque cite en latín, en la forma poco exacta de transcribir los pasajes bíblicos se deduce que lo hizo de memoria, según los entendía (Morel-Fatio, 1908: 37-38). Si además añadimos lo que pudo escuchar

traducir y publicar *Estímulos del amor divino* de San Buenaventura, *El Liber qui dicitur Angela de Foligno*, la *Vida de la Bienaventurada Catalina de Siena*, escrita por fray Raimundo de Capua, las *Epístolas y Oraciones* de Catalina de Siena; el tratado *Miserere*, de Jerónimo Savonarola (52). Me parece un poco arriesgado decir que "todos los autores que mencionamos han dejado huella en su alma y en su memoria" (52). Es cierto que pudo acceder a alguna de estas lecturas, pero no creemos que pudiese conocer a todas.

oralmente, a través de sermones, lecturas colectivas en los Carmelos, o de conversaciones con los letrados (Llamas Martínez, 2007: 48-51), llegamos a la conclusión de que pudo conocer, si no en su totalidad, sí con amplitud el texto bíblico.

En cuanto a la literatura profana, tenemos su famosa alusión a las novelas de caballería (Teresa de Jesús, 2006: 2, 1), de la que, según Tomás Álvarez (2006), no se puede deducir ninguna en concreto, debido a la enorme proliferación de libros en la época (48). Victor García de la Concha (1978) señala como un título probable *Las Sergas de Esplandián* (51). Boudot (1979) afirma que la escritora, en las figuras de María, San José, y Santa Ana reemplaza los caballeros medievales que aparecían en la novela de caballerías (16). Según Dámaso Chicharro (2006), de los libros de caballerías, que le fascinaron cuando era niña, toma imágenes concretas e incluso el espíritu combativo (40-41). Para Argente del Castillo Ocaña (2015) esta influencia va mucho más allá y le serviría a la escritora para configurar su escritura en base a “la necesidad del hombre de arriesgarse por alcanzar su ideal en el camino de la vida” (20). Otro dato importante, como señala Hernando (1990), es que el uso de la tercera persona en el encabezamiento de los capítulos proviene claramente de su afición a las novelas de caballerías (200).

Aurora Egido (2010) apunta a que la autora calló algunas de sus lecturas, entre ellas la novela sentimental (87). Este posible silencio con respecto a algunas lecturas de obras la literatura profana, se debe al enfrentamiento que, desde la época feudal, se produjo entre la cultura teológica, que se legitimaba como la única que podía dar un sentido a la existencia, y la cultura profana, que lentamente irá imponiéndose frente a la cultura teológica. De todos modos, en esta época, no era habitual que un escritor de literatura profana reivindicase su propia literatura, pero sí que un escritor teológico despreciara al otro tipo de literatura y que señalara los peligros de leer tal literatura (Tietz, 2011: 442-445).

Según Dámaso Chicharro (2006), no podemos olvidar tampoco la formación oral de la escritora. No se puede obviar que trató con numerosos letrados de la época: los dominicos Vicente Barrón, García de Toledo, Pedro Ibáñez y Domingo Báñez; los jesuitas Diego de Cetina, Juan de Prádanos, Baltasar Álvarez y Francisco de Borja; y San Pedro de Alcántara (39, 49-51)²¹¹. También tienen cierta importancia en su proceso de formación el arte plástico y la oratoria sagrada (43, 52). No olvidemos asimismo la

²¹¹ Esta influencia también ha sido señalada por Díez de Revenga (2015) y Ramos Domingo (2015).

influencia literaria que San Juan de la Cruz pudo ejercer en ella, a través de las lecturas de sus primeras obras, el *Desafío* y el *Vejamen*, y con el intercambio entre ambos místicos de diversas coplillas y poemas (Álvarez, 2006:137). Hernando (1990) apunta a que también tuvieron que tener en ella, por su condición de conversa, cierta influencia el estilo de las confesiones de los reos de la Inquisición (202-203).

Con respecto al papel que tendría en la escritura su condición femenina, Chicharro (2006) piensa que calificar a Santa Teresa como feminista está fuera de contexto (32). Gallardo (2015) en este aspecto coincide con el estudioso, y cree ridículo crear una imagen actual de Teresa de Jesús como mujer inconformista (67). Chicharro (2006) matiza, sin embargo, más adelante:

En un sentido sí puede hablarse de un cierto feminismo con las limitaciones de la época: en su pretensión de situar a la mujer a un cierto nivel de coparticipación con el hombre en tareas económico-administrativas, y en el de asumir su condición física, sensible, como un algo a valorar en el intrincado mundo de las relaciones humanas (32).

Gómez (2015) no define a Teresa de Jesús como feminista, pero sí cree que se hubiera ubicado bastante bien dentro de las llamadas “teologías feministas”, que consisten en una visión de la teología como un proceso de fe y búsqueda en el que sí tiene cabida la liberación de la mujer y de todos los sujetos que sufren algún tipo de exclusión (134)²¹². Pocas afirmaciones en defensa de la mujer encontramos en Teresa de Jesús, pero tampoco son inexistentes. En la *Vida*, una de ellas es muy notable:

Hay muchas más que hombres, a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo fray Pedro de Alcántara (y también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más en este camino que hombres, y daba de ello ecelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres" (Teresa de Jesús, 2006: 40, 8).

La *Vida* es un libro que estaría escrito de forma apresurada y enfocado a unas pocas personas, pero, aun así, con una clara voluntad estética, orientada a expresar de la forma más clara posible su individualidad (Chicharro, 2006: 54). En el análisis del estilo teresiano, el editor afirma:

Toda la estética teresiana está presidida por una nota destacada: la manifestación formal de la afectividad, plasmada mediante la acumulación como procedimiento característico. Puede que en ello influya su naturaleza femenina [...]. En efecto, hay algo de ello, en

²¹² Algo menos matizadas son intervenciones como las Navalón, Mañas y Chafer (2017) que califican a Teresa de Jesús como “un icono feminista para el mundo occidental” (21). De todos modos, yo creo que aquí los autores hablan más de la visión que se ha proyectado de Teresa de Jesús que de la idiosincrasia de la propia escritora.

especial en su visión de la naturaleza y en su cuidado casi maternal para elegir los materiales en la construcción de sus conventos (55).

En este punto tengo que disentir con Chicharro. La presencia de la afectividad es un recurso retórico muy frecuente en la literatura cristiana de la época. Los libros devotos están contruidos, sobre todo las hagiografías, para conmover al lector a través de la emotividad (Álvarez Santaló, 2012: 43). La afectividad, además de ser una de las claves de la espiritualidad del recogimiento que, frente a otras vías cristianas, apostaba más por ella (Andrés Martín, 1975: 89-92), en Teresa de Jesús y otros escritores religiosos de la época tendría gran parte de su origen en las obras profanas, tal como afirma Egido (2010: 124). Egido resta valor al manido tópico de la influencia de las novelas de caballería sobre la escritura de Teresa de Jesús, y prefiere poner el acento en las novelas sentimentales, que, como hemos visto anteriormente, la escritora prefirió silenciar. No sería de extrañar que hubieran llegado a sus manos libros como la *Cárcel de amor*, de Diego de San Pedro, o *Arnalte y Lucenda*, de Juan Segura (87). De hecho, esta cita de Teresa de Jesús recuerda mucho al título de la novela sentimental *Siervo de amor*: “Pues hablando ahora de los que comienzan a ser siervos del amor” (Teresa de Jesús, 2006: 9, 1).

Como bien ha señalado Traverso (2002), las novelas sentimentales no son, como se suele pensar, un género literario creado para la mujer, sino que subyace tras ellas un método ascético de desposesión para llegar a la divinidad de índole franciscana. El cometido de este género consistiría en “dar cuenta del proceso por el cual pasa el alma que elige la renuncia como única vía” (20). Otros aspectos que señala de su estilo es su realismo (56) y “poética profundamente sustancialista” (57). En cuanto a los recursos retóricos, destaca la profusión de imágenes, ya sea en formas comparativas o directamente metafóricas, para expresar verdades espirituales (57-60). Asimismo, destaca el nivel llano o rústico que utiliza para la escritura de sus libros, así como la profusión de diminutivos y su sintaxis rupturista (62-65). También es, en definitiva, la afectividad un síntoma propio de la Edad Moderna. Como afirman Domínguez Ortiz y Alvar Ezquerro (2005): “a lo largo de la Edad Moderna, se descubren los sentimientos, o, mejor dicho, se generaliza el tener sentimientos y sensibilidad como un valor social, como una necesidad aplaudible y no censurable” (373). Tampoco debemos entender esta afectividad como sensiblería o exacerbación de la afectividad humana. Dentro del clima de los conventos, se impone la necesidad de la contención de todas las pasiones, incluso de la amistad, para no traspasar los límites impuestos por la religión. El afecto es únicamente volcado en Cristo (Rodríguez de la Flor: 2005, 107-111), que “gran figura esta del secreto afectivo y

de la intimidad ascético-mística" (110). Para Bertini (1985), la exaltación de la humanidad de Cristo tiene también una evidente procedencia medieval franciscana (50).

Steggink (1986) afirma que Teresa de Ávila “tuvo una cultura bastante superior a lo que solía encontrarse entre gente del mismo sexo y del mismo grupo social” (15). Señala como circunstancias negativas su condición de judeoconversa y de mujer para la adquisición de cultura. La única circunstancia positiva sería su procedencia abulense (14-15). Steggink pone de relieve que su cultura fue preeminentemente oral: lecturas en grupo, sermones, entrevistas y consultas con letrados (16). Según el estudioso, “sentía verdadero complejo de ser no-letrada, no teóloga profesional” (17). De ahí vendría la necesidad de remarcar su carácter de visionaria o de espiritual de la experiencia (17). En general “las letras, dentro del ámbito de la espiritualidad cristiana, constituyen un instrumento esencial en el discernimiento de la autenticidad de la vivencia religiosa” (17). Por ese motivo, busca siempre para sus religiosas directores espirituales letrados (18). Teresa de Jesús era consciente del recelo que existía en la época hacia las mujeres contemplativas (22). No podemos olvidar, en este aspecto, el caso famoso de Magdalena de la Cruz, condenada en 1546 por la Inquisición. Teresa de Jesús debía conocer este caso, y ello la hizo ser prudente con respecto a sus fenómenos místicos (Roulet, 2015: 49). Prueba de ello es que, en sus escritos, siempre aporta criterios para diferenciar los fenómenos de carácter sobrenatural que vienen de Dios de lo enfermizo, dándole siempre una importancia especial al discernimiento espiritual (Álvarez, 2002: 651). Con respecto a este tema, Herráiz (2008) declara que no existe duda acerca del cuidado que puso Teresa de Jesús a la hora de escribir su *Vida*:

Teresa ha escrito todos sus libros después de haber sido bien discernida y de haber gozado de una extraordinaria vida espiritual, que ha pasado y discernido por sí misma, dotada de una poderosa capacidad de introspección. También después de haber ejercido un largo seguimiento espiritual de muchas personas y de haber escuchado buenos teólogos y acompañantes espirituales (76).

Mas Arrondo (1993) cree que el hecho de proceder de un origen judeo-converso, fue beneficioso para su formación intelectual, ya que eran un poco más abiertos en lo que respecta a la educación de las mujeres (26). Dámaso Chicharro (2006) también pone el énfasis en el carácter judeo-converso del linaje de la autora, del que siempre habría sido muy consciente. Continuamente, en su escritura y relaciones sociales, estaría defendiéndose de los ataques que podrían hacerle basándose en el concepto de limpieza de sangre. Teresa de Jesús reivindicaría entonces un linaje espiritual, que la convertiría

en hija de la iglesia, frente a su linaje humano, considerado como deshonoroso (19-29). Según el estudioso: “La literatura teresiana hay que alinearla, por raro que parezca, con el inconformismo de *La Celestina*, *El Lazarillo* o *El Guzmán*” (27). También relaciona el linaje judeo-converso con su preocupación por lo económico²¹³ (29-32). Según el estudioso, esta vinculación se produciría porque “los propios destinatarios de sus obras son esos mismos grupos sociales de gentes burguesas e intermedias” (31), que, como ya sabemos, eran las que más manejaban el concepto de dinero, frente a la nobleza, que apostaba por la limpieza de sangre. Certeau (2006) señala que, en general, la mayoría de los místicos son de origen converso y de estratos de la sociedad desfavorecidos, circunstancia que, según su punto de vista, los impulsa hacia la escritura y a la literatura, intentando recordar con ello un paraíso perdido (31-32).

En los Memoriales de la Inquisición escritos contra la obra de Teresa de Jesús, abundan los comentarios irónicos contra su condición de mujer (Mas Arrondo, 1993: 30). Se acepta a Teresa Jesús, pero siempre como un caso excepcional de inspiración divina (33). En la teología solamente se le daba validez a la mujer en cuanto a autoridad doctrinal frente a otras mujeres, pero se le negaba la capacidad de dar aportaciones relevantes a la teología dogmática. A muchas religiosas que intentaban salirse de la norma se las vinculaba inmediatamente con el movimiento alumbrado y otras doctrinas heterodoxas. Asimismo, la mujer se veía abocada a una educación autodidacta, ya que era impensable que accedieran a la universidad o incluso a grados más inferiores de educación (43). Gracián, a pesar de su apertura, compartía el prejuicio antifeminista de la época, ya que enmendó numerosos escritos de Teresa de Jesús (30), entre ellos las *Fundaciones* (Egido, 1995: XXXVIII).

Mancini (1982) afirma que el tono humilde que utiliza en el relato le da mucho juego a la escritora:

Permite quedar libre de formas demasiado doctrinales, justifica el predominio otorgado a la experiencia, evade de la rigidez propia del tratado para subrayar la objetividad del fenómeno y su importancia en el ámbito de una personalidad que está construyéndose en su deseo de perfección (32).

Por tanto, la humildad y sinceridad no son tanto una actitud real como sí una forma de

²¹³Con respecto a la relación de Teresa de Jesús con la economía de la época, debería consultarse el libro de J. A. Álvarez Vázquez (2000). De todos modos, pensamos que esta afirmación está empapada de ciertos prejuicios culturales.

expresarse ante un lector posiblemente hostil, ante el que no se podía demostrar un conocimiento demasiado amplio de la teología (32)²¹⁴. La forma coloquial de expresión de Teresa de Jesús surge también por la necesidad de expresarse de forma afectiva con un público, el de las contemplativas, que necesariamente debe comprender y comprometerse con la vida que han escogido (22-23).

Para Ahlgren (1996), Teresa de Jesús sigue tres estrategias para mostrar la humildad. La primera de todas sería el uso de un tono coloquial que da la idea de que, más que enseñando, está conversando. La segunda, es cómo la escritora se retrata a sí misma como una mujer que escribe solamente por mandato. Y la tercera, la repetición continua de su voluntad de adscribirse a la doctrina de los teólogos (69). Podría sumarse también, como característica propia de la retórica de la humildad, la fuerte presencia de verbos de opinión precediendo a las aseveraciones sobre temas espirituales (Hernando, 1990: 200-201). Al proclamar su obediencia a los superiores, la escritora enuncia su alianza con la Iglesia institucional (Ahlgren, 1996: 76). No resulta, por tanto, para Teresa de Jesús, una desautorización su afirmación de que poseía un escaso nivel cultural, sino todo lo contrario: el hecho de carecer de cultura es precisamente lo que le daría valor a su texto (Jung, 2011: 197). De ahí el uso retórico de la humildad²¹⁵. La cuestión de la humildad, además de una táctica de protección, tiene para ella su base real en el seno de las enseñanzas cristianas, como puede verse en esta cita, donde se representa a Dios prácticamente como un Logos pensante: "Delante de la Sabiduría infinita, créanme que vale más un poco estudio de humildad, y un acto della que toda la ciencia del mundo" (15,8). Egido (2010) pone de manifiesto que, aunque influye en ello su condición de mujer, esta retórica rústica, con un frecuente uso de los diminutivos en un sentido peyorativo, procede del lenguaje religioso en general (26). Debemos decir, sin embargo, que la escritora no carece ni de carácter ni de discernimiento. Con respecto a la humildad, diferencia entre dos tipos de humildad, una positiva, que aporta paz al espíritu, y otra negativa que no le produce ningún bien: "mucho me quitaban la libertad de el espíritu estos temores, que después vine yo a entender no era buena humildad, pues tanto inquietaba" (Teresa de Jesús, 2006: 31, 14). Por tanto, no defiende la humildad a toda

²¹⁴ En una afirmación muy similar, García Buendía (2015) dirá que el "objetivo principal" (262) de la escritora es "ganar la empatía de sus lectores" (262).

²¹⁵ "Si yo no fuera tan ruin" (Teresa de Jesús, 2006: 1,1); "Aunque yo he sido tan ruin, en ninguna desta suerte yo caí, ni jamás pretendí hacer mal ni, aunque pudiera, quisiera forzar la voluntad para que me la tuvieran, porque me guardó el Señor de esto" (5,5); "Tuvo noticia desta pecadorcilla" (34, 1); "Porque contradicción de buenos a una mujercilla ruin, y flaca como yo, y temerosa, no parece nada ansí dicho" (28,18).

costa, sino que busca un camino intermedio entre la soberbia y la humillación que no conduce a ningún lugar. También debemos tener en cuenta que el lenguaje coloquial, cercano a la oralidad, está en cierto modo exigido por la literatura autorreferencial (Cabo Aseguinolaza, 1992: 103). Emilio Orozco Díaz (1985), sin embargo, afirma que el tono oral de la escritora se debe a la proyección que tenía de sí misma en el futuro de sus libros la escritora: pensaban que iban a ser, fundamentalmente, leídos en el refectorio y en las horas de recreación, y se dirige normalmente a las monjas de su congregación de una forma directa, como si ella estuviera presente (385).

A pesar de todas estas afirmaciones, que no dejan tener gran parte de razón, más interesante me parece el planteamiento que hace García-Macho (1990). Comparando el lenguaje de Teresa de Jesús con el de otros autores literarios de la época, lo cierto es que, aunque se aleja del ideal cortesano del cultismo, sí se acerca la prosa de otros escritores como Garcilaso, Valdés o Villalón, que se rigen por un ideal de escritura marcado por la sencillez (194). Para García-Macho, la lectura de Teresa de Jesús como de una autora inculta se debe a una mala lectura del texto, que sería juzgado con los criterios ortográficos y gramaticales del español actual y no teniendo en cuenta las vacilaciones de la lengua que existían en el siglo XVI (196). En sus propias palabras: "Teresa de Jesús no es vulgar, sino que se inscribe en el grupo de autores que trata de escribir de la misma forma que habla" (197).

2.3.5. Teología de la experiencia en la Vida

Para muchos críticos la mística es una ciencia sobrenatural en la que no puede ahondarse: "Siendo el estado místico algo inefable, resulta desmedido e inútil nuestro afán por explicarlo" (Santullano, 1990: 14). Por eso, muchos de ellos no quieren adentrarse en este terreno, pero, quien lo hace, no duda en recalcar que la teología de Teresa de Jesús está principalmente basada en la experiencia. Teresa de Jesús se define a sí misma como espiritual frente a los letrados, es decir, como mística (Steggink, 1986: 32). Para ella, "la experiencia personal es en sumo grado el argumento de todo lo que dice y escribe" (32). Se guía por la experiencia personal, pero siempre adaptándose a los dictados de la Iglesia: ni se enfrenta a los textos sagrados ni deja de consultar a los teólogos (32). En ese sentido, Pérez-Remón (1985) recalca que Teresa de Jesús nunca pretendió salirse de los márgenes dictados por la Iglesia: para ella, esa expansión nunca hubiera sido liberadora (30-31). No podemos olvidar que su espiritualidad no parte tampoco de la nada, sino que, además de ajustarse a lo reglamentado por la Iglesia, tiene fuertes raíces franciscanas, y también en

agustinianas e ignacianas (Bertini, 1985: 57). De todos modos, aunque siga los dictámenes de los hombres religiosos, consigue al mismo tiempo enseñarles su espiritualidad (Steggink, 1986: 33). En la *Vida*, se muestra claramente la intención de la escritora por hacer participar al narratario las experiencias que vive (33). La *Vida* se convierte en un “diálogo constante entre experiencia y teología” (39). La concepción de la vida como aventura nace de la concepción religiosa de la existencia: "la vida terrenal es tan efímera en comparación con el destino trascendente de la vida eterna, por otro, la religiosidad se comprueba también en la elevada valoración de la aventura en sí misma" (Cirlot, 2005: 40). Es decir, para el cristianismo, precisamente por lo efímero de esta vida terrenal, aunque suene contradictorio, provoca que cada experiencia resulte valiosa para la configuración de la madurez del ser humano.

Teresa de Jesús ofrece, frente a las obras de los teólogos, a los que no podría enfrentarse por su falta de cultura en comparación con ellos, una obra cuyo valor radica en la experiencia (Egido, 2010: 56). Esta teología tiene su base doctrinal en el recogimiento, especialmente en el Tercer Abecedario de Francisco de Osuna; la escritora basa su vocabulario místico en este teólogo y la construcción de sus principales teorías son un resumen del tratado doctrinal del autor. De él tomará, principalmente, la idea de que la experiencia mística debía basarse más en el amor que en el conocimiento teórico (Pablo Maroto, 2012: 213, 219). Para Salvador Ros García (2001), la doctrina de Santa Teresa es, básicamente, experiencial; todo conocimiento religioso debe basarse en la experiencia, en el contacto directo con Dios²¹⁶. De esta forma, convierte una simple autobiografía en mistagogía, camino de experiencia y ejemplo para otras personas (XXIII-XXXIII). La escritora primaba un saber de la experiencia frente a algunos letrados que desconocían, sin embargo, la verdadera sabiduría de las experiencias místicas, al no haberlas experimentado (Mancini, 1982: 20). Argente del Castillo Ocaña (2016) señala dos etapas en la teología de la experiencia de Teresa de Jesús: una primera etapa en la que se ciñe a sus lecturas espirituales y una segunda etapa, marcada por su condición de

²¹⁶ Sobre la espiritualidad de Teresa de Jesús, vid. Amengual i Coll, G. (2016); Brändle Matesanz (2015); Bullón de Mendoza Gómez de Valugera (2015); Callado Estela (2016a); Castro Sánchez (2016); Carravilla (2015); Cuartas Londoño (2015a); Diego Sánchez (2015); García (2015); García Rojo (2015, 2016); Garmendia, M. E. (2015); Grez (2015, 2016); Guerrero (2015); Herranz Guillén y García Galdós (2015); Jesús (2016); Mariño (2015); Martín del Blanco (2015c) Martínez-Blat (2015); Pascual (2016); Granados García (2015); Gil Sousa (2016); Guerra (2015); Gómez Sierra (2016); González Chavez (2015); Marcos (2016); Martín Velasco (2015); Ofialda Mina (2015); Palmero Ramos (2015); Pedrosa Pádua (2015); Pons Fuster (2016); Ros (2015); Ros García (2015); Ruiz (2015); Sánchez Hernández y Berga Celma (2015); Sancho Fermín (2015); Sanz de Miguel (2015); Sánchez Tapia (2015); Sellés Juan (2015).

escritora, en la que considera que una de sus funciones como autora es reflejar cómo ella misma ha experimentado esos fenómenos místicos, para servir de guía a otras escritoras (28-30).

Martín del Blanco (2014b) hace un inventario bastante completo y resumido de todos los conocimientos teológicos alcanzados a través de la experiencia por Teresa de Jesús: “El agua bendita; el alma y el espíritu; Dios, Padre-Madre; Cristo, verdadero Dios y verdadero Hombre [...]; Los Atributos divinos [...]; la Sagrada Escritura; la Palabra de Dios [...]; La Iglesia [...]; el pecado; la existencia del demonio [...]; el infierno [...]; la santísima Virgen, los Santos y las realidades múltiples de los bienes del cielo; el misterio de la gracia en la economía de la salvación” (405). Dentro de los fenómenos místicos vividos, estarían “las hablas o locuciones místicas; visiones [...], ninguna corporal; ímpetus de amor; heridas de amor; arrobamientos místicos; levitaciones místicas; éxtasis místicos” (407). Por supuesto, también, dentro de estos fenómenos místicos, estaría la contemplación, que, como señala Argente del Castillo Ocaña (2016), no es sinónimo de oración mental, como podría serlo para otros escritores espirituales de la época, sino que sería “el último grado de oración y comprende a su vez la experiencia de recogimiento y quietud, cuando esta lleva al grado de unión” (33).

Esto es, según mi punto de vista, una forma de enfrentarse a la autoridad masculina, ya que, si bien es cierto que, para Teresa de Jesús, los “letrados” tenían el conocimiento teórico, las personas dedicadas a la oración, entre las que se incluyen también las mujeres, poseían el saber que sólo podía darles el haber experimentado diferentes gracias durante el proceso de la oración. Teresa de Jesús (2006) insiste en la necesidad de tener un buen guía espiritual, un maestro que conozca bien el alma. Tres características son las que definirían a un maestro ideal: experiencia, inteligencia y cultura. Priman, sin embargo, las dos primeras sobre la tercera, porque son imprescindibles para conocer el verdadero avance de un alma y no asustarse por todo (13, 14-20). A lo largo de su vida se había topado con muchos espirituales que no la habían comprendido. Aun con todo, no dejará nunca de resaltar la importancia de la cultura: “Es gran cosa letras, porque éstas nos enseñan a los que pocos sabemos y nos dan luz; y llegados a verdades de la Sagrada Escritura, hacemos lo que debemos; de devociones a bobas nos libre Dios” (13, 16). La escritora recalca siempre que ella se basa solamente en la experiencia y que no pretende hacer teología. Les deja las reflexiones teóricas a sus compañeros masculinos: “Diré, pues, lo que he visto por experiencia. El como el Señor lo hace vuesa merced lo dirá mejor,

y declarará todo lo que fuere oscuro y yo no supiere decir" (28, 7). Sin embargo, no tiene ningún impedimento en advertir contra los confesores excesivamente timoratos:

Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen al demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir (25,22).

En uno de los pasajes más conocidos, la escritora declara que se apena cuando le queman sus libros en romance: "Cuando se quitaron muchos libros en romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daban recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín" (26,5). Sin embargo, poco después se le aparece Dios para decirle que no se apenase, ya que le llegaría el conocimiento a través de él (26,5). Para Garriga Espino (2015b), este hecho, es decir, la aparición del *Índice de libros prohibidos* en 1559, será esencial para que la escritora le llevará a adquirir la conciencia de que su libro es, en cierto modo, necesario como pedagogía de la experiencia (2). En términos similares se expresaba Martín del Blanco (1994b), afirmando que es el punto de inflexión por el cual Teresa de Jesús pasa de ser lectora a escritora (409). Termina este pasaje concluyendo que prima el conocimiento que Dios aporta sobre el que pueda darle cualquier otro libro: "Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades" (Teresa de Jesús, 2006: 26,5). En esta obra, la voz divina, aunque no con demasiada frecuencia, aparece en momentos clave de la vida de la escritora. Ella es la que legitima la autonomía moral de la escritora. En este punto, la autoridad religiosa pierde su poder, quedando sólo de ellos su recomendación de prudencia (Mancini, 1981: 74-75). La comunicación directa con Dios también funciona como una forma de dar autoridad al texto (Ahlgren, 1996: 80).

Según la teología de la experiencia, Teresa de Jesús configura su teoría del abandono o desasimiento, en la que el místico se somete libremente a la voluntad divina (Mancini, 1981: 70-71). La introspección es una de las características principales de la *Vida* de Teresa de Jesús. Esa interiorización profunda no la encontramos solamente cuando habla de los fenómenos místicos o de la configuración del alma, sino también en la descripción de su corporalidad²¹⁷. De todos modos, debemos tener cuidado con esta afirmación, tal como nos indica el estudioso: "Il "conosci te stesso" teresiano non è l'approfondimento equilibrato e razionale della propria personalità: è limitato alla considerazione della parte negativa di se stessi e al raffronto costante con il modello

²¹⁷ Giles (2016) ha estudiado con profundidad el tema de esa corporalidad herida por el amor divino en Brígida de Suecia y Teresa de Jesús.

perfetto rappresentato da Cristo" (71). Refiere las gracias como ejemplo de la misericordia divina. Sí encuentro, por el contrario, gran plasticidad a la hora de describir sus experiencias místicas. La simbología de los fenómenos místicos, en vez de utilizar grandes estaría elaborada a través de realidades concretas y cotidianas. La autora se sirve de estas imágenes para hablarnos de realidades espirituales, al mismo tiempo que describe con precisión sus experiencias místicas, sus efectos y nos habla sobre el discernimiento entre fenómenos místicos y fenómenos productos de la imaginación. Teresa de Jesús describe frecuentemente los efectos de los fenómenos místicos²¹⁸. Boudot describe el sentido que tendría el uso del lenguaje erótico en la mística, que busca una recuperación de la unidad perdida entre el alma y Dios:

Ce qui, dans l'âme mystique, est insuffisant, inachevé, cela se métamorphose en une sauvagerie si puissante que les échanges réconcilient l'ange et la bête, engendrent en Dieu un homme pour un instant délivré de toute mutilation. Ces transferts, ces déplacements de niveaux à l'intérieur de l'âme montrent pourquoi et comment le mystique use du langage et des métaphores de l'Eros (1979: 91-92).

Recibe del amor de Dios el éxtasis; y la lucidez que viene de la soledad, que le permiten escapar de la angustia y transformar la duda en amor (66). El éxtasis recompensa la paciencia (67). La gracia, irrupción gratuita de la fuerza en la debilidad humana, revela la intensidad de su continuidad. No es solamente negativa, como un corsé para el alma, sino que también es positiva para Teresa de Jesús (67).

Teresa de Jesús (2006), como se entendía en la época, divide el alma en tres potencias²¹⁹. No las explica porque era una materia ampliamente conocida por todos. Teresa de Jesús, aunque mística, no es una persona excesivamente crédula. En la escritora, se da un discernimiento entre las sensaciones producto de la imaginación o de procedencia maligna y los fenómenos puramente divinos. La clave para diferenciar unos de otros es que los fenómenos místicos no deben desviarse nunca de su objetivo principal:

Que a lo que yo veo y sé de espiriencia, de tal manera queda el crédito de que es Dios, que vaya conforme a la Sagrada Escritura, y como un tantico torciese de esto, mucha más

²¹⁸“Quedóme una verdad de esta divina Verdad que se me representó, sin saber cómo ni qué, esculpida, que me hace tener un nuevo acatamiento a Dios, porque da noticia de su majestad y poder” (Teresa de Jesús, 2006: 40, 3).

²¹⁹“Esto es un recogerse las potencias dentro de sí para gozar de aquel contento con más gusto, mas no se pierden ni se duermen; sola la voluntad se ocupa de manera que, sin saber cómo, se cativa” (Teresa de Jesús, 2006: 14, 2); “Comenzadas las dos potencias a emborrachar y gustar de aquel vino divino, con facilidad se tornan a perder de sí para estar muy más ganadas, y acompañan a la voluntad y se gozan todas tres” (18, 11).

firmeza sin comparación me parece ternía en que es demonio que ahora tengo de que es Dios (25, 13).

La escritora, aunque viva para su espíritu, no deja de estar consciente de las sensaciones de su cuerpo y de sus problemas de salud²²⁰. Mancini (1981) decía que "tutta la *Vida* è tramata di sofferenza fisica e morale" (113). Egido (2010: 114) coincidirá en este sentido con Mancini, señalando que este énfasis en el dolor se da sobre todo en los primeros diez capítulos. La enfermedad sería el camino que conllevaría a la salvación, mientras que la salud conduciría al pecado (116). Esa característica vincularía el libro con el género de la hagiografía (115-116). Tanto es así que, por ejemplo, Ferrús Antón (2008) llegará a afirmar que "la *Vida* de Teresa es, en realidad, el relato de sus enfermedades y las gracias que las acompañan" (61-62)²²¹. Sin llegar a ese extremo, no podemos dejar de coincidir en la importancia que tendrá en Teresa de Jesús el dolor y la enfermedad. Este párrafo nos puede servir como ejemplo de cómo Teresa de Jesús (2006) se recrea, en cierta manera, en el sufrimiento físico:

Quedé de estos cuatro días de parajismo de manera que sólo el Señor puede saber los incomfortables tormentos que sentía en mí. La lengua hecha pedazos de mordida; la garganta de no haber pasado nada y de la gran flaqueza, que me ahogaba, que aun el agua no podía pasar; toda me parecía estaba descoyuntada; con grandísimo desatino en la cabeza; toda encogida, hecha un ovillo, porque en esto paró el tormento de aquellos días, sin poderme menear ni brazo ni pie ni mano ni cabeza, más que si estuviera muerta, si no me meneaban; sólo un dedo me parece podía menear de la mano derecha. Pues llegar a mí no había cómo; porque todo estaba tan lastimado que no lo podía sufrir. En una sábana, una de un cabo y otra de otro, me meneaban (4,1).

Es llamativo que Teresa describe su estado anímico a través de términos físicos (Egido, 2010: 117). Entre ellos, también tendrían cierta importancia los momentos de verdadera alegría, cuando se produce el encuentro con la divinidad, pero estos episodios son mucho menos fáciles de narrar que aquellos de sufrimiento (Mancini, 1981: 115). Según Mancini: "se si osserva tutto il panorama affettivo di Teresa si riduce in sostanza a questi due soli sentimenti: il dolore causato dalla propria umanità e la gioia provocata dal superamento dell'umanità stessa" (117-118). Esta emotividad, de todos modos, siempre está contenida dentro de los límites de la racionalidad. El místico vive en continua contradicción entre dos fuerzas contrarias: por un lado, se deja llevar por su profusa

²²⁰"La mudanza de la vida y de los manjares me hizo daño a la salud, que, aunque el contento era mucho, no bastó. Comenzáronme a crecer los desmayos y dióme un mal de corazón tan grandísimo, que ponía espanto a quien lo vía, y otros muchos males juntos" (Teresa de Jesús, 2006: 4,5); "Pues cuando está en el arrobamiento el cuerpo queda como muerto, sin poder nada de sí muchas veces, y como le toma se queda: si en pie, si las manos abiertas, si las manos cerradas" (20, 18).

²²¹ Otro interesante trabajo es el de Benegas (2016), sobre el concepto de salud en Teresa de Jesús.

sentimentalidad; por otro, debe contenerse dentro de una ascética para poder alcanzar la máxima perfección (133). Pero también es cierto que sólo puede entenderse la escritura de estas experiencias místicas como un acto de amor hacia Dios, porque si no no tendría sentido su narración (Cuartas Londoño, 2015b: 37-39); sería un acto de soberbia inconcebible para la mentalidad de una religiosa.

2.3.6. La utilización de la simbología cotidiana en Teresa de Jesús

2.3.6.1 La imagen del huerto

El huerto²²² es definido en el diccionario de autoridades como “El sitio cercado de pared, que es de corto ámbito, y se plantan en él árboles frutales para recreo, y algunas veces hortalizas y legumbres para el gasto de casa” (Real Academia Española, 1963b: 186). Una realidad ligada a la propia subsistencia del hombre, que resulta bastante significativa como símbolo del alma. La luz, el agua, todos los elementos naturales, vienen de fuera, de Dios, y son los que hacen florecer el huerto, pero sin el trabajo del hombre nada de esto sería posible. La tierra se echaría a perder y se llenaría de malas hierbas, a pesar de la acción benéfica de Dios. En la *Vida*, esta metáfora tiene una relevancia especial en los capítulos centrales. Teresa de Jesús poco nos aclara sobre su origen. Nos confiesa que la imagen no es de su invención, pero no revela fuentes: “Paréceme ahora a mí, que he leído, u oído esta comparación, que como tengo mala memoria, ni sé a donde, ni a qué propósito, más para el mío ahora conténtame” (Teresa de Jesús, 2006: 9, 6).

El huerto, en general, en la Biblia, es “un lugar plantado de árboles frutales [...] regado en abundancia [...] con pozo propio [...] y, por consiguiente, bien cerrado por una cerca” (Van de Born, 1975: 873-874). Cobra un significado especial, como símbolo del alma o del encuentro con Dios, en algunos pasajes de las Sagradas Escrituras. Empecemos por el *Génesis*. Aquí el huerto o jardín del Edén²²³ es donde el hombre disfruta de su estado de inocencia original. Allí hay varios árboles que proporcionan alimento y sombra al hombre, junto con el único árbol prohibido por Dios: el del bien y del mal (Biblia de Jerusalén, 1975: Gn 2,8-17). Desobedecen hombre y mujer el mandato divino, y son

²²² Este apartado recoge fragmentos de una publicación mía anterior, bajo la referencia María Celeste Martínez Calvo (2011).

²²³ Según acudamos a una u otra versión de la Biblia, nos encontraremos con una u otra palabra. En *La Santa Biblia, que contiene los sagrados libros del antiguo y nuevo testamento. Antigua versión de Cipriano de Valera, cotejada con diversas traducciones, y revisada con arreglo a los originales hebreo y griego* (1862) aparece como "huerto", y en la *Biblia de Jerusalén* (1975), como "jardín". De todos modos, las dos referencias hacen alusión a un mismo concepto, un terreno cultivable. Para estudiar la imagen del jardín (que no hay que confundir con la del huerto, aunque sean en cierto modo equivalentes) en Teresa de Jesús, vid. Lottman (2015).

condenados al destierro (Gn 3,23-24). El ser humano, apartado de la gracia de Dios, debe aprender a subsistir por él mismo, en tierras baldías donde apenas crece lo necesario para vivir.

Pero, en el *Cantar de los Cantares*, se vislumbra el posible retorno del hombre al Paraíso, a pesar del pecado original. El poema puede ser interpretado en varios sentidos, que no tienen porqué ser excluyentes: puede entenderse “en su sentido natural, como una colección de cantos que celebran el amor mutuo y fiel en el matrimonio”, también como “un poema alegórico que canta el amor de Dios y de Israel como un amor conyugal” (884, n. 1) y, ya, sólo para los cristianos, de otras tres formas, según se muestre la unión de Cristo con la Iglesia (sentido adecuado), con María (principal) o con el alma de cada creyente (parcial) (Llamas Martínez, 2007: 150). Esta última interpretación, aunque ya fuera del sentido bíblico propiamente dicho y perteneciente al llamado "sensus accomodatus" (Van de Born, 1975: 273-274), es la más cercana a los místicos. En el *Cantar de los Cantares* podría hablarse del encuentro entre Cristo y el alma de cada uno, como dicen San Juan de la Cruz y Santa Teresa, respectivamente, en sus obras el *Cántico espiritual* (Juan de la Cruz, 2009: 463-668) y en los *Conceptos de amor a Dios*²²⁴ (Teresa de Jesús, 1917: 213-268).

Varias imágenes del texto son especialmente llamativas. Tenemos la descripción de la esposa, “*Huerto eres cerrado, / hermana mía, novia, / huerto cerrado, / fuente sellada.*” (Biblia de Jerusalén, 1975: Ct 4,12). Nos habla del alma que se ha reservado solamente para Dios. En “*¡Entre mi amado en su huerto/ y coma sus frutos exquisitos!*” (Ct 4, 16), se invita a Dios a penetrar en el alma. Su respuesta es: “*Ya he entrado en mi huerto, / hermana mía, novia*” (Ct 5, 1). Cuando responde a dónde se fue el amado, dice: “*Mi amado ha bajado a su huerto, / a las eras de balsameras, / a apacentar a los huertos, / y recoger lirios*” (Ct 6, 2). Su tarea es conducir a las otras almas. Este sentido se hace más claro todavía si revisamos los libros proféticos. Refiriéndose a la venida de un nuevo profeta, que establecerá de nuevo la posibilidad del encuentro con Dios, Isaías dice que “*como una tierra hace germinar plantas, y como un huerto produce su simiente, así el Señor Yahveh hace germinar la justicia y la alabanza en presencia de todas naciones*” (Is 61,11). Mas atrás ya había dicho que “*Cuando haya consolado Yahveh a Sión, haya consolado todas las ruinas, y haya trocado el desierto en Edén, y la estepa en paraíso de Yahveh; regocijo y alegría se encontrarán en ella, alabanza y son de canciones*” (Is 51,

²²⁴ Un interesante punto de vista puede encontrarse en Varas García (2015).

3). Idénticas referencias tenemos en Jeremías, refiriéndose a la restauración del reino de Israel, que, entendido en un sentido anagógico, sería la restauración de la Iglesia de Dios: *“Vendrán, y harán hurras en la cima de Sión, y acudirán al regalo de Yahveh, al grano, al mosto, y al aceite virgen, y a las crías de ovejas y de vacas; y será su alma como huerto empapado, no volverán a estar ya macilentos”* (Jr 31, 12). Así vemos, en esta última cita, cómo aparece la gracia de Dios como el agua que colma la sequedad de la sed que siente hacia él, ya sea la Iglesia o el alma individual de cada uno. En Ezequiel, sin embargo, se utiliza la imagen de la expulsión del Edén para señalar la condenación futura de las múltiples naciones, que habrían perdido el favor de Dios por mostrarse demasiado soberbias (Ez, 28,13; 31, 8-9). Ya en el nuevo testamento, en los evangelios, en Lucas aparece la parábola del grano de mostaza, comparado con el reino de los cielos. Dice así: *“Es semejante a un grano de mostaza, que tomó un hombre y lo puso en su jardín, y creció hasta hacerse árbol, y las aves del cielo anidaron en sus ramas”* (Lc 13, 19). Así es el encuentro entre el Señor y sus almas.

Para encontrar las posibles fuentes de esta imagen en los libros de espiritualidad, hemos acudido a las lecturas que se dan seguras en Santa Teresa (Álvarez, 2006; García de la Concha, 1978: 47-90; Sánchez Moguel, 1915: 27-36). En ellas hemos encontrado ecos de la imagen bíblica del huerto como alma, amplificada y aplicada a la vida práctica del creyente. Ya en San Jerónimo vemos estas resonancias. En la carta a Principia, en explicación al salmo 44, vemos como compara la virginidad con una flor de virtud: *“Y ya que hemos empezado a hablar de flores y a las flores se compara siempre la virginidad, pareceme un su punto que, escribiendo a una flor de Cristo, tratemos de muchedumbre de flores”* (Jerónimo, 1962a: 591). En la carta a Rústico (1962b: 595-619), se cotejan las virtudes con un prado de flores: *“No tengo porqué conducirte yo ahora por los prados de las virtudes y esforzarme para hacerte ver la belleza de las varias flores: la pureza que representan las azucenas, la modestia o pudor de las rosas, las promesas que en el reino de los cielos se hacen a la púrpura de la violeta, lo que significa las pintadas gemas rutilantes”* (600). En el contexto del trabajo físico, aunque también con el sentido de cultivar el alma, dice: *“Injértese también los árboles infructuosos, ora con yemas, ora con púas, y así, al cabo de poco tiempo, cogerás los dulces frutos de tu trabajo”* (609).

El *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna (1972), que consistiría en la reunión de varios tratados espirituales, la presencia de la imagen es aún mayor que en San Jerónimo. Refiriéndose a los motivos por los que hay que dar gracias, Osuna dice:

El cuarto beneficio por que has de bendecir al Señor es por te dar fruto de buenas obras del árbol malo que solías ser, lleno de mal fruto de pecados, digno de ser cortado para el fuego del infierno. Ya tuvo el Señor por bien de trasponerte en su huerto y curar de ti en tal manera, que lleves fruto de buenas obras, que se pueda guardar sano para la vida eterna. Era tu ánima estéril y como tierra sin agua de gracia, y el Señor ha proveído tu falta para que no sea maldita en Israel, según la ley que maldecía a la que fuese estéril (169).

Aquí el alma no es un fruto, sino un árbol, aunque luego amplifica la imagen del alma en la tierra. Dios sería un lugar del alma en el que hay que situarse. Más adelante, ya sobre el corazón, afirma: “El corazón del justo es paraíso terrenal, donde se viene el Señor a deleitar, porque El dice que sus deleites son morar con los hijos de los hombres” (202). Es entendido ese encuentro como retorno al Edén; tras la llegada de Cristo, el Paraíso ya no es un bien escondido a los hombres, o un tiempo pretérito inalcanzable, sino un espacio interior donde el creyente puede acercarse a Dios. Un poco más adelante, dentro de ese huerto distingue tres tipos de árboles, haciendo la comparación con el antiguo Edén: el árbol de la vida, que sería la oración contemplativa, el árbol vedado del bien y del mal, que sería la voluntad y los otros árboles, que serían otras virtudes secundarias (203-204). Repetirá la misma idea del corazón como huerto de Dios en el capítulo siguiente, donde dice que es “huerto del rey Asuero, donde por su mano enjere diversas virtudes” (212). Si avanzamos, al definir la oración del recogimiento, nos encontramos con una acumulación de metáforas, recurso característico de Osuna. Nos quedamos con el momento en el que vuelve a aparecer el huerto como imagen: “Es valle en que abunda el trigo que tiene grosura y redaño, y es victoria que vence el mundo menor, sujetándolo enteramente a Dios; es viña que hemos de guardar con vigilancia y sombra del que deseamos, do gustamos de su fruto; es unción enseñadora del Espíritu Santo, y huerto por todas partes cerrado, del cual damos la llave a sólo Dios, que entre cuando quisiere” (242). Sobre el llanto en la oración del recogimiento, dice “y serás así como huerto de regadío; y así como fuente de aguas, cuyas aguas no fallecerán” (337). Esta imagen se repite también aquí: “si quieres que tu conciencia, ¡oh ánima mía!, sea huerto del Señor, mira que no ha de ser seco; y por tanto te conviene tener en él la fuente abundosa de las lágrimas, para que esté más florido y fresco” (346). Luego nos exhortará al cultivo de la virtud de la humildad, haciendo referencia a la parábola Bíblica: “Levanta, pues, hermano, los ojos para ver esta gran virtud; mira este grano de mostaza para lo sembrar en el huerto de tu conciencia, que, aunque es muy pequeña en los ojos de los hombres y se llame en la Escritura virtud pequeña al parecer humano, delante de Dios

crece sobre toda la otra hortaliza” (537). Fray Luis de León (1977) designa la palabra fruto como uno de los equivalentes a Cristo de la siguiente manera: "pues todo el fruto bueno y de valor que mora y fructifica en los hombres es Christo y de Christo, en quanto nasce dél y en quanto le parece y remeda, assí como es dicho" (185). De Fray Luis de Granada tenemos el *Libro de la Oración y Meditación* (1906), una guía de oración mental para los creyentes. En una de las primeras metáforas referida al huerto y al alma, compara la fe con una semilla:

De suerte que mirando bien este negocio, hallareis que así como el grano de la semiente del árbol (aunque virtualmente contiene dentro de sí la substancia del árbol) todavía tiene necesidad de la virtud y influencias del cielo, y del beneficio y riegos de la tierra, para que salga á luz lo que allí está encerrado, y poco á poco se vaya haciendo árbol, así también decimos que aunque la fe sea la primera semiente y origen de todo nuestro bien, todavía tiene necesidad deste beneficio de la consideración para que por ella salga á luz el árbol verde y fructuoso de la buena vida que en ella virtualmente se contenía (446).

Más adelante nos hablará sobre el paraíso terrenal: “Despierta pues agora, ánima mía, y comienza a pensar el misterio desta sancta cruz, por cuyo fruto se reparó el daño de aquel venenoso fruto del árbol vedado” (67). Sobre la oración, nos dice:

De manera que le acaesce como á los que riegan una mata de albahaca ó otra cualquier planta semejante, que si ha muchos días que no se regó, está tan fea, tan lacia y tan marchita que parece que está ya del todo muerta. Mas si luego le acudís con un jarro de agua, de ahí á una hora la veréis tan verde, tan fresca y tan hermosa que apenas os parece ser la que era. Y pues esto mismo acaesce cada día en la oración, sin dubda hemos de confesar que ella también es un riego espiritual de nuestras ánimas y de todas las plantas de las virtudes, pues todas ellas vemos que resuscitan y reverdecen con ella. Por do también parece que así como la tierra sin agua ninguna cosa puede producir, mas en cayendo el agua sobre ella, luego se viste de nuevas flores y hermosura (455).

El Audi, filia escrito por Juan de Ávila (1941: 11-347), es un comentario del salmo 44, en que se dice “Escucha, hija, mira y pon atento oído,/ olvida tu pueblo y la casa de tu padre,/ y el rey se preñará de tu belleza./El es tu Señor, ¡póstrate ante él!” (Biblia de Jerusalén, 1975: Sal 45, 44, 11-12). El Salmo es un epitalamio, como el Cantar de los Cantares, y como tal puede ser entendido de varias formas. Refiriéndose Juan de Ávila al Cantar de los Cantares, remitiendo a la imagen de la esposa como huerto cerrado, exhorta a la mujer a que “no sólo habéis de ser limpia y guardada en la carne, mas también muy cerrada y recogida en el ánima” (187). Es subrayable esta cita porque amplifica el sentido bíblico, entendiendo que las mujeres no sólo deben ser un "huerto cerrado" en el sentido más carnal del término, sino también más espiritual: deben cultivar su alma como un huerto.

Como última influencia, podemos citar a San Juan de la Cruz. En su conocido Cántico Espiritual, encontramos las siguientes estrofas: “Detente, cierzo muerto. / Ven, austro, que recuerdas los amores; / aspira por mi huerto / y corran tus olores, /y pacerá el Amado entre las flores” (Juan de la Cruz, 2009: 472). En el comentario posterior, explica que “El cual el huerto es la misma alma. Porque, así como arriba ha llamado a la misma alma viña florecida, porque la flor de las virtudes que hay en ella le dan vino de dulce sabor, así aquí la llama también huerto, porque en ellas están plantadas y nacen y crecen las flores de perfecciones y virtudes que habemos dicho” (567). También podemos encontrar una explicación a las siguientes estrofas: “Entrádose ha la Esposa /en el ameno huerto deseado, /y a su sabor reposa /el cuello reclinado / sobre los dulces brazos del Amado” (473), cuando dice que: “Y es como si dijera: transformado se ha en su Dios, que es el que aquí llama huerto ameno, por el deleitoso y suave asiento que haya el alma en él” (591). Estas estrofas, que en un principio parecen oscuras, "Debajo del manzano, / allí conmigo fuiste desposada, / allí te di la mano /y fuiste reparada /donde tu madre fuera violada" (473), quedan aclaradas por su comentario. Hablan sobre la superación del pecado original, a través de Cristo. En las palabras de Juan de la Cruz: "así como por medio del árbol vedado del paraíso fue perdida y estragada en la naturaleza humana por Adán, así en el árbol de la cruz fue redimida y reparada" (594).

En la literatura profana, es más difícil seguir la pista de las lecturas y de la memoria oral de Santa Teresa. Pero podemos señalar, de todos modos, algunos antecedentes. En las novelas de caballería, poco poder metafórico, e incluso escénico, tiene el huerto como realidad; en, por ejemplo, *Las Sergas de Esplandián* (García Rodríguez de Montalvo, 2003), que se cita como lectura segura de Teresa de Jesús (García de la Concha, 1978: 51), se prefiere la utilización del término "floresta", que hace alusión a un paisaje más salvaje y exótico. Parece que, en este sentido, la mayor influencia ha sido por parte de las canciones y romances populares que, por vía oral, llegaron al imaginario de la Santa. En su escritura se reflejaron en la divinización de poemas de amor profano (Orozco Díaz, 1987: 115-177), pero eso no niega que también pudiesen influir en la composición de sus obras en prosa, debidamente transformadas para la comunicación de sus experiencias místicas. En el imaginario popular, la utilización de imágenes procedente de la naturaleza alude con frecuencia a las relaciones entre hombre y mujer (Frenk, 1998: 159-182). El huerto o vergel puede ser tanto el lugar de encuentro de los enamorados, o el mismo encuentro de los enamorados, como en el romance del

Conde Claros: “Tomárala por la mano, /para un vergel se van; /a la sombra de un ciprés,
/debajo de un rosal, /de la cintura para arriba / tan dulces besos se dan” (Alcina, 1987:
90). En el romance de Vergilios, encontramos una imagen muy similar, refiriéndose a la
unión entre los esposos: “Ya llaman un arzobispo, / ya la desposan con él. / Tomárala por
la mano, / y llévasela a un vergel” (276).

También puede señalar, ya exclusivamente desde el punto de vista de la mujer, la
vivencia del amor: “Dentro en el vergel, / moriré. / Dentro en el rosal, / matarme han. /Yo
me iba, mi madre, / las rosas coger; /hallé mis amores /dentro en el vergel. /Dentro en el
rosal, /matarme han” (Alín, 1991: 138). O en este poema, que, aunque en tercera persona,
también está centrado en la figura femenina: “Cogía la niña / la rosa florida: / el
hortelánico / prendas le pedía.” (167). El olvido se vive como el marchitamiento de la
naturaleza: “Que todos se pasan en flores, / mis amores. / Las flores que han nacido /del
tiempo que os he servido, / derribólas vuestro olvido /y disfavores. / Que todo se pasen
en flores, / mis amores” (225). Pero también el hombre puede ser un vergel donde la
mujer siembra su amor, como sucede en este primer poema: “Una dama me diera una flor,
/ toméla y sembréla en mi corazón: / de ella me salieran / mil ramos de amor” (242), y en
este segundo: “Entrastes, mi señora, / en el huerto ajeno; /cogistes tres pericas /del peral
del medio, / dejárades la prenda/ del amor verdadero” (202). Teresa de Jesús utiliza
indistintamente la palabra "huerto", "huerta" y "vergel" para referirse al mismo concepto,
aunque como sepamos no sean exactamente sinónimas; la huerta sería "el sitio o lugar
donde se plantan hortalizas o legumbres, y tal vez árboles frutales. Son grandes y suelen
estar cercadas de zarzas y cambrones" (Real Academia Española, 1963b: 186), y el vergel
una clase de "huerto ameno, especialmente plantado para la recreación" (Real Academia
Española, 1963c: 463). Para la metáfora del huerto como alma, prefiere el vocablo
"huerto", aunque a veces lo acompaña en un mismo párrafo del vocablo "vergel" o
"huerta", tal vez para dar mayor variación al texto.

Teniendo en cuenta este hecho, hemos calculado las veces que aparece las palabras
"huerto", "vergel" y "huerta" en el Libro de la vida, que serían quince veces para "huerto",
siete veces para "huerta" y tres veces para "vergel". Restringiéndonos a su uso metafórico,
tenemos que el número de apariciones para “huerto” es de trece veces, para “huerta” de
seis veces, mientras que para “vergel” se corresponde con el total de veces que se presenta
en el texto (tres veces). Asimismo, es destacable el uso del término “hortelano”, que se
refiere al trabajador de la “huerta” o del “huerto”, y hace alusión a la labor individual de

la persona, o incluso también de Dios, sobre su espacio interior. Aparece diecisiete veces en la Vida de Teresa de Jesús, y, al igual que ocurría con el término “vergel”, todas las veces que se presenta la palabra es con un sentido metafórico²²⁵. Todas estas palabras (“huerta”, “vergel”, “huerto” y “hortelano”) aparecen relacionadas con los campos semánticos del agua (“agua”, “río”, “arroyo”, “lágrima”, “nube”, “lluvia”) del riego (“agua”, “pozo”, “noria”, “arcaduz”, “torno”, “regar”), de la floricultura (“flor”, “clavel”, “florecer”, “planta”, “yerba”), y del árbol (“fruto”, “árbol”, “fruta”).

Atendiendo al desarrollo de la imagen en el texto, aunque ya en el capítulo IX, nos hable de cómo se sirve de la naturaleza para la oración mental —“aprovechábame a mí también ver campos, aguas, flores: en estas cosas hallaba yo memoria del Criador; digo que me despertaban y recogían y servían de libro; y en mi ingratitud y pecados” (Teresa de Jesús, 2006: 9, 5)—, y en el capítulo X se nos adelanta la metáfora para indicar el cometido de la escritura de su Vida —“no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores” (10,9)—, tendríamos que esta metáfora aparece casi exclusivamente en los capítulos dedicados a la oración, que darían sentido a todo el libro. Chorpenning (1985) señala cómo esa estructura en cuatro grados de oración, está marcada por los diferentes esfuerzos que debe hacer el creyente en los diversos niveles (252). Como ahora veremos, en la relación entre el creyente y Dios, conforme va aumentando el nivel de la oración, menos le corresponde hacer al creyente, que cada vez debe irse abandonando más a Dios, aunque ese abandono no esté desprovisto de cierto trabajo por parte del creyente.

En el primer grado de oración, entre los capítulos XI y XIII, el creyente, como nos especifica Santa Teresa:

Ha de hacer cuenta el que comienza, que comienza a hacer un huerto en tierra muy infrutuosa que lleva muy malas yerbas, para que se deleite el Señor. Su Majestad arranca las malas yerbas y ha de plantar las buenas. Pues hagamos cuenta que está ya hecho esto cuando se determina a tener oración un alma y lo ha comenzado a usar. Y con ayuda de Dios hemos de procurar, como buenos hortolanos, que crezcan estas plantas y tener cuidado de regarlas para que no se pierdan, sino que vengan a echar flores que den de sí gran olor, para dar recreación a este Señor nuestro, y ansí se

²²⁵Los datos numéricos han sido aportados por la Real Academia Española, *Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español*. <<http://www.rae.es>> [21 de Junio del 2010]. Para la búsqueda, se ha utilizado la palabra "huerto" en minúsculas, y no con la mayúscula inicial "Huerto" ya que con la segunda grafía, se refiere casi exclusivamente a la oración del Huerto de Jesús, objeto que se sale de nuestro estudio.

venga a deleitar muchas veces a esta huerta y a holgarse entre estas virtudes (Teresa de Jesús, 2006: 9,6).

Refiriéndose a los cuatro grados de oración, da Santa Teresa las indicaciones de cómo es regado ese huerto para que siga vivo y reverdezca:

Paréceme a mí que se puede regar de cuatro maneras; u con sacar el agua de un pozo, que es a nuestro gran trabajo; o con noria y arcaduces, que se saca con un torno (yo lo he sacado algunas veces) es a menos trabajo que estotro y sácase más agua; u de un río u arroyo; esto se riega muy mijor, que queda más harta la tierra de agua y no se ha menester regar tan a menudo, y es a menos trabajo mucho del hortolano; u con llover mucho, que lo riega el Señor sin trabajo ninguno nuestro, y es muy sin comparación mijor que todo lo que queda dicho (9,7).

En este primer grado de oración, en el que el hortelano se sirve del agua del pozo, todavía no se saca ninguna flor o fruto. Simplemente, el hortelano debe seguir trabajando, con paciencia (9, 10-13); en palabras de Teresa de Jesús, debe “alegrarse, consolarse, y tener por grandísima merced de trabajar en huerto de tan gran Emperador” (9, 10), porque, “Si Él quiere que crezcan estas plantas y flores a unos con dar agua que saquen deste pozo a otros sin ellas, ¿qué se me da mí?” (9, 12).

En el segundo grado de oración, ocupado por los capítulos XIV al XV, se alivia el trabajo del hortelano, ya que, como nos dice la escritora, “el Señor del huerto ordenó para que con artificio de con un torno y arcaduces sacase el hortolano más agua y a menos trabajo, y pudiese descansar sin estar contino trabajando” (14,1). El huerto está en un casi florecimiento; podemos imaginarnos a las flores ya nacidas, pero todavía cerradas, y a los árboles también, como en un comienzo de la primavera (14, 9-15, 15). Lo contrario del huerto, sería el "muladar" (14, 10), donde no crece nada. Tal como explica Teresa de Jesús:

Ahora tornemos a nuestra huerta, o vergel, y veamos cómo comienzan estos árboles a empreñarse para florecer, y dar después fruto; y las flores, y los claveles lo mesmo para dar olor. Regálame esta comparación, porque muchas veces en mis principios (y plega al Señor haya yo ahora comenzado a servir a su Majestad; digo "principio" de lo que diré de aquí adelante de mi vida), me era gran deleite considerar ser mi alma un huerto, y al Señor que se paseaba en él. Suplicábale aumentase el olor de las florecitas de virtudes que comenzaban, a lo que parecía, a querer salir y que fuese para su gloria y las sustentase, pues yo no quería nada para mí, y cortase las que quisiese, que yo sabía habían de salir mijores. Digo "cortar", porque vienen tiempos en el alma que no hay memoria deste huerto; todo parece está seco y que no ha de haber agua para sustentarle, ni parece hubo jamás en el alma cosa de virtud. Pásase mucho trabajo, porque quiere el Señor que le parezca a el pobre hortolano que todo el que ha tenido en sustentarle y regalarle va perdido. Entonces es el verdadero escardar, y quitar de raíz las yerbecillas, aunque sean pequeñas, que han quedado malas. Con conocer no hay diligencia que baste si el agua de la gracia nos quita Dios, y

tener en poco nuestro nada, y aún menos que nada, gánase aquí mucha humildad; tornan de nuevo a crecer las flores (14,9).

En el tercer grado de oración, que abarca los capítulos XVI-XVIII, empiezan a brotar las flores, y casi todo el trabajo lo hace el Señor. El olor de las flores tranquiliza al hortelano y le hace sentir que, aunque no ha dependido directamente de él que hayan brotado, sí, gracias a su esfuerzo, ha nacido algo bueno de él (16, 3-17, 2). Teresa de Jesús nos lo explica en este párrafo:

Sólo me parece está como espantada de ver cómo el Señor hace tan buen hortolano, y no quiere que tome él trabajo ninguno, sino que se deleite en comenzar a oler las flores; que en una llegada de éstas, por poco que dure, como es tal el hortolano, en fin criador del agua, dala sin medida, y lo que la pobre del alma con trabajo por ventura de veinte años de cansar el entendimiento no ha podido acaudalar, hácelo este hortolano celestial en un punto, y crece la fruta y madúrala de manera que se puede sustentar de su huerto, queriéndolo el Señor. Mas no le da licencia que reparta la fruta, hasta que él esté tan fuerte con lo que ha comido de ella, que no se le vaya en gastaduras y no dándole nada de provecho ni pagándosela a quien la diere, sino que los mantenga y dé de comer a su costa, y quedarse ha él por ventura muerto de hambre (17, 2).

En el cuarto grado de oración, integrado por los capítulos XIX-XXI, para Teresa de Jesús tenemos “esta agua que viene del cielo para con su abundancia henchir y hartar todo este huerto de agua, si nunca dejara, cuando la hubiera menester, de darlo el Señor, ya se ve qué descanso tuviera el hortolano; y a no haber invierno, sino ser siempre el tiempo templado, nunca faltaran flores, y frutas; ya se ve qué deleite tuviera; mas mientras vivimos, es imposible” (18,8).

Antes, en los anteriores grados de oración, el hortelano no podía compartir los alimentos que naciesen de él. Ahora, sí, porque el huerto se encuentra lo suficientemente sustentado, aunque existe el peligro, como en todos los grados de oración, de que el alma vuelva a un anterior estado de sequedad. Así lo vemos ejemplificado en este párrafo:

Comienza a aprovechar a los prójimos casi sin entenderlo ni hacer nada de sí; ellos lo entienden, porque ya las flores tienen tan crecido el olor, que les hace desear llegarse a ellas. Entienden que tiene virtudes y ven la fruta que es codiciosa. Querríanle ayudar a comer. Si esta tierra está muy cavada con trabajos y persecuciones y mormuraciones y enfermedades que pocos deben llegar aquí sin esto— y si está mullida con ir muy desasida de propio interese, el agua se embebe tanto que casi nunca se seca; mas si es tierra que aun se está en la tierra y con tantas espinas como yo al principio estaba, y aun no quitada de las ocasiones ni tan agradecida como merece tan gran merced, tórnase la tierra a secar. Y si el hortolano se descuida y el Señor por sola su bondad no torna a querer llover, dad por perdida la huerta, que así me acaeció a mí algunas veces; que, cierto, yo me espanto y, si no hubiera pasado por mí, no lo pudiera creer (19, 3).

A este último grado se llega a través del trabajo, pero depende en última medida

del Señor. En palabras de Teresa de Jesús, “Ansí que no todas veces los da porque se lo han merecido en granjear bien el huerto —aunque es muy cierto a quien esto hace bien y procura desasirse, no dejar de regalarle—, sino que es su voluntad mostrar su grandeza algunas veces en la tierra que es más ruin, como tengo dicho, y disponerla para todo bien” (21, 9).

Parece que nos encontramos ante una alegoría perfecta, con la siguiente equivalencia de símbolos: el huerto o vergel sería el alma que se deja a disposición de Dios y el hortelano, el creyente que trabaja en las potencias del alma dedicada a Dios. Ese trabajo del hortelano se lograría a través de la oración y del ascetismo. Continuando con las posibles comparaciones, el agua sería la gracia divina; el árbol, las bases sólidas sobre las que asentar la fe; las flores y las frutas, las virtudes que nacen de la conjunción del trabajo personal y de la gracia divina, siendo las frutas virtudes más aprovechables que las flores; el olor, los efectos visibles de la virtud y, el verano, un estado de beatitud y felicidad. Desde un punto de vista negativo, tendríamos el muladar, que sería un alma sin la gracia de Dios; las malas hierbas y el rastrojo, el pecado; y por último el invierno, la sequedad espiritual. La conclusión definitiva parece ser la clásica: estos capítulos se estructuran en torno a una alegoría procedente del imaginario bíblico del Cantar de los Cantares (Álvarez, 2006: 386-387; Cilveti, 1974: 210; García de la Concha, 1978: 246, 258).

La alegoría funciona como la sustitución de un texto por otro (Mayoral, 2005: 201-202); y el símbolo²²⁶, establece la relación entre la realidad y la imagen a través de la metonimia, por la señal y lo señalado (245-246). Tradicionalmente, se ha aceptado que, como ha dicho Lapesa (2005), “todas las grandes construcciones teóricas de Santa Teresa están basadas en imágenes constitutivas de magistrales alegorías” (304) y que, en San Juan de la Cruz, “los términos metafóricos son símbolos ricos en resonancias emotivas y vagos de contornos” (307). También Chorpenning (1985) señala con el término “allegory” (252) estos cuatro capítulos. Pero parece olvidarse que el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, aunque por costumbre se suele leer desgajado de sus comentarios, forma en realidad con ellos un conjunto indivisible. Si los leemos atendiendo a su sentido verdadero, veremos una explicación idéntica a la que da Santa Teresa de su imagen: para

²²⁶ La primera definición de símbolo directamente relacionada con la retórica en la Real Academia Española sería la siguiente: “la obscura y breve sentencia, o enigma, que significa alguna cosa oculta y escondida, y es particular, o característica de un sujeto” (Real Academia Española, 1780: 842).

los dos carmelitas, el huerto sería el alma que se halla con Dios, y las flores las virtudes que nacen de ese encuentro.

Centrándonos en la escritora, este hecho no se explica partiendo únicamente de la Biblia o de la literatura religiosa de la época. Es cierto que la imagen procede en su raíz de las lecturas, tal como reconoce Teresa de Jesús, pero no se puede explicar la riqueza con que es desarrollada en ella si nos quedamos solamente con lo que pudo leer. Como hemos podido ver, aunque se repita con cierta frecuencia en el imaginario religioso, no hay una coincidencia exacta entre esa alegoría y los capítulos centrales de la Santa. Además, siempre que aparece en los autores religiosos de la época, es acompañada por una cita bíblica, hecho que no se da en *El libro de la Vida*. Creemos que la coincidencia de imaginario entre los dos carmelitas no se origina tanto a partir de una compartida lectura del *Cantar de los Cantares* como sí de la vivencia de experiencias religiosas similares. Juan de la Cruz estaría más cercano al simbolismo, pero con esa posibilidad de doble interpretación, y Teresa de Ávila se situaría más cercana a la alegoría, pero manteniendo la complejidad y libertad metafórica propia del lenguaje místico²²⁷. El huerto, muy presente en la vida diaria de ambos, les sirvió como realidad a través de la cual mostrar su sobrenatural relación con Dios, como les servía a los letrados tradicionales para expresar sus sentimientos amorosos. Como dijo el estudioso Emilio Orozco (1987), "en sus libros, más que recuerdo de su lectura, lo que nos queda es la memoria de la experiencia espiritual que ello le hizo vivir o el hallazgo de un término o comparación para expresar sus vivencias personales" (15).

2.3.6.2. Otros símbolos

El agua, por sí misma, también tendrá mucha importancia en Teresa de Jesús. Poitrey (1983) define el agua, cuando es utilizada en sentido metafórico, en Teresa de Jesús como signo de "las gracias de Dios, contemplación, el amor acendrado (sentido alegórico y místico)" (48). Cree que el origen de la imagen estaría en las siguientes citas bíblicas: Juan (4,14); Apocalipsis (21,6; 22, 1) (48). Hay que tener en cuenta la importancia del agua dentro del imaginario de Teresa de Jesús en su realidad, como elemento que quita la sed y permite que la naturaleza se desarrolle, además de como símbolo que estará siempre vinculado con lo inconsciente (Álvarez Sánchez, 2014: 541; López Castro, 2015: 107). Como ya hemos estudiado la aparición del agua en relación con el huerto, en la parte del

²²⁷ Otros críticos han señalado la riqueza de la simbología de la Santa. Vid. Llamas Martínez (2007: 119); Sánchez Dueñas (2008: 421). Sobre la infalibilidad de las experiencias místicas, vid. Cilveti (1974).

tratado de oración, nos centraremos ahora en la aparición de la imagen en solitario (Teresa de Jesús, 2006: 30,19). El agua cumple una función de primer nivel en Teresa de Jesús, y acompaña siempre a sus explicaciones sobre los tratados de oración (Bertini, 1965: 73). Representa "el elemento vital en el cual el alma vive, obra y se va acercando a su esposo" (74).

El fuego es una de las imágenes más conocidas de la mística carmelita. Pienso que el fuego no se usa como representación del alma, sino para construir símbolos en torno a los efectos de la relación con Dios. Tanto con un sentido erótico, como con un sentido de sufrimiento o enfermedad. El fuego tiene múltiples significados en el mundo simbólico: puede hacer referencia al mundo de las pasiones, especialmente al amor y a la cólera; máscara en que se muestra la divinidad; encarnación de una forma de conocimiento y de un viaje iniciático de purificación; y personificación de la destrucción y del infierno (Chevalier, 1986: 511-514). En los pasajes (Teresa de Jesús, 2006: 30, 11-20) en los que habla de los momentos en que las almas más perfeccionadas sufren momentos de sequedad, utiliza la metáfora del fuego:

Ansí son las almas que digo; aunque fuese muy a su costa, querrian traer leña para que no cesase este fuego. Yo soy tal que, aun con pajas que pudiese echar en él, me contentaría; y ansí me acaece algunas muchas veces [...]. Pues no tienen poco trabajo a ánimas que da Dios por su bondad este fuego de amor suyo en abundancia, faltar fuerzas corporales para hacer algo por Él. Es una pena bien grande; porque, como le faltan fuerzas para echar alguna leña en este fuego y en ella muere porque no se mate, paréceme que ella entre sí se consume y hace ceniza y se deshace en lágrimas, y se quema, y es harto tormento, aunque es sabroso (30, 20).

En cuanto a las primeras devociones, las compara con "pajitas" (31, 23), y se remite a la imagen anterior, cuando hablaba de los momentos de sequedad espiritual (30, 20). Conforme va aumentando la intensidad de los sentimientos místicos, aumenta la intensidad del fuego interior. La imagen del fuego se desarrolla ampliamente en relación con la oración de quietud (15, 4-7). La oración de quietud es descrita como una "centellica" (15, 4), puesta en el alma por la divinidad. Con esta centella pueden suceder dos cosas: "pues esta centellica puesta por Dios, por pequeñita que es, hace mucho ruido, y si no la matan por su culpa, ésta es la que comienza a encender el gran fuego que echa llamas de sí [...] del grandísimo amor de Dios que hace su majestad tengan las almas perfectas" (15, 4). Es solamente "señal o prenda" de Dios a las almas escogidas (15, 5). La voluntad es representada, siguiendo la alegoría, con unos "leños grandes puestos sin discreción para ahogar esta centella" (15, 6). Las devociones y buenos sentimientos, sobre

todo la humildad, hacen posible el encuentro con lo divino, mientras que la racionalidad lo estorba: "Más hacen aquí al caso unas pajitas puestas con humildad (y menos serán que pajas si las ponemos nosotros) y más le ayudan a encender, que no mucha leña junta de razones muy dotas, a nuestro parecer, que en un credo la ahogarán" (15, 7).

También la imagen del fuego no le sirve sólo para hablar de la oración de quietud, sino de la misma unión mística: "el alma alguna vez sale de sí misma a manera de un fuego que está ardiendo y hecho llama, y algunas veces crece este fuego con ímpetu. Esta llama sube muy arriba del fuego, mas no por eso es cosa diferente, sino la misma llama que está en el fuego" (18, 2). Esa es su definición de unión, en la que la autora no quiere seguir penetrando. Ella luego describe los efectos de la unión sobre el alma (18, 2-3). Diferencia, asimismo, entre levantamiento espiritual y unión mística. Las diferencias de grado entre los distintos fenómenos místicos quedan señaladas con la comparación entre las diferentes intensidades del fuego: "En un fuego pequeño, primero que un hierro pequeño se hace ascua pasa mucho espacio, mas si el fuego es grande, aunque sea mayor el hierro, en muy poquito pierde del todo su ser al parecer" (18, 6).

La clave, por tanto, está en que, según el parecer de la escritora, todos los fenómenos místicos, aunque con diferente intensidad y matices, son en realidad la misma cosa: testigos del acercamiento de lo divino a lo humano. Es ampliamente conocida la pintura que hace de uno de los mensajeros divinos, tanto que se ha representado frecuentemente en las artes plásticas:

Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: vía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo, en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla. Aunque muchas veces se me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. Deben ser los que llaman cherubines, que los nombres no me los dicen; mas bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros, que no lo sabría decir. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Éste me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos, y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios (29, 13).

Tal como podemos ver en la cita, para la representación lingüística del mensajero divino utiliza toda la familia léxica del fuego. En la descripción del fuego, utiliza la metáfora del rostro encendido. El dardo que le clava el ángel es, en su punta, de hierro candente. Y también el efecto que le deja es parecido al de una quemadura. Para López Castro (2015),

esta imagen está repleta de un simbolismo erótico, por el uso de elementos como la flecha, el arco, el dardo y la unión paradójica de dolor y placer (109-110). Sin embargo, a pesar de estar de acuerdo con este análisis, no creemos que se deba leer este texto desde una perspectiva corporal, sino como la expresión de un sentimiento inefable de unión con Dios.

Relacionada directamente con esta imagen, tenemos asimismo la comparación de los efectos que produce en el alma una poderosa visión del Cielo con el mito del ave fénix: "a manera de como hace el ave fenis —sigún he leído— y de la misma ceniza, después que se quema, sale otra, así queda hecha otra el alma después con diferentes deseos y fortaleza grande" (Teresa de Jesús, 2006: 39,23). Es llamativo que, en este caso, la escritora nos remita a una lectura. No parece ser un término demasiado habitual en la literatura del siglo XVI²²⁸. De todos modos, si hemos encontrado algunas referencias interesantes²²⁹. Dámaso Chicharro (2006: 468, n. 39) cree que el origen de la imagen podría estar en el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna. Desde Herodoto y Plutarco, el mito del fénix, vistosa ave de larga vida que, una vez quemada en la hoguera, tiene la capacidad de resurgir de sus propias cenizas, ha llamado siempre poderosamente la atención por las connotaciones de resurrección que posee el mito. El cristianismo rápidamente lo adoptó como símbolo de Cristo y de la naturaleza divina (Chevalier, 1986: 495). En la *Vida*, el fuego aparece relacionado con otras personas únicamente cuando se refiere al fuego divino que enciende las palabras de los predicadores, a los que critica por mostrarse demasiado conciliadores, según su punto de vista (Teresa de Jesús, 2006: 16,7).

También las sensaciones de las papilas gustativas tendrán una vital importancia para Teresa de Jesús. Para referirse a las mercedes divinas, utiliza mucho la palabra

²²⁸CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término "ave fénix" con criterios de selección entre "1500-1599" (cronológico) [en línea] <http://www.rae.es>. [13 de marzo de 2014]. El resultado total ha sido de 19 casos en 14 documentos. Haciendo la misma búsqueda pero con criterios de selección entre "1600-1699" (cronológico), obtenemos un resultado total de 42 casos en 22 documentos.

²²⁹CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término "ave fénix" con criterios de selección entre "1500-1599" (cronológico) [en línea] <http://www.rae.es>. [13 de marzo de 2014]. Aparece en los siguientes documentos: Fray Antonio de Guevara, *Reloj de príncipes* (4 casos); Anónimo, *Condiciones de obra [Documentos para la Historia de las Bellas Artes]* (3 c.); Maximiliano Transilvano, *Relación escrita por Maximiliano Transilvano de cómo y por quién y en qué tiempo fueron descubiertas...* (1 c.); Luis Escrivá, *Veneris tribunal* (1 c.); Rodrigo Fernández de Santaella, *Traducción del Libro de Marco Polo* (1 c.); Pedro de Ribadeneira, *Tratado de la Tribulación* (1 c.); Fray Luis de León, *De los nombres de Cristo. libros I-III* (1 c.); Juan de Pineda, *Diálogos familiares de la agricultura cristiana* (1 c.); Fray Alonso de Cabrera, *De las consideraciones sobre todos los evangelios de la Cuaresma* (1 c.); San Juan de la Cruz, *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el Esposo* (1 c.); Fray Antonio de Guevara, *Epístolas familiares* (1 c.); Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* (1 c.); Fray Ambrosio Montesino, *Cancionero* (1 c.); Anónimo, *Auto de Clarindo* (1 c.).

"manjar"²³⁰. En la escritora tiene el significado de merced divina, y la utiliza frecuentemente para crear comparaciones y alegorías y ayudarse así a explicar diversos fenómenos místicos. Aparece, por primera vez, en los capítulos dedicados a los grados de oración. Allí se desarrollará con amplitud como herramienta didáctica. En la primera ocasión sirve para explicar al creyente la actitud que debe tener cuando se encuentre con la divinidad:

Sin cansancio del entendimiento, se estén hablando y regalando con Él, sin cansarse en componer razones, sino presentar necesidades, y la razón que tiene para no nos sufrir allí. Lo uno un tiempo y lo otro otro, porque no se canse el alma de comer siempre un manjar. Estos son muy gustosos y provechosos, si el gusto se usa a comer de ellos; train consigo gran sustentamiento para dar vida a el alma, y muchas ganancias (13, 11).

También lo utiliza para hablar de la conveniencia de conocerse a uno mismo para no perder del todo la gracia divina, a pesar de los diversos vaivenes de la vida espiritual:

Y aunque esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar, ni hay alma en este camino tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar (y esto jamás se olvide, que quizá lo diré más veces, porque importa mucho), porque no hay estado de oración tan subido que muchas veces no sea necesario tornar al principio. Y esto de los pecados y conocimiento propio es el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean en este camino de oración, y sin este pan no se podrían sustentar; mas hase de comer con tasa, que después que un alma se ve ya rendida y entiende claro no tiene cosa buena de sí, y se ve avergonzada delante de tan gran Rey, y ve lo poco que le paga lo mucho que le debe, ¿qué necesidad hay de gastar el tiempo aquí, sino irnos a otras cosas que el Señor pone delante, y no es razón las dejemos?; que Su Majestad sabe mejor que nosotros de lo que nos conviene comer (13, 15).

Asimismo, la comida le sirve para explicar el tercer grado de oración, sobre todo en comparación con el cuarto grado, que correspondería a la unión propiamente dicha:

Es un andar como una persona que está en sí satisfecha, que no tiene necesidad de comer, sino que siente el estómago contento, de manera que no a todo manjar arrostraría: mas no tan harta que si los ve buenos, deje de comer de buena gana (17, 4).

Relacionado directamente con la imagen del banquete divino, o incluso con la última Cena, le sirve para hablar de la diferencia de grados y favores que da Dios:

También pensaba yo esta comparación; que puesto que sea todo uno lo que se da a los que más adelante van que en el principio, es como un manjar que comen de él muchas personas, y las que comen poquito, quedales sólo buen sabor por un rato; las que más, ayuda a sustentar; las que comen mucho, da vida y fuerza; y tantas veces se puede comer y tan cumplido de este manjar de vida, que ya no coman cosa que les sepa bien sino él; porque

²³⁰No aludiremos aquí a los momentos en que aparece la palabra en un sentido cotidiano (Teresa de Jesús, 2006: 4, 5; 34,4), sino solamente a cuando la utiliza para referirse a los fenómenos místicos.

ve el provecho que le hace, y tiene ya tan hecho el gusto a esta suavidad, que querría más no vivir que haber de comer otras cosas que no sean sino para quitar el buen sabor que el buen manjar dejó (22, 16).

Describe un tipo de visión, sobre todos los efectos, a través también de la comida:

Es como cuando ya está puesto el manjar en el estómago sin comerle ni saber nosotros como se puso allí, mas entiende bien que está. Aunque aquí no se entiende el manjar que es, ni quién lo puso, acá sí; mas cómo se puso no lo se, que ni se vió, ni le entiende, ni jamás se ha movido a desearlo, ni había venido a mí noticia a que esto podía ser (Teresa de Jesús, 2006: 27, 7).

Después de la visión del infierno y su deseo de penitencia, la escritora describe la sensación que la embarga a la mañana siguiente: "No sosegaba mi espíritu, mas no desasosiego inquieto, sino sabroso. Bien se vía que era Dios y que le había dado Su Majestad a el alma calor para digerir otros manjares más gruesos de los que comía" (32, 8).

La imagen más conocida del diamante es la que aparece en las *Moradas*, justo al comienzo: "nuestra alma como un castillo todo de un diamante u muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, así como en el cielo hay muchas moradas" (1915-1924: t. 4, 7). En la imagen del castillo²³¹, en la que está presente tanto la ciudad de Dios, gobernada por el amor, del Cantar de los Cantares, o la misma ciudad de Ávila, que se erige como una población fortificada. Todo el libro de *las Moradas* supondría la integración en una sola imagen de tres elementos de la tradición judeo-cristiana: el castillo del alma, las numerosas viviendas de la casa del Padre y el carácter sagrado del número siete. El número siete tendría una amplia tradición simbólica en el mundo cristiano: siete sacramentos, siete pecados capitales y siete virtudes que sirven para derrotar cada uno de ellos, siete gozos y dolores de la Virgen. Podríamos pensar que el castillo forma una alegoría que se sigue a lo largo del texto, pero lo cierto es que no se desarrolla más que al comienzo del texto. La estructura no está tan cohesionada como puede pensarse en un primer momento. Por tanto, estaríamos más ante una imagen o símbolo que ante una alegoría (Morón Arroyo, 1990: 13-23; Ricard, 1965: 28-29, 40). Para Certeau²³² (2006),

²³¹ En Soria Soria (2012), en un estudio que mezcla arquitectura y filología, se estudia cómo se refleja el esquema de las *Moradas* en la configuración de los nuevos conventos. Hernando Morata (2016), sin embargo, esta imagen se relaciona más con el tema del laberinto que con el diamante o castillo. Silvia de la Misericordia de Dios (2015) explora cómo aparece esta imagen también en Beatriz de Nazareth.

²³² En Royannais (2015) se habla precisamente de este investigador y de sus estudios sobre Teresa de Jesús.

la imagen reúne dentro de sí:

Centellean en esta joya traslúcida, como los fuegos de mil recuerdos: modelos de la Jerusalén bíblica (imagen apocalíptica) o judía (imágenes mesiánicas del retorno, tan obsesivas entonces en los marranos o expulsados); modelos del paraíso (imágenes del origen), del jardín de placeres (una erótica o una estética), del cielo (imágenes cosmológicas y astrológicas); ficciones de arquitecturas perfectas (imágenes matemáticas y geométricas); espacios militares (tan frecuentes en Teresa) y novelescos (la caballería de antaño), etc. Con todas estas facetas del mundo brilla el alma, nuevo microcosmos, enciclopedia de historias (196).

Por ese motivo, no es ni un castillo, ni un diamante, sino las dos cosas al mismo tiempo, inseparables (196). La imagen ya había sido utilizada de manera similar en otras obras de carácter cristiano, pero de forma mucho más abstracta y sin la cotidianidad que le aporta Teresa de Jesús (Egido, 2010: 89). A todas estas imágenes alrededor de la metáfora del castillo les acompaña también la del paraíso terrenal, que continúa la imagen del alma como huerto o jardín (Chorpenning, 1985: 254-255). A todos estos significados se suma el hecho de que la propia mujer fuese símbolo, en numerosas ocasiones, de un castillo (Alegre Carvajal. 2016: 211), castillo que podía ser derribado mediante numerosas tácticas. Teresa de Jesús, precisamente, da los consejos contrarios, para que la fortaleza y la virtud de la mujer no sean derribadas. Para López Castro (2015), el símbolo está perfectamente relacionado con la aventura propia de las novelas de caballerías (115).

Sin embargo, adentrándonos un poco más en esta imagen, debemos retrotraernos a la *Vida*. La primera imagen del diamante que vemos en la *Vida* está relacionada con una cruz real, que aparece revestida de piedras preciosas:

Una vez, teniendo yo la cruz en la mano, que la traía en un rosario, me la tomó con la suya, y cuando me la tornó a dar era de cuatro piedras grandes, muy más preciosas que diamantes, sin comparación, porque no la hay casi a lo que se ve sobrenatural; diamante parece cosa cosa contrahecha e imperfeta, de las piedras preciosas que se ven allá (Teresa de Jesús, 2006: 29, 7).

Aquí compara a Dios con el diamante:

Digamos ser la divinidad como un muy claro diamante²³³, muy mayor que todo el mundo, o espejo, a manera de lo que dije del alma en estotra visión, salvo que es por tan subida manera, que yo no lo sabré encarecer; y que todo lo que hacemos se ve en este diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza. Cosa espantosa fue ver tantas cosas juntas en este claro diamante (40,10).

Recordemos que el diamante suele aparecer en los emblemas como símbolo místico y de

²³³Vid. infra, María de San José.

conocimientos espirituales. Por sus propiedades, es considerado a menudo como metáfora de la limpieza, la claridad y lo inalterable, además de ser considerado en algunas tradiciones como el material del que está hecho el centro del mundo, y por analogía, el alma (Cirlot, 1969: 179; Chevalier, 1986: 415-416). De todos modos, la imagen del diamante parece tener su origen en la propia vida de la autora, en la visita a la casa de las nobles (Morón Arroyo, 1990: 23): "Cuando estaba con aquella señora que he dicho, me acaeció una vez, estando yo mala del corazón [...], hízome sacar joyas de oro y piedras, que las tenía en gran valor, en especial una de diamantes que apreciaba mucho" (Teresa de Jesús, 2006: 38, 4). La escritora siente desprecio hacia las joyas, en comparación con las mercedes divinas (38, 4).

Dentro de la imagen del diamante, como hemos podido ver, también aparecen relacionadas las imágenes del espejo o la del cristal. Ya en la época de Alfonso X (1968) se hacían falsificaciones de diamante con vidrio, como señala en su *Lapidario* (38). La primera vez que aparece en la *Vida* esta imagen es refiriéndose a otras personas, no a ella misma. Chicharro (2006) apunta que se refiere al maestro Daza (390, n. 45) cuando habla del "espejo de todo el lugar como persona que le tiene Dios en él para remedio y aprovechamiento de muchas almas" (Teresa de Jesús, 2006: 32, 18). En este sentido, solamente sirve para sustituir la palabra "ejemplo". Más profundidad tiene este párrafo sobre el alma:

Se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lados ni alto ni bajo que no estuviese toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le vía claro como en un espejo, y también este espejo —yo no sé decir cómo— se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa. Sé que me fue esta visión de gran provecho cada vez que se me acuerda, en especial cuando acabo de comulgar. Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser; y que los herejes es como si el espejo fuese quebrado, que es mucho peor que escurecido (40,5).

El espejo es tradicionalmente símbolo de la verdad, de la sabiduría y del conocimiento, por la propiedad que tiene de reflejar la imagen del exterior. En este caso, además de todos estos significados subyacentes, parece que la escritora, a la hora de describir su visión, recuerda una cita de San Pablo (Chevalier, 1986: 474-475): "Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un espejo la gloria del Señor, nos vamos transformando en esa misma imagen cada vez más gloriosos: así es como actúa el Señor, que es Espíritu" (2 Cor 3,18). En efecto, si estamos contruidos a

imagen y semejanza de Dios, la imagen del fiel será como la de un espejo limpio que refleje perfectamente el rostro divino. Por tanto, aquí el espejo en Teresa de Jesús no sólo hace alusión al alma, sino a un alma en un avanzado proceso de perfección. También aquí podemos ver presente el hecho de que una persona viva no puede contemplar directamente el rostro de Dios: sólo puede verlo a través de un reflejo.

En cuanto al reino animal, el sapo tal vez sea el que tenga mayor importancia dentro de la *Vida*, casi siempre con connotaciones negativas. Cuando aparecen animales negativos dentro del texto, casi siempre es con el sentido de que, a pesar de la vileza humana, Dios está presente con su gracia y salvación (Álvarez Sánchez, 2014: 539). La primera y más conocida es cuando, en sus comienzos de la vida recogida, se ve regularmente con una persona que parece ser que no era beneficiosa para su crecimiento espiritual. Mientras conversa con la persona, aparece un sapo "grande, con mucha más ligereza que ellos suelen andar" (Teresa de Jesús, 2006: 7, 8). Teresa de Jesús lo toma como señal de aviso para no seguir conversando con algunas amistades. En los siglos XVI y XVII, era común la asistencia a los conventos del cortejador de monjas, que, en la gran mayoría de los casos, se conformaba con amores puramente platónicos (Vigil, 1986: 241). Si bien estoy segura de que Teresa de Jesús no hiciera mucho caso de este tipo de personajes, no es descabellado pensar que la alusión del libro pudiera referirse a alguno de estos visitantes. Desde este momento, la escritora lo utiliza como alegoría del alma poco avanzada en materias espirituales, aunque sin el sentido tan negativo que tenía en el anterior contexto²³⁴. El sapo es frecuentemente símbolo "de fealdad y de torpeza" (Chevalier, 1986: 910). Otras imágenes aparecen escasamente, tan solo una vez. Es el caso de la abeja (Teresa de Jesús, 2006: 15, 6), que sirve para relacionar la necesidad de sujetar la potencia de la voluntad con la organización de las abejas²³⁵ en torno al panal (15, 6). El labrador que pierde la vida vigilando su tesoro es otra de las imágenes que sólo aparece una vez (38, 19), de influencia claramente bíblica.

2.4. Proyección e influencia posterior

Sabino de Jesús (1949) afirmaba que la *Vida* de Teresa de Jesús no es "una biografía al

²³⁴ "Estas primeras determinaciones son gran cosa, aunque en este primer estado es menester irse más deteniendo, y atados a la discreción y parecer de maestro: mas han de mirar que sea tal que no les enseñe a ser sapos, ni que se contente con que se enseñe el alma a sólo cazar lagartijas" (Teresa de Jesús, 2006: 13, 3); "¡Qué manera para creer que, cuando él quiere, espera que vuele el sapo por sí mismo! Y aún más dificultoso y pesado me parece levantarse nuestro espíritu, si Dios no le levanta; porque está cargado de tierra y de mil impedimentos, y aprovéchale poco querer volar; que, aunque es más su natural que del sapo, está ya tan metido en el cieno, que lo perdió por su culpa" (Teresa de Jesús, 2006: 22, 13).

²³⁵Vid. infra, María de San José.

estilo de las innumerables publicadas antes y después de ella” (235). No obstante, como señala Lázaro Carreter, raramente existen casos aislados de obras literarias que no se puedan introducir en un género u otro; normalmente se incrustan en un determinado modelo para seguirlo fielmente o modificarlo, y algunas pocas veces, nos encontramos con una obra fundadora de un nuevo arquetipo literario (1976). García Berrio y Huerta Calvo (1995) hablan, en este caso, de antigénero, cuando “la especificidad se hace absoluta o radical” (146) con respecto a un género literario. En el caso de la *Vida* de Teresa de Jesús, no creemos que se pueda hablar de una obra antigenérica, sino de un concepto de género más amplio y cercano a la idea expuesta por Lázaro Carreter. Por tanto, no es arriesgado concluir que la *Vida*, por su especial configuración, fundó un nuevo género literario²³⁶. Podemos concluir este apartado haciendo nuestra esta afirmación de Álvarez Santaló (2012):

La obra de Sta. Teresa se convirtió, editada o manuscrita y leída, en el modelo inevitable de todas sus epígonas, imitadoras apasionadas y devotas obsesivas. Cada una de sus experiencias se juró, por cada aspirante y émula, haber sido repetida puntualmente en ella y fue mimetizada, en sus respectivos escritos, cuando no intercalada directamente, como paradigma, en las visiones y hablas de cada una (307).

²³⁶ Como señala Wobeser (2016), esta influencia no se circunscribe únicamente al ámbito español.

Parte III. Las escrituras carmelitas

Capítulo 3. La escritura autorreferencial del Carmelo

Así pues, la dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte (Bourdieu, 2000: 49).

Teresa de Cartagena se considera la primera antecesora de Teresa de Jesús, con su obra *Admiración de las obras de Dios* (Rivera Garretas, 2012: 189-193). Sin embargo, no se puede negar que el género literario de las “Vidas espirituales” nace realmente con Teresa de Jesús, debido a la difusión de su obra. Cruz Moliner (1961) fue de los primeros estudiosos en resaltar la importancia de la producción textual dentro del Carmelo Descalzo:

Al contacto de las obras de la Madre Teresa y de las del primer descalzo, San Juan de la Cruz, nace en la Orden un gran amor por la literatura mística. En el siglo XVI y XVII su producción es abundantísima, teniendo en cuenta que por la vida rigurosa que se lleva, los carmelitas nunca llegan a ser una orden numerosa (251).

La producción textual dentro de los conventos de monjas abarca distintos tipos de géneros, desde teatrales hasta la poesía religiosa²³⁷ (Jung, 2011: 192). Por ejemplo, Llergo Ojalvo (2016: 113) estudia la creación, posiblemente, de un nuevo género poético titulado “poesía para profesiones religiosas” (113), compuestas para su entrada al convento, y que se desarrolló sobre todo a partir del ejemplo de Teresa de Jesús. Esta profusión literaria es contemplada por Cruz Moliner (1961), pero, sin embargo, dentro de su clasificación de las vidas espirituales, sólo incluirá, por orden de publicación, a los carmelitas descalzos Teresa de Jesús (1588), Jerónimo Gracián (1616), Ana de San Agustín (s.f.), Ana de San Bartolomé (s.f.) y Feliciano Eufrosina de José (1654) (1961: 165). No será aproximadamente hasta la penúltima década del pasado siglo cuando se investigue la abundante producción de “vidas espirituales” dentro de la conventualidad española. Pascua Sánchez (2000-2001), centrándose propiamente en las “vidas espirituales”, considera este género de vital importancia para la formación de la identidad como mujer a partir de un fuerte modelo femenino, como el de Teresa de Ávila²³⁸ (312-313). Ferrús Antón (2008) considera, también de forma optimista, que:

²³⁷ Para la poesía de Teresa de Jesús, vid. Mateo Puig (2015).

²³⁸ Recogerá también estas mismas ideas en Pascua Sánchez (2016).

El libro de la vida funda un género: el de las vidas de monjas, especialmente místicas, quienes avaladas por la gracia escriben lo que desea una mujer, sometida a silencios y clausuras, pero decidida a encontrar las grietas desde las que contarse (59).

Como posteriormente veremos, no está del todo demostrado que la escritura fuera precisamente un ejercicio de liberación para estas mujeres, pero, ciertamente, hay constancia de estos documentos y se les debe dar el debido espacio dentro del campo de la filología. García de la Concha (1976), centrándose en la producción literaria dentro del Carmelo Descalzo, afirma que una de las causas del abandono de estas autoras es la situación poco favorable en el que se conservan sus manuscritos: “Las librerías conventuales de los carmelos femeninos nunca fueron abundantes y sus archivos padecieron expolios de diversos tipos” (102). Es cierto que también tras esta discriminación puede haber un fondo misógino, pero fue principalmente el “desconocimiento de las autobiografías espirituales como un conjunto representativo” (Herpoel, 1999: 14) lo que hizo que la mayoría de estas obras fueran olvidadas por la crítica literaria. Este hecho resulta llamativo, ya que, como afirma Sánchez Ortega (1992), el campo de la literatura autorreferencial religiosa es prácticamente el único en el que destaca la literatura femenina frente a la masculina en los siglos XVI y XVII (85). Ello se debe a que que, tradicionalmente, se ha asociado a la mujer a la vida interior y al hombre la vida exterior. Interior y exterior son dos conceptos contrapuestos (Koselleck, 1997: 76-77) que tienen cierta importancia en cuanto a la diferenciación entre dos modos dispares de existir: mientras que el hombre proyectaba sus actividades hacia el exterior, con vistas a generar una producción económica, la mujer debía limitarse a cultivar la vida interior, siempre encerrada, bien siendo la encargada de engendrar y cuidar a su prole o bien teniendo que ganarse la vida eterna dentro de los límites del claustro (Domínguez Ortiz y Alvar Ezquerro, 2005: 388-395; Sánchez Ortega, 1992: 89-104)²³⁹.

Los tres estudios principales que nos servirán de marco para nuestro análisis de las escritoras del Carmelo Descalzo son los elaborados por Isabelle Poutrin (1995), Sonja Herpoel (1999) y Fernando Durán López (2007)²⁴⁰. Discrepo de que la característica más

²³⁹ Vid. María Celeste Martínez Calvo (2016). También véase infra para una mayor explicación de los diferentes estados de la mujer.

²⁴⁰ Aunque el estudio de Herpoel (1999) fuera publicado posteriormente al de Poutrin (1995), en realidad es anterior, ya que el libro de Herpoel (1999) es un resumen de su tesis doctoral, leída en 1987. Las primeras investigaciones sobre las autobiografías espirituales femeninas se basaron en la obra de Manuel Serrano y Sanz (1903): *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra. 4 vols. Para más información, cfr. con: James S. Amelang (1990): “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en Cataluña moderna”, en J. S. Amelang y M. Nash (eds.), en *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Universidad:

relevante de estas obras sea su elaboración por la obediencia. No pretendo desmentir que, efectivamente, el cumplimiento del mandato de obediencia sea su cometido inicial, pero, en una clasificación efectiva de los géneros literarios, las circunstancias extratextuales que hacen posible la creación de una obra no pueden ser la característica definitoria. Creemos, por el contrario, que es más interesante atender a los mecanismos retóricos con los que se construyen las “vidas espirituales”, pero es necesario desgranar antes los principales puntos teóricos sobre los que se basan estos estudios.

Herpoel (1999) define las “vidas espirituales” o “autobiografías por mandato”, término utilizado por la estudiosa, como un subgénero literario (220) en el que “la autora ha de describir, en primera persona, una parte relativamente extensa de su itinerario espiritual, comenzando desde su nacimiento y primera juventud” (21). Durán López (2007), por el contrario, cree que la clave de la “autobiografía por mandato” está en que, al contrario que la autobiografía laica, la autobiografía espiritual se escribe con “la voluntad de anular la identidad del sujeto” (107), convirtiéndose en “la negación de una personalidad autónoma” (108). Este “proceso antiautobiográfico” (162) o de “arquetipificación” (162), que pretende reproducir y actualizar un modelo de vida perteneciente a una determinada colectividad (163), no se hace sin tensiones. La anulación de la individualidad se enfrenta necesariamente a la singularidad del temperamento que escribe, motivo que, paradójicamente, ha conducido al mandato de obediencia (110-113).

Para Herpoel (1999), “la autobiografía por mandato no tiene un paralelo en el lado masculino” (228), afirmación con la que coincidirá Poutrin (1995: 25). Durán López (2007), en cambio, pone de manifiesto que sí hay ejemplos masculinos, aunque sean muchos menos representativos que los de las religiosas (255-257). De todos modos, este género literario “sólo adquiere su forma plena en el caso de que el mandato se dirija sobre una mujer” (63). La diferencia sexual provocaría dos tipos de textos diferentes, marcados por una concepción opuesta del tiempo:

En los textos masculinos tiene gran peso la vida activa, lo que implica un tiempo lineal, mundano, imbricado en una compleja red de sucesos simultáneos que fijan el relato sobre un claro eje, como en las autobiografías laicas. Es de naturaleza más primitiva el tiempo

Valencia; A. Castillo Gómez (2008): “Dios, el confesor y la monja: la autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII”. *Syntagma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura* (2), 59-76; D. Donahue (1989): “Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/biographers in Early Modern Spain. *Journal of Hispanic Philology*, 13 (3), 230-239; A. Weber (2005): “Autobiografías por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales?”. *Cultura escrita y sociedad* (1), 116-119.

que predomina en la autobiografía por obediencia femenina, obra de monjas enclaustradas y contemplativas: un moroso tiempo interior, cíclico, no un tiempo histórico (100-101)²⁴¹.

Herpoel (1999) considera que, en muchos casos, el mandato por obediencia funciona más bien como un recurso de escape del sistema (224) más que como una orden represiva. Las autoras encontrarían en el “mandato protector” (90) un “auxilio” (88) o “una justificación retórica que sirve a la autobiógrafa para dar libre curso a su relato” (111). Ya desde la Edad Media, la adscripción de la escritura por una orden ajena es “un reflejo automático” (84). Las religiosas utilizan para la escritura ciertas “estrategias defensivas” (7), ya que se encuentran controladas por diversas instancias eclesiásticas, desde su confesor hasta las más altas jerarquías, siendo la más temida de todas la Inquisición (106-109). Para Durán López (2007) existe, por un lado, un modelo oficial, dominado por “la falta de libertad, el sometimiento a la jerarquía, la anulación del *yo* y la transferencia a la divinidad de toda iniciativa” (115), y, por otro, diferentes estrategias de adaptación o de subversión que “se infiltran en la relación de poder preestablecida, la cuestionan y en ocasiones la destruyen” (115). Clasifica, asimismo, los destinatarios de la siguiente forma: en un primer nivel, el confesor, receptor manifiesto del texto; en un segundo nivel, las otras estructuras de control de la escritora o del confesor, entre los que se pueden encontrar desde superiores de la Orden y autoridades clericales hasta la Inquisición o cargos eclesiásticos de Roma; en un tercer nivel, que no se contempla en la mayoría de los casos, el público formado por lectores externos a la propia comunidad; y, por último, Dios, al que se interpela directamente (71-72).

Poutrin (1995) no cree que se pueda aplicar el concepto de “autora” tal como lo entendemos actualmente. En primer lugar, la influencia del confesor era determinante a la hora de configurar plenamente la obra: “La rédaction de révélations et d'ouvrages spirituels féminines semble bien être le résultat d'une coopération étroite entre les mystiques et leurs confesseurs” (115)²⁴². El confesor, como afirma Durán López (2007), tenía libertad para alterar, destruir o publicar la autobiografía de su discípula (66-68). El proceso de escritura y reescritura va haciendo el texto más complejo:

Existe un proceso oral de selección [...] por el que la monja elegida va expurgando los hechos discordantes y desarrollando los concordantes. Pero además la escritura misma es casi siempre reescritura: el confesor, ejerciendo su poder absoluto, ordena la repetición,

²⁴¹No deja de ser una afirmación algo tópica y apresurada. Habría que analizar detenidamente caso por caso.

²⁴²Jung (2011), en coincidencia con Poutrin, dice que en las autobiografías por mandato estaríamos asistiendo a “una forma especial de autoría, marcada por la interdependencia entre monja y confesor” (189).

ampliación o corrección del relato; confesores sucesivos mandarían escribir de nuevo la autobiografía, que así va haciéndose más consciente, compleja y acorde con las expectativas depositadas en ella (155).

Sin embargo, la relación entre el confesor y la hija espiritual podía ser bastante compleja. No siempre el confesor ejercía sobre su hija espiritual una relación de dominación, pudiéndose invertir los roles habituales. A veces, por ejemplo, éste se convertía en un buen aliado frente a una priora o abadesa hostil (120, 136).

Poutrin (1995) pone de manifiesto que, en muchos casos, el analfabetismo o la enfermedad de algunas religiosas provocaba que la redacción del texto corriera a cargo de una secretaria que recibía el dictado de la monja a la que se había encargado el mandato de escribir una autobiografía (125). También para Durán López (2007) “estas obras se escriben [...] sin que se tenga vocación o dotes literarias previas” (64)²⁴³. La “autobiografía por mandato” es, según Herpoel (1999), para las jerarquías de la Iglesia, un “medio de control y represión ideológica” (223) y un modo de “instrucción colectiva” (150). Durán López (2007), siguiendo la misma línea de pensamiento, afirma que las “autobiografías por mandato” se convirtieron en un “buen medio para detectar desviaciones peligrosas en su autor o bien para modelar su discurso dogmático” (75). Poutrin (1995), con bastante buen tino, cree por el contrario que el discernimiento de espíritus no es uno de los motivos que impulsa a los confesores a someter a una monja a escribir su autobiografía. La mayoría de las “autobiografías por mandato” eran encargadas a monjas que, además de superar la cincuentena (126), habían adquirido cierto prestigio dentro del mundo conventual:

L'ordre d'écrire était sélectif: il s'adressait à des femmes dont la vie manifestait l'intervention de la Providence, qui avaient vécu les premiers temps de l'ordre ou du convent, ou qui étaient favorisées de grâces extraordinaires, généralement des visions et des extases (133).

Herpoel (1999) ya apuntaba en su estudio que muchas biografías de monjas se basan en las “autobiografías por mandato” (143-144). Pero será Poutrin (1995: 20-22, 87) y Durán López (2007: 81-82) quienes señalen que los motivos ocultos tras el mandato de numerosas autobiografías eran la recopilación de materiales con vistas a procesos de beatificación o canonización y la difusión de ciertas vidas ejemplares, en una empresa hagiográfica que daría mayor prestigio y poder a la orden de la contemplativa. Como

²⁴³Esta afirmación no se ajusta a los casos de María de San José (Salazar) o María de la Cruz (Machuca). Para más información, Vid. las introducciones de las respectivas autoras.

señala Durán López (156-157), a partir de las autobiografías por mandato, ciertos escritores, normalmente pertenecientes a la rama masculina de la Orden, se encargaban de elaborar hagiografías, crónicas de la orden, sermones fúnebres y diversos textos con fines propagandistas. En el caso de la Orden carmelita descalza, Atienza López (2015) señala que esta construcción propagandística tendría un doble sentido: la construcción propia de la santidad de estas escritoras, señaladas en una primera época temprana de escritura como elegidas por Teresa de Jesús, y la construcción de la figura de Teresa de Jesús después de su muerte como una figura legendaria (598-606).

En cuanto a la evolución del género literario de las “autobiografías por mandato”, Herpoel (1999) afirma que, conforme va avanzando el siglo XVII, se hacen más extensas, con mayor número de digresiones y más conscientes de la orden dada por su confesor (220-221). Poutrin (1995) distingue dos géneros literarios en cuanto a las “autobiografías por mandato”:

On distingue deux formulations qui correspondent apparemment à deux genres littéraires différents. Certains commanditaires donnaient l'ordre d'écrire le récit des grâces (mercedes) et des miséricordes (misericordias) reçues de Dieu. D'autres demandaient des autobiographies proprement dites (121).

La misma estudiosa admite, sin embargo, que esta división es prácticamente imposible a un nivel práctico, ya que normalmente ambos géneros se entrecruzan (122). Durán López (2007) pone el acento en la mayor importancia que tendrían las experiencias sobrenaturales frente al relato autobiográfico (83-85). Otros rasgos definidores de la “autobiografía por mandato” son la imprecisión en la localización temporal y geográfica, la vaguedad en el relato de la genealogía y de la infancia²⁴⁴, la aparición de la conversión religiosa, la preferencia por la ordenación temática frente a la cronológica, y cierta tendencia “inmaculadista”, que consiste en la aparición en el texto de signos que señalan el destino de santidad al que está abocado el autor (91-100). La narración se interrumpe en muchas ocasiones por recursos “antinarrativos” (101), como el canto himnico, las oraciones, las referencias metatextuales, las digresiones doctrinales o la aparición de poesías (101-102).

La lista de escritoras de “vidas espirituales” en los siglos XVI y XVII es

²⁴⁴Esto puede ser verdad en Teresa de Jesús y otras autoras, pero no es cierto en María de la Cruz (Machuca). Vid. cap. 6º del presente trabajo.

relativamente abundante: la nómina de veintiséis autoras seleccionadas por Herpoel (1999: 77), queda sobrepasada por Poutrin (1995), que recoge un total de 113 autoras (283-348)²⁴⁵, número que Durán López (2007) amplía hasta 161 (226-238). Una gran parte de las “vidas espirituales” se produce en el seno de las órdenes reformadas, tal como afirma Poutrin (1995: 25). Centrándonos en la Orden de los Carmelitas Descalzos (O.C.D), vemos que veintiséis de las escritoras pertenecen a esta orden, lo que supone un 29'38 % sobre el total, siendo el mayor porcentaje de la producción de “vidas espirituales” adscrita a una orden religiosa. Le seguirían en importancia las Hermanas Clarisas (O.S.C), con catorce autoras (15'82 %), y las Agustinas Recoletas (O.R.S.A), con once escritoras (12'43 %) (351).

Tanto Herpoel (1999) como Poutrin (1995) centran sus estudios en los siglos XVI y XVII. Herpoel (1999) considera fundamental el papel de Teresa de Jesús en la explosión de autobiografías espirituales durante el siglo XVI. En el siglo anterior, conocemos algunos ejemplos aislados de autobiografías, como los de Leonor López de Córdoba y Teresa de Cartagena²⁴⁶, pero, al ser escritas por voluntad propia, no pueden considerarse como precedentes de la “autobiografía por mandato” (30-31). Esta práctica de escritura “se origina en 1562 de manera explosiva con el *Libro de la Vida*” (220), continuando hasta principios del XVII (9). Poutrin (1995) define la autobiografía espiritual como “un phénomène massif à la fin du XVI^e siècle et surtout dans la première moitié du XVII^e” (23), quedando fuera del corpus las autoras fallecidas tras 1750 (24). Durán López (2007) amplía la producción de las autobiografías espirituales más allá del siglo XVII, continuándose hasta nuestros días, aunque ya en decadencia (332). En sus inicios, según Herpoel (1999), las carmelitas descalzas serían las cultivadoras de este género, apropiándose posteriormente otras órdenes de este subgénero literario:

En el siglo XVI la autobiografía por mandato es cultivada con asiduidad por algunas carmelitas descalzas. Aparentemente los confesores, estimulados por el ejemplo de Santa Teresa, interrogan su entorno más inmediato. Por ello, las autobiografías del siglo XVI son o bien parientes de la Fundadora o bien pertenecen al círculo reducido de sus confidentes y/o colaboradoras. Se comprueba, sin embargo, un cambio completo en el siglo siguiente. A partir de entonces, otras órdenes se apropian del “subgénero en ciernes” (220).

Poutrin (1995) sostiene que la fuerte proporción de autobiografías por mandato dentro de las órdenes carmelita descalza o agustina recoleta se debe, además de a la

²⁴⁵Para los datos numéricos, seguiremos principalmente a Poutrin (1995).

²⁴⁶ Puede verse más sobre la interesante figura de Teresa de Cartagena en Cortés Timoner (2015).

influencia de Agustín de Hipona y de Teresa de Ávila, a la empresa de difusión hagiográfica emprendida por estas dos órdenes (25-26). Durán López (2007), siguiendo este mismo criterio, afirmará:

No es casual que las autobiografías por mandato proliferen en unas pocas órdenes, de las que las más destacadas son las carmelitas descalzas y las agustinas recoletas: congregaciones jóvenes, pujantes, renovadoras y que pugnaban por afirmarse frente a sus competidoras más antiguas, frente a las ramas no reformadas de su orden o frente a las ramas masculinas de la misma (171).

Para Poutrin (1995) los modelos no se remiten únicamente a Santa Teresa y San Agustín, sino a todos los escritos de místicas medievales publicadas en España durante los siglos XVI y XVII (76, 86, 122). Herpoel (1999) destaca la relación de estas obras espirituales con el género picaresco (29, 121) y con la hagiografía (226). Con respecto a la picaresca, nos gustaría hacer algunas puntualizaciones. De hecho, en las novelas picarescas encontramos las mismas estructuras, que no los contenidos, que permiten la narración de una vida y que se usarán en las “vidas espirituales”. La coincidencia principal entre la picaresca y las vidas espirituales parte del uso del molde epistolar o del diálogo. En las novelas picarescas, salvo en algunas excepciones, es de vital importancia la presencia de un narratario (Cabo Aseguiolaza, 1992: 125, 137). Como señala Rodríguez (2001: 129, 132), para un sujeto todavía en formación, solamente puede narrarse una vida en relación con otras, en forma de cartas o diálogos. La estructura del *Lazarillo de Tormes*²⁴⁷ se basa en un “caso” expuesto a un destinatario, recogido bajo el título de “Vuesa Merced”, tal como se puede ver en el prólogo de la obra:

Suplico a Vuestra Merced reciba el pobre servicio de la mano de quien lo hiciera más rico si su poder y deseo se conformaran. Y pues Vuestra Merced escribe se le escriba y relate el caso muy por extenso, parecióme no tomalle por el medio, sino del principio, porque se tenga entera noticia de mi persona, y también porque consideren los que heredaron nobles estados cuán poco se les debe, pues Fortuna fue con ellos parcial, y cuánto más hicieron los que, siéndoles contraria, con fuerza y maña remando salieron a buen puerto (*La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades*, 1972: 89).

En la actualidad, mantiene una relación de sometimiento con Vuesa Merced, como se apunta al final: “En el cual el día de hoy vivo y resido a servicio de Dios y de Vuestra Merced” (173). Como apunta Darnis (2014: 327-328, 336), la narración del “caso” no se hace simplemente por motivos de honra, sino que detrás de ella se esconde una posible protección legal ante unos rumores que no suponen ya un deshonor para él, sino la

²⁴⁷ Fecha original de publicación: 1554.

posibilidad de ser juzgado, ya que, como sabemos, su oficio era el de pregonero, oficio que exigía una buena fama. Aquí tendríamos de fondo no sólo una “comunicación entre almas” sino un esquema burocrático que es el que permite construir una obra con cierta verosimilitud. En el ámbito legal, el escritor encuentra la forma ideal para la construcción de esta obra. Anteriormente, ya en la obra de Francisco Delicado (2003), *La lozana andaluza*²⁴⁸, está precedida por un prólogo en el que el autor, justifica la escritura del texto de nuevo bajo la forma epistolar:

Ilustre Señor: Sabiendo yo que vuestra señoría toma placer cuando oye hablar en cosas de amor, que deleitan a todo hombre [...] por tanto he dirigido este retrato a vuestra señoría para que su muy virtuoso semblante me dé favor para publicar el retrato de la señora Lozana (167-169).

A partir del Mamotreto II (177), la obra tomará una forma dialógica, interrumpidas por algunas intervenciones del autor, que intervendrá a lo largo de la obra como un narrador-testigo. Francisco de Quevedo, en prólogo al Lector de *El Buscón*²⁴⁹, utiliza de una forma muy peculiar el vocablo “vidas de Pícaros” (Quevedo, 1994: 26) para referirse a este género literario. Con este punto, lo que quiero señalar es que, ya en su momento, los autores de novela picaresca eran conscientes de que lo más esencial no era tanto las peripecias como la innovación del molde adoptado, es decir, el hecho de que se estuviese narrando una vida. Sigue el mismo esquema y termina con la previsible alusión a Vuesa Merced: “Y fueme peor, como V.M. verá en la segunda parte, pues nunca mejora de estado quien muda solamente de lugar, y no de vida y de costumbres” (157).

Por contraste, *El Guzmán de Alfarache*²⁵⁰ se presenta como una confesión religiosa, no exenta de ambigüedad (Rodríguez, 2001: 223, 249-251); para Rodríguez (2001), toma su base en la hagiografía (221), por la dualidad de las lecturas del texto: todas las aventuras del Guzmán son vistas como meras apariencias, donde subyace la verdad divina, una verdad divina que siempre se mostrará clara en las digresiones del texto (223). Por ejemplo, antes de contar sus peripecias con uno de sus múltiples amos, en este caso, un cocinero, Guzmán advierte de que “la ociosidad ayudó gran parte y aun fue la causa de todos mis daños” (Alemán, 1983: 299), antes de pasar a relatar su caída en desgracia con su amo, en la que también interviene la mala suerte. Aunque el receptor de la obra o los receptores no se hagan explícitos, existen, tal como señala Cabo Aseguinolaza (1992):

²⁴⁸ Fecha original de publicación: 1528.

²⁴⁹ Fecha original de publicación entre 1604-1620.

²⁵⁰ Fecha original de publicación es, la de la primera parte, en 1599, y la segunda en 1604.

Hay una serie de indicios que nos hablan del sesgo estratégico de esta actitud del emisor del relato. Señalan, efectivamente, hacia una situación y un receptor, o receptores, para nada desinformados sobre Guzmán y que, aun más, son conocedores de otros discursos que a él le importa desautorizar para poder afirmar, en el lugar de ellos, su autoridad narrativa, que es tanto como decir su nueva personalidad (137).

También, en *La vida y hechos de Estebanillo González*²⁵¹ (1990a), el escritor, al menos en su comienzo, parece dar un paso más allá y se dirige directamente al lector:

Prométote, lampiño o barbado letor, o quienquiera que fueres, que, si no lo has por enojo, sólo sé de mi nacimiento que me llamo Estebanillo González; tan hijo de mis obras que, si por la cuerda se saca el ovillo, por ella sacarás mi noble descendencia (31).

Como podemos ver se declara irónicamente, además, “hijo de sus obras” (31), es decir, de sus acciones, pero no deja de lado la alusión a un linaje negativo. De hecho, no se conciben las obras picarescas sin estas alusiones a la ascendencia más o menos ruin, que es la que conduce al pícaro a tener que “ganarse la vida”; la gran excepción sea *El Guzmán de Alfarache* donde, como dice el profesor Rodríguez (2001: 211-212), el pobre lo es por pura maldad. A pesar de que tuvo “dos padres” (Alemán, 1983: 139), y de que “uno lo creyó y ambos me regalaban” (Alemán, 1983: 140), es decir, del origen poco honroso de su narrador, lo cierto es que vivía cómodamente:

Era yo muchacho vicioso y regalado, criado en Sevilla sin castigo de padre, la madre viuda —como lo has oído—, cebado a torreznos, molletes y mantequillas y sopas de miel rosada, mirado y adorado, más que hijo de mercader de Toledo o tanto (Alemán, 1983: 146).

De hecho, renuncia a su linaje para probar fortuna:

El mejor medio que hallé fue probar la mano para salir de miseria, dejando mi madre y tierra. Hícelo así, y para no ser conocido no me quise valer del apellido de mi padre; púsemelo el de Guzmán de mi madre y Alfarache de la heredad adonde tuve mi principio. Con esto salí a ver mundo, peregrinando por él, encomendándome a Dios y buenas gentes, en quien hice confianza (Alemán, 1983: 145).

En el *Estebanillo González*, su indeterminación geográfica, frente a la concreción de otras obras picarescas, acentuaría la situación de marginalidad del protagonista (Fernández San Emeterio, 2000: 124-125). Mucho más explícito en este sentido es *La Lozana Andaluza*:

Decirse ha primero la cibdad, patria y linaje, ventura, desgracia y fortuna, su modo, manera y conversación, su trato, plática y fin, porque solamente gozará d’este retrato quien todo lo leyere (Delicado, 2003: 171).

²⁵¹ Fecha original de publicación: 1646.

Así lo vemos también en *La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades* (1972: 91) y en el comienzo del *Buscón* (Quevedo, 1994: 23), donde Quevedo decide adoptar un esquema similar al del *Lazarillo*, obra de gran éxito (Navarro Durán, 2003: 127). Por contraste, si bien es cierto que en las “vidas espirituales” las escritoras hacen alusión, al igual que en las novelas picarescas, a su ascendencia, también es verdad que las escritoras se adscriben a la Iglesia como madre y portadora de un linaje respetable frente a la familia en la que se ha nacido. Continuando, de todos modos, con el *Estebanillo González*, vemos que, para estudiosos como Rodríguez (2001), supone una cierta evolución con respecto a los anteriores textos picarescos, aunque de nuevo señala el papel que adopta el protagonista para que sea creíble la narración y publicación de esa vida:

El *Estebanillo* es el momento en el que el *yo* se justifica a sí mismo, incluso como una voz perfectamente sólida y “corpórea”, pero precisamente como materialización y personificación de lo degradado: la “voz real” de un bufón [...]. El del bufón es el único *yo* pobre que puede existir para los nobles, y sólo el relato de un bufón puede existir como el *yo* de un relato (299).

De todos modos, no podemos pasar por alto su final. Ahí comprendemos que, de nuevo, subyace bajo el texto el molde epistolar de las novelas picarescas. Desde mi punto de vista, aquí asistimos a una parodia de las “vidas militares”²⁵² que justificaban la escritura biográfica en las hazañas del escritor y que ocultaban un intento de conseguir siempre algún reconocimiento u honor:

Para cuyo efeto traté al instante de hacer este libro, por hacerme memorable y por que sirva de despedida de mi amo y señor, para que, como tan gran príncipe, viendo que es cosa justa lo que le suplico (en premio de lo que le he servido, acordándose de la palabra que me dio después de la batalla de Tionvila) me dé licencia para retirarme a disponer de la merced que su Majestad me hizo, a la fértil vera napolitana, tiniendo mi celda en el San Yuste de su ducado de Amalfi (*La vida y hechos de Estebanillo González*, 1990b: 369).

De todos modos, a pesar de que el molde utilizado en ambos tipos de obras sea similar, hay más puntos divergentes entre las vidas picarescas y las vidas espirituales que convergentes. La primera diferencia obvia entre estas obras y las vidas espirituales es, evidentemente, el carácter ficcional de las novelas picarescas. Cabo Aseguinolaza (1992) define así el género picaresco:

²⁵² Vid supra.

Lo que usualmente se denomina novela picaresca no es, a pesar de lo que sostienen la mayoría de las definiciones al uso, la relación autobiográfica de un pícaro, cualesquiera que sean las características que queramos atribuirle, sino la ficción de esa relación autobiográfica (112).

Pero el punto clave no es tanto el tema de la ficción como el hecho de que fuesen publicadas, frente al ámbito privado al que pertenecerían, en un principio, las “vidas espirituales”. Al menos hasta la publicación de la *Vida* de Teresa de Jesús en sus *Obras Completas* en 1589, no se concebía que una vida de una monja, la exposición de un alma privada, fuese a ser publicada. No era sólo una cuestión de humildad, sino que respondía a la ideología de la época; las almas de los nobles y de los santos no podían ser cuestionadas (Rodríguez, 2001: 121), y, por tanto, quedaban fuera del ámbito de la publicación: “Sólo para los lázaros (para las clases inferiores en general) se abría, pues, la posibilidad de entregar su propia vida “privada” al pasto y al juicio del público” (120). Asimismo, otra de sus diferencias es la distinta relación entre narrador y narratario. En las novelas picarescas no estaríamos tanto ante un mandato de obediencia como sí ante una petición, en la que tanto el narrador como el narratario salen ganando (Cabo Aseguinolaza, 1992: 138-139).

En cuanto a las hagiografías, Durán López (2007) las señala como la fuente principal en la que beben la mayoría de las “autobiografías por mandato”, frecuentemente leídas u oídas en el espacio conventual (151). Rouillet (2015) recalca que las hagiografías son un modelo de comportamiento marcado por la obediencia y de mortificación que impregna la literatura y el pensamiento carmelita que se impone a la mujer carmelita. Por ese motivo, se ahonda frecuentemente en las vidas espirituales la penitencia y la degradación del cuerpo (8-10, 75).

Herpoel (1999:77) selecciona unas diez carmelitas descalzas para su lista de autoras: Ana de San Agustín (1555-1624), Ana de San Bartolomé (1549-1626), Catalina de Jesús (1540-1586), Catalina de Cristo (1544-1594), Jerónima de San José (m. 1661), María Bautista (1543-1603), María de la Cruz (1563-1638), María de San José (Salazar) (1548-1603), Teresa de Jesús o Teresa de Ávila (1515-1582) y Teresa de Jesús María (1592-1641). Además de hacer referencia a las anteriormente citadas por Herpoel (1999:77), Poutrin (1995) añade las siguientes: Ana de San José (1567-1644), Carmelita Descalza anónima (m. h. 1620), Bernardina de Jesús (1561-1626), Catalina Evangelista (1550-1623), Cecilia del Nacimiento (1570-1646), Feliciano Eufrosina de San José

(1567-1652), Francisca del Santísimo Sacramento (1561-1629), Gabriela de San José (1626-1701), Gregoria Francisca de Santa Teresa (1653-1736), Isabel de los Ángeles (1587-1647), María de Jesús (Caldeyra) (m. 1662), María de San Alberto (1568-1640), María Manuela de San José (1643-1709), Mariana Francisca de los Ángeles (1637-1697), Teresa de Jesús (1576-1630)²⁵³ y Violante de la Concepción (1580-1631). Isabel de la Madre de Dios (m. 1697) y Teresa Josefa de Santa María (m. 1724) son dos carmelitas descalzas que Poutrin (1995: 24) excluye de la lista por no haber podido consultar ninguna fuente sobre ellas. Durán López (2007: 266-238) suma a todo este conjunto de escritoras los nombres de Beatriz de Jesús (1560-1639), Esperanza de Cristo (1671-1746), Leonor de la Misericordia (m. h. 1612) y María de Jesús (1560-1540). Asimismo, pone de manifiesto que no estamos ante un género literario exclusivamente femenino, sino que también fue cultivado por hombres. En el ámbito masculino de los carmelitas descalzos, Durán López (2007) destaca a Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1645-1615) (255-257), autor de la *Peregrinación de Anastasio* (Manero Sorolla, 2001).

La producción de “vidas espirituales” no se termina en el siglo XVII, aunque parece ser ésta la época de mayor producción del género. En Durán López (2007) podemos encontrar referencias a carmelitas descalzas que escribieron durante los siglos XVIII y XIX. En el siglo XVIII, nos encontraríamos con María de San Ignacio (1695-1792), María Antonia de Jesús (1700-1760) y María Josefa de la Encarnación (1701-1753) (274-276)²⁵⁴. Del siglo posterior, sólo nombra a Margarita del Espíritu Santo (1865-1941) (289-290). No aparece ninguna religiosa carmelita descalza del siglo XX en la relación de Durán López. Las noticias de los escritos y los datos principales sobre la biografía de María de San Ignacio proceden de la obra de Joaquín Navarro (1752)²⁵⁵. La religiosa nació el 7 de diciembre de 1695 en Alcalá de Henares. Sus padres fueron María Recio y Juan Alonso Retuerta; muerto su padre, se fue a vivir con su tío Diego Retuerta, canónigo de San Justo. Tomó el hábito en el convento de la Imagen el 7 de septiembre de 1722, y falleció el 24 de febrero de 1752, siendo priora. Tanto Durán López (2007: 275) como

²⁵³ No nos referimos a la santa carmelita.

²⁵⁴ Hemos excluido de esta mención a Eulalia de la Cruz, porque, aunque Durán López (2007: 274) la incluya dentro del grupo de carmelitas descalzas, lo cierto es que Eulalia pertenecía al Carmelo de la Antigua Observancia, tal como puede comprobarse en Miquell Rosell (1958: 365-368).

²⁵⁵ Se titula *Carta del P. Doctor Juachin Navarro de la Compañía de Jesús, Cathedrático de Visperas de la Universidad de Alcalá: a la Madre Ignacia Antonia de San Lucas, antes Superiora, y oy actual Priora de el Convento de Carmelitas Descalças, que llaman de la Imagen, de la filiación, y obediencia del Serenissimo Señor Real Infante Cardenal, Arzobispo de Toledo. Sobre la vida y virtudes de la Madre María de San Ignacio, que murió siendo Priora actual del mismo Convento.*

Serrano y Sanz (1905: 301-302), informan de la existencia de esta carta del padre Joaquín Navarro y de la pérdida de los documentos originales.

Antonia de Jesús (1700-1760), fundadora de las carmelitas descalzas de Santiago, nace en el Penedo (Pontevedra) el 4 de octubre de 1700, y pasa su niñez y adolescencia entre la depresión y la ansiedad. Se casa con Juan Antonio Valverde, un labriego, y tendrá dos hijos, Sebastián y Leonor. Los dos cónyuges, habiendo obtenido la autorización marital de separación, ingresan en la Orden Carmelita el 15 de marzo de 1733 en Alcalá, y Antonia de Jesús profesa, tras un año de noviciado, el 19 de marzo de 1734. Permanece analfabeta hasta la edad adulta, pero con su ingreso en el convento desarrolla su tarea como escritora, que se divide en dos obras: la *Autobiografía espiritual*²⁵⁶, escrita en 1739, y centrada en la vida terrenal de la escritora, y el *Edificio espiritual*²⁵⁷, centrado en sus experiencias místicas, escrito en 1756 (Díaz Díaz, 1980: 305-306; Rial García, 2008: 186). Es considerada por Rial García (2008) como “la primera escritora mística gallega” (186).

María Josefa de la Encarnación nace el dos de noviembre de 1701. Reside durante una temporada en Madrid, y profesa en el convento del Carmen Descalzo de Toledo. Muere el tres de enero de 1773. Escribe una obra autorreferencial titulada *Vida de la Hermana María Josefa de la Encarnación*. La obra se conserva en el Archivo Histórico Nacional, en el apartado dedicado a los papeles de las Carmelitas Descalzas (Durán López, 1997: 253; Serrano y Sanz, 1903: 353-354).

Nosotros nos centraremos en una escritora de la primera generación de carmelitas descalzas, María de San José (Salazar) (1548-1603), para continuar con otra de una generación posterior, María de la Cruz (Machuca) (1563-1638), haciendo mención también a Ana de San Bartolomé (1549-1626), discípula de Teresa de Jesús, que, aunque no tiene la misma formación cultural que las otras dos escritoras, es de interés para nuestro

²⁵⁶ *Relación de la vida interior y exterior de la M. María Antonia de Jesús, fundadora del convento de Carmelitas Descalzas, de la ciudad de Santiago de Galicia. Escrita por la misma madre por mandato muy apretado de sus confesores. Dividida en diversos trozos, partes y capítulos.* 3 vols. El manuscrito se guarda en el Archivo conventual de las Carmelitas Descalzas de Santiago. La primera edición de la obra fue por P. B. Casal en Santiago, en 1780, y se tituló *Memoria de la V. M. María Antonia de Jesús, fundadora del convento de Nuestra Señora del Carmen de Santiago*.

²⁵⁷ *Edificio espiritual que dedica a sus hijas y hermanas venideras la M. María Antonia de Jesús, fundadora del convento de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Santiago, de Galicia. Escrito por la misma M. María Antonia de Jesús por repetidos mandatos de su confesor el P. Fr. Joseph de Jesús María. Dividido en partes y capítulos por el mismo padre con un índice de los títulos correspondientes a sus lugares.* El manuscrito se guarda en el Archivo conventual de las Carmelitas Descalzas de Santiago. La primera edición completa de la obra fue en Barcelona: Juan Flors, 1961.

estudio. Es curioso que, sin embargo, otra monja célebre, como Ana de Jesús, con cierta base cultural, exceptuando algunos escritos meramente testimoniales, no escribió nada. En palabras de Manero Sorolla (1994), se trataba de una “cronista sin vocación literaria” (55). Esa escapada del mandato de la escritura pudo bien ser una liberación para la religiosa, que tal vez conceptualizó interiormente su vida sin que estuviese mediada por ningún superior²⁵⁸.

²⁵⁸ Vid. María Celeste Martínez Calvo (2016).

Capítulo 4. María de San José

La madre Teresa a cabo de pocos días caminó desde Beas [...] a fundar el convento de Sevilla, llevando para poner por priora a María de San José, que después fue fundadora de Lisboa; una de las mujeres de mayor pureza, santidad, espíritu, prudencia y discreción que después de la madre Teresa de Jesús he conocido en la orden, y que más trabajos y contradicciones padeció por estar firme en que no se mudasen las leyes que su madre Teresa les dejó ordenadas (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966: 198).

4.1. Introducción

4.1.1. Vida

Existen algunas discrepancias en cuanto a los orígenes de María de San José²⁵⁹. El año de nacimiento, 1548, parece seguro para todos los estudiosos, por los datos aportados en sus obras autobiográficas. Sin embargo, en cuanto al lugar de nacimiento y parentesco, como la autora no ha dado ninguna información precisa, hay cierta confusión. Algunos especialistas sitúan su nacimiento en Ávila²⁶⁰, pero la mayoría se decantan por Toledo²⁶¹ a la hora de señalar su ciudad natal. Poco conocemos de su vida, pero sabemos que reside en el palacio de los duques de Medinaceli en calidad de pariente lejana de Luisa de la Cerda hasta los 22 años (Manero Sorolla, 1992a: 503). Ambas pertenecían, aunque con distinto grado de parentesco, a la Casa de los Medinaceli (2005: 441). María de San José (1966) no llega nunca a nombrarla directamente, pero sí dice que era “una señora, hija de un grande de este reino” (168) y que estaba “recién viuda” (168) cuando solicitó la compañía de Teresa de Jesús. En cuanto al palacio, queda nombrado bajo el sustantivo

²⁵⁹Se le suele añadir el apellido de Salazar para no confundirla con otra religiosa de la Orden, María de San José (Dantisco), hermana de Jerónimo Gracián o con María de San José (de Ávila), hermana de Julián de Ávila. Como indica Simeón de la Sagrada Familia (1979: 11), a veces los estudiosos confunden a las tres monjas carmelitas.

²⁶⁰Vid. Pascua Sánchez (2000-2001: 296), probablemente a partir de Serrano y Sanz (1905). Serrano y Sanz la confunde con María de San José (de Ávila), y le atribuye como padres a Cristóbal de Ávila y Ana de Santo Domingo (334).

²⁶¹Vid. Manero Sorolla (1992a: 502); Pérez García (2009: 361); Weber (2002: XXIX). Manero Sorolla se basa en el libro de profesiones de Malagón. En él consta que María de San José nace en Toledo, hija de Pedro Velasco y María de Salazar, naturales de Aragón (1992a: 502, n. 9; 2005: 443-444, n. 10). También en el ms. 2176 de la Biblioteca Nacional aparece, con cierta duda, como “natural de Toledo” (fol. Ir) y en el ms. 3537 se dice: “natural de Toledo donde nació año de 1548 de Pedro de Velasco y de doña María de Salazar, naturales de Molina de Aragón” (478r). En un documento del Convento de San José de Sevilla, aunque hay coincidencia en el lugar de nacimiento, los nombres de los padres son diferentes. Cano Navas (1984) lo transcribe: “María de San Joseph natural de la ciudad de Toledo hija de Sebastián de Salazar y de doña María de Torre” (204).

“casa” (168), añadiendo en una ocasión, vagamente, que era “de aquella señora donde yo me había criado” (172). El palacio de Luisa de la Cerda se situaba en lo más alto de Toledo, y, aunque la Corte se había trasladado oficialmente a Madrid, la nobleza todavía estaba muy vinculada a esta ciudad. Era, por tanto, un centro de reunión de alta alcurnia (Manero Sorolla, 2005: 446).

En 1562 María de Salazar, con trece o catorce años, conoce a Teresa de Jesús, adscrita todavía al convento de la Encarnación. Teresa permanecerá en la casa unos seis meses. Probablemente influidos por la poderosa presencia de Teresa de Ávila, todos los miembros de la casa empiezan a tener confesores jesuitas. En este periodo, va naciendo la vocación religiosa de María de Salazar (Manero Sorolla, 1992a: 503; María de San José, 1966:168-171; Weber, 2002: XXIX). La mansión de Luisa de la Cerda se convertirá en un centro de espiritualidad que acogerá a las principales corrientes religiosas del siglo XVI, siguiendo así también la tradición de la Casa Medinaceli (Manero Sorolla, 2005: 448).

Teresa de Jesús vuelve al palacio tras haber fundado en Ávila y Medina del Campo, con el objetivo de fundar en Malagón, en torno a 1568 y 1569 (Pablo Maroto, 2004: 215). María de Salazar ya tenía veinte años cuando vuelve encontrarse con Teresa de Jesús y se plantea ingresar en el Carmelo Descalzo, aunque no se decidirá hasta que transcurran otros dos años (María de San José, 1966: 172-175). Toma los hábitos finalmente con “veinte y dos años [...], que fue año de mil quinientos y setenta, a nueve de mayo” (177)²⁶² en el convento de Malagón, patrocinado con la renta de doña Luisa (Manero Sorolla, 1992a: 503). Profesa el 11 de junio de 1571 y al año siguiente es elegida priora de Malagón (Pablo Maroto, 2004: 216; Pérez García, 2009: 361; Weber, 2002: XXIX).

Acompañará a Teresa de Jesús en sus fundaciones a partir de 1575 en las localidades de Beas de Segura y Sevilla. Las carmelitas llegan el 16 de febrero de 1575 a Beas de Segura, y el monasterio se inaugura el 24 de febrero. Permanece allí hasta el 18 de mayo, teniendo a Ana de Jesús (Lobera) como priora (Moriones, 2012: 202; Pascua Sánchez, 2000-2001: 297; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 13). La relación de amistad con

²⁶²En Serrano y Sanz (1905), se indica el 24 de agosto 1562 como fecha de toma de hábito, en el Convento de San José, y como fecha de profesión julio de 1566 (334). Según Pascua Sánchez (2000-2001: 296, n. 2) hay divergencia de fechas de la profesión en el ms. del *Libro de las Recreaciones*: 1562 [sic], con 20 años y 1570, con 22 años. La fecha más razonable es 1570, tal como se indica claramente en la obra. Es de la misma opinión Manero Sorolla (1992a: 503). También Montalva y Barrientos (1978) cree que la toma de hábito se produciría el 9 de mayo de 1570 (35).

Teresa de Jesús, a pesar de la confianza que depositará en ella, no será del todo perfecta, como señala Pérez González (2015: 143), ya que Teresa de Ávila le reprochará, entre otras cosas, cierto orgullo y afán de conocimiento excesivo. Los reproches, de todos modos, no serán nunca excesivos y a lo largo de la vida de Teresa de Jesús se mantendrá la amistad entre las dos mujeres.

Estando Teresa de Jesús en Beas, camino hacia la fundación de Caravaca, se encontró con Jerónimo Gracián, a mediados de abril de 1575. En contradicción con el padre General de la Orden, el P. Rossi, decide seguir las indicaciones del padre Gracián y fundar en Sevilla. María de San José y las hermanas Ana de San Alberto, María del Espíritu Santo, Leonor de San Gabriel, Isabel de San Jerónimo e Isabel de San Francisco, destinadas en principio para la fundación de Caravaca, acompañan a Teresa de Jesús a la fundación de Sevilla (M. L. Cano Navas, 1984: 204; María de San José, 1966: 310-312; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 14).

La dificultad de la fundación en Sevilla se debe, sobre todo, a que coincidió con el proceso contra los alumbrados de Extremadura y Andalucía (Poutrin, 1995: 101). Llegan a Sevilla el 26 de mayo y el 29 de mayo queda fundado el convento. María de San José es elegida priora, quedando como subpriora la hermana María del Espíritu Santo (Cano Navas, 1984: 21; Pérez García, 2009: 362; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 14; Weber, 2002, XXIX). María de San José escoge quedarse en Sevilla, a pesar de que las condiciones fuesen muy difíciles, rechazando así el ofrecimiento que le hacen de marcharse a Caravaca (María de San José, 1966: 325-326).

Una serie de problemas vienen causados por la dificultad en encontrar una vivienda en buenas condiciones para albergar un convento. La primera casa, situada en la calle de Armas, era alquilada y no había en ella nada de lo necesario para vivir sanamente (Cano Navas, 1984: 19). Por suerte para las monjas de Sevilla, regresa el 12 de agosto de 1575 de América bastante enriquecido Lorenzo de Cepeda, hermano de Teresa de Jesús, y su sobrina Teresita, admitida en el convento. Aporta numerosas limosnas al convento, lo que les permite comprar una nueva casa en las Pajerías. El 5 abril de 1576 se hacen las escrituras de la nueva casa y el 3 junio se hace el traslado de la comunidad a ella, a pesar de las oposiciones de unos frailes franciscanos que tenían cerca (Cano Navas, 1984: 23-26; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 15).

Pero estos problemas fueron más bien anecdóticos comparados con la persecución a la que es sometida María de San José por parte de las autoridades eclesiásticas. Reciben

la primera denuncia a la Inquisición de María del Corro, una novicia que, no soportando las duras condiciones del convento y temiendo la crítica de la sociedad sevillana, las acusa ante la Inquisición. La acusación de María del Corro puede resumirse en los siguientes puntos: la enseñanza de doctrina de alumbrados, sobre todo en cuanto se refiere a la oración mental, cercana a los alumbrados de Llerena; y la doctrina de sus libros, que era casi idéntica a la de los alumbrados en Extremadura y Andalucía (Llamas Martínez, 1983: 137; María de San José, 1966: 326-327; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 15). Según la versión oficial, el inquisidor se entrevista con Teresa de Jesús, y averigua que las censuras no tenían ninguna base real, así que quedan absueltas de todo cargo (María de San José, 1966: 326-327; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 15). Según Llamas Martínez (1983), no la salvó su inocencia, sino la ayuda de amigos poderosos e influyentes (138-139). Teresa de Jesús se marcha el 4 de junio de 1576 de Sevilla (Pérez García, 2009: 362), pensando que ya habían quedado todos los contratiempos superados y habiendo dejado a las carmelitas acondicionadas en su nueva casa.

Pero, a partir del mes de noviembre de ese mismo año, comienzan los problemas con el P. Garcíálvarez (Pérez García, 2009: 362). Este confesor que les había dejado Teresa de Ávila era un clérigo “ignorante, confuso y sin letras ni experiencia” (María de San José, 1966: 334). María de San José ve algo sospechoso en el comportamiento de Garcíálvarez, que confiesa “desde la mañana hasta la noche” (334) a dos hermanas del convento, que “era la una lega y la otra una simplecilla a quien la novicia que se había salido había persuadido para que se saliese con ella” (335-336). Sus nombres eran Beatriz de la Madre de Dios y Margarita de la Concepción (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 16-17). Había clérigos que aprovechaban su situación privilegiada para ejercer todo tipo de abusos sobre sus hijas de confesión (Vigil, 1986: 227); si bien no tenemos indicios de que esta situación llegara a este extremo de gravedad, lo cierto es que se salía de la normalidad. Las largas confesiones se mantienen durante dos o tres meses. María de San José intenta entonces tomar cartas en el asunto y detener las confesiones, pero el sacerdote iba logrando diversas firmas de otros conventos de Sevilla para poder seguir confesando durante tantas horas a las hermanas. María de San José le escribe a Teresa de Jesús solicitándole que la ayude, y, al cabo de un tiempo, se aprovecha un viaje a Sevilla del P. Pedro Fernández para que dirima la cuestión. El P. Fernández y el P. Nicolás Doria le ordenan a María de San José que prohíba a Garcíálvarez confesar a las monjas (María de San José, 1966: 335).

Rossi consigue de Gregorio XIII el 13 de agosto de 1574 el cese de los Comisarios apostólicos dominicos para dar más autoridad a los superiores carmelitas. Enfurecido por la decisión tomada por Teresa de Jesús, se convence de las razones aportadas por los Padres Calzados contra los conventos de Descalzos y nombra en el Capítulo General de Plasencia (Italia), en 1575, al P. Jerónimo Tostado para deshacer las fundaciones de Padres Descalzos de Granada, Los Remedios de Sevilla y de la Peñuela. Muere el nuncio Ormaneto, que, mientras vivió, favoreció siempre a los PP. Descalzos, y ocupa en 1577 su lugar el nuncio Segá, que se inclinaba hacia los Calzados. El 23 de julio de 1578, el nuncio Segá destituye a Jerónimo Gracián como Visitador de Andalucía y somete a los Descalzos a la jurisdicción del Provincial Calzado (Moriones, 2012: 74, 77, 109; Pérez García, 2009: 363). Ordena que los conventos, tanto de monjas como de frailes, sean visitados por los Padres Calzados. La mayoría de los conventos se acogen a una comisión de Felipe II que rechazaba la visita de los Calzados, pero en Sevilla deciden obedecer, en parte por miedo a posteriores represalias (María de San José, 1966: 332-334; Pérez García, 2009: 362-363).

Aprovechando esta coyuntura, Garcíálvarez logra que los padres Calzados le den una patente para seguir su propio criterio con respecto al convento sin pedir licencia a la priora. Utiliza principalmente a Beatriz de la Madre de Dios y Margarita de la Concepción para escribir unos memoriales dirigidos a la Inquisición, que también entrega a los Padres Calzados, en los que se acusa a Jerónimo Gracián de mantener una relación demasiado estrecha con Teresa de Jesús y María de San José. Tanto María de San José como Jerónimo Gracián son denunciados a la Inquisición, y los Padres Calzados apresan a Jerónimo Gracián en 1578 (Weber, 2002: XXIX). En estas acusaciones, interviene principalmente el provincial calzado Diego de Cárdenas, que es el que inicia el proceso contra María de San José. Diego de Cárdenas la destituye de su cargo como priora y manda que quede recluida en su celda en 1578 (María de San José, 1966: 335-336; Pablo Maroto, 2004: 216; Pérez García, 2009: 362; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 16-17; Ms. 3537: fol. 478r).

El P. Garcíálvarez nombra como priora a Beatriz de la Madre de Dios, novicia e inexperta, y su objetivo es enviar a Castilla a María de San José (María de San José, 1966: 337-338; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 16-17), pero no lo consigue. María de Salazar queda privada de voz y sitio, y sometida a diversas humillaciones. El P. Nicolás Doria que, a diferencia de los otros frailes de la Orden, no había sido perseguido por los

Calzados, con la excusa de que venía a tratar de negocios con uno de sus parientes, logra ponerse en contacto con los hermanos que están presos en Madrid y entre él y Teresa de Jesús consiguen hacer llegar a Roma las noticias. Tras más de un año de negociaciones, en el cual el P. Diego de la Trinidad y el P. Juan de Jesús estuvieron vestidos de seglares en Roma, se consiguió que el nuncio nombrase como Vicario general a Ángel de Salazar. Ángel de Salazar restituye en su cargo a María de San José el 28 de junio de 1579 (María de San José, 1966: 339-343; Pérez García, 2009: 363). Felipe II alienta una posible solución: la creación de una provincia aparte para los Descalzos. El nuncio Segá da su dictamen favorable el 15 de julio de 1579 y Gregorio XIII la hace factible con el Breve *Pia consideratione*, expedido el 22 de junio de 1580 (Moriones, 2012: 79).

En 1583, Juan de Quintadueñas de Brétigny invita a María de San José para fundar conventos reformados en Francia. La invitación no tiene efecto, a pesar que de María de San José quería ir, y se eligió finalmente a Ana de Jesús para este cometido (Pablo Maroto, 2011: 165; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 17-18). Ambrosio Mariano de San Benito viaja a Sevilla el 16 de octubre de 1584 con la intención de conseguir monjas para una fundación de Descalzas en Lisboa (Morujão, 2003: 242). María de Salazar continúa como priora de Sevilla hasta el día 10 de diciembre de 1584, donde pasa a fundar el convento de San Alberto, en Lisboa²⁶³, acompañada de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, provincial, Antonio de Jesús, prior de Los Remedios en Sevilla, de Ambrosio Mariano de San Benito y de otras hermanas (María de San José, 1966: 397; Pérez García, 2009: 364; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 19). Llegan el 24 de diciembre y son recibidos por fray Luis de Granada y el Cardenal Príncipe Alberto. María de Salazar durante toda su etapa lisboeta cuenta, además de con el apoyo general de toda la nobleza, con la ayuda del cardenal Alberto, príncipe y virrey de Lisboa, de Teutonio de Braganza, arzobispo de Évora, y de fray Luis de Granada, hasta su fallecimiento en 1588 (Manero Sorolla, 1988: 57; 2005: 457; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 19)²⁶⁴.

Son hospedadas en el convento de dominicas de la Anunciada desde el día de su llegada hasta el 19 de enero de 1585, cuando se trasladaron a la casa que Ambrosio Mariano de San Benito les había preparado. María de San José será elegida priora el 25

²⁶³ Erróneamente, Pablo Maroto (2004) señala 1585 como el año en que María de San José cesa en su cargo de priora (216). Este error se debe a que toma como fecha de inicio del priorato en Lisboa como la fecha de la finalización de su priorato en Sevilla.

²⁶⁴ En el Ms. 2176, Lorenzo de la Madre de Dios describe así su priorato en Lisboa: “Gobernó esta casa con gran prudencia y virtud y tanta aceptación con el Virrey y todos los hidalgos y gentes de Lisboa que era como señora de todos” (fol. Iv).

de abril de 1585 en el Carmen de San Alberto hasta el 17 de enero de 1590 (Manero Sorolla, 2005: 457; Pérez García, 2009: 364; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 19, 22). María de la Visitación, priora del convento de dominicas, era conocida popularmente como "la monja de las llagas", por tener supuestamente las llagas de Cristo en su cuerpo (Manero Sorolla, 2005: 456; Pérez García, 2009: 365; Poutrin, 1995: 332). Entre el 12 y el 14 de octubre de 1588, se descubre que las llagas eran falsas al lavarlas con jabón (Pérez García, 2009: 366; Weber, 2002: XXX). Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1969) lo declara de la siguiente forma, acentuando su protagonismo:

En Lisboa comunicando con el padre Fray Luis de Granada, traté muy particularmente del espíritu de María de la Visitación, priora de la Anunciada, que decía tenía las llagas, y de Ana Rodríguez, beata que decía tenía un crucifijo hecho de su misma carne en el pecho; y habiendo tratado estas cosas con María de San José, priora de las carmelitas descalzas de Lisboa, con los papeles de su parecer que ella escribió y la relación que yo hice al rey en El Escorial se metió la Inquisición en averiguar aquellas llagas y se descubrió ser fingidas (224).

Realmente fue María de San José quién desenmascaró a María de la Visitación, tal como se declara en el ms. 3537: "la priora [...] descubrió el engaño de la monja de Portugal" (fol. 478v). María de San José, durante su estancia en el monasterio de las monjas de la Anunciada, se había dado cuenta de la falsedad de los fenómenos místicos de María de la Visitación. Corrige en este punto a fray Luis de Granada, que estaba plenamente convencido de su santidad. El 26 de mayo de 1589 desembarca en Portugal la Armada inglesa, capitaneada por Francis Drake. Las carmelitas hicieron voto de no salir de la clausura ante la invasión de los ingleses, pero los superiores las obligan a ponerse a salvo. María de San José intenta agasajar en todo lo posible a las monjas de la Anunciada, que se refugian en el convento de las carmelitas, pero ya se había producido el proceso contra María de la Visitación (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 20-21).

El recelo con el que se miraba a María de San José se acentúa cuando le toca vivir las disensiones dentro del Carmelo Descalzo entre los partidarios de la Consulta, encabezados por el provincial Doria, y los que, considerando que se estaba faltando a las Constituciones creadas por Teresa de Jesús, se oponen a este nuevo régimen de gobierno, entre los que se encontraban principalmente María de San José, Ana de Jesús (Lobera) y Jerónimo Gracián²⁶⁵ (Pablo Maroto, 2011: 172). Todo comenzó con el Capítulo para

²⁶⁵ En Pablo Maroto (2004), se dividen estos dos grupos entre "teresianos", entre los que incluye, además de los mencionados, a Juan de la Cruz, y "doristas" (213-214). El papel de Juan de la Cruz, ciertamente, fue menos beligerante que el de los anteriores mencionados, aunque sí es cierto que se inclinó del lado "teresiano" poco antes de su fallecimiento. Lo cierto es que, como señala Pablo Maroto (2004), fue

elegir nuevo provincial en Lisboa, en 1585, ya que allí se encontraban el por aquel entonces Provincial Jerónimo Gracián, el P. Antonio de Jesús, prior de Sevilla, y el P. Ambrosio Mariano. Ambrosio Mariano le pide a María de San José que le entregue en una cesta todas las peticiones de los frailes que deben estudiar (María de San José, 1966: 397-398). Entre diversos memoriales, María de San José encuentra un documento en el que había “más de treinta cosas que convenía mudar de las Constituciones de las monjas, todas para destrucción de ellas, y las que nuestra Santa Madre más había procurado que se guardasen y quedasen perpetuas” (397-398). En un poema titulado "Elegía" y escrito, presumiblemente, entre 1590 y 1592 (511), se muestra la ansiedad que la embarga: "¿Cómo, Teresa, relumbrante estrella / de nuestro firmamento, te quitaron / y principio se dio a nuestra querella?" (515, vv. 108-110). Anteriormente, en 1586, ya había compuesto unas redondillas "exhortando a las carmelitas descalzas a conservar las constituciones de santa Teresa" (Moriones, 2012: 127). Podemos verlo también en la obra autobiográfica del P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1966), *Las peregrinaciones de Anastasio*. En ella, encontramos un buen resumen de lo que debía resultar la Consulta para la rama femenina del Carmelo Descalzo:

Yo deseaba la perfección de la orden, y que continuara como había comenzado, y se guardaran las leyes ordenadas tan santamente por la madre Teresa de Jesús en las monjas, y por el capítulo de Alcalá y fray Juan de las Cuevas, con bula de Gregorio XIII entre los frailes; y figuróseme como si lo viera por los ojos, que de un nuevo gobierno que querían introducir, llamado de la Consulta, se habían de seguir grandes daños entre los frailes; perder la sinceridad del espíritu que se llevaba; salirse muchos de la orden, y desacreditarse e ir a menos la religión; y que de oprimir demasadamente a las monjas, quitándoles la libertad santa que la madre Teresa les dejó [...] el daño que les había de venir (44).

María de San José se pone en contacto con otras prioras y, entre todas, solicitan al nuevo Provincial, el P. Nicolás Doria, que en el siguiente Capítulo se confirmen las constituciones que puso Teresa de Jesús. En el Capítulo de Valladolid se leen las peticiones de los conventos, siendo la primera de todas que se conserven las Constituciones originales de las Descalzas. Intentan tranquilizarlas; lo consiguen con algunas monjas, pero otras como Ana de Jesús y María de San José, captando mejor la situación, deciden acudir a la Santa Sede, viendo amenazada su regla original. Según la respuesta que diera la Santa Sede, aceptarían o se opondrían a los cambios introducidos por el P. Doria (María de San José, 1966: 398-400; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951a: 250-251).

apartado de todo oficio directivo en 1591 y muere en Úbeda a finales de ese año (217).

Jerónimo Gracián solicita poderes a algunas prioras —suponemos que las que tuvieron más peso fueron Ana de Jesús y María de San José— para que Sixto V confirmase las Constituciones de Teresa de Jesús y ordenase que no se modificaran (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966: 44). Gracias a las gestiones de Bernabé del Mármol se les concede el 5 de junio de 1590 el Breve solicitado al Papa Sixto V, por el cual se procuraba mantener en vigor las Constituciones de 1581, elegidas en Alcalá (María de San José, 1966: 415; Moriones, 2012: 183; Pablo Maroto, 2011: 172; Pérez García, 2009: 387). Se nombra a Teresa de Jesús “Madre y Fundadora” (Moriones, 2012: 186), cosa que no se había conseguido durante el Breve de la separación. El texto contiene las Constituciones teresianas traducidas íntegramente al latín (185).

Eso no supone la derrota del gobierno de la Consulta, ya que se niegan a admitir el Breve papal (María de San José, 1966: 416). El Capítulo ordinario, que debía celebrarse en 1591, es adelantado por el P. Doria a junio de 1590, en Madrid (Moriones, 2012: 168). El 21 de junio de 1590 fueron nombrados como ejecutores del Breve papal Teutonio de Braganza, arzobispo de Évora, y fray Luis de León (187-188). Luis de León se había mostrado a favor de Jerónimo Gracián y de Ana de Jesús (156). El 27 de agosto de 1590 muere Sixto V, y la Consulta consigue del siguiente Papa, Gregorio XIV, el Breve *Quoniam non ignoramus*, el 25 de abril de 1591, que revoca los puntos del Breve de Sixto V que más preocupaban a Doria (Moriones, 2012: 249-250; Pérez García, 2009: 367). Como señala Pablo Maroto (2004) muy acertadamente, quisieron convertir una Reforma de origen femenino en una orden cuyo mandato perteneciera exclusivamente a la rama masculina de la Orden, pero tenían el inconveniente de que la figura de Teresa de Jesús era demasiado venerada como para poder desprestigiarla. Por ese motivo, la táctica de la Consulta fue transformar la figura de Teresa de Jesús en algo moldeable para su causa y en derribar a sus oponentes (249-250). Entre los años 1590 y 1593 expulsan a Jerónimo Gracián de la Orden, recluyen a Ana de Jesús en Madrid y a María de San José en Lisboa (Poutrin, 1995: 332).

En el caso de María de San José, además de otros testimonios, contamos con las palabras de Jerónimo Gracián (1966) que nos habla en su autobiografía de las persecuciones que sufrió a causa de la defensa de las Constituciones originales:

Entre otras cosas dijeron que una hermana que yo tengo monja descalza en Sevilla, llamada Juliana de la Madre de Dios, era mi hija y de una priora, a quien también persiguieron mucho después, porque envió poder para que el papa Sixto V confirmase las constituciones de la madre Teresa, que no se les pudiesen mudar los prelados (138).

“Un religioso grave de nuestra orden” (María de San José, 1966: 401) enreda, a lo largo de tres años, en varias cartas a María de San José, intentando hacerle declarar que existía una relación culpable entre ella y Jerónimo Gracián. Se celebra una Junta de los Vicarios Provinciales, en la que se lee la defensa que hace María de San José en una carta de Jerónimo Gracián, omitiendo el hecho de que era solamente una respuesta a una pregunta de su Prelado y resolviéndose con una simple reprensión. Ahí no terminan las intrigas epistolares. Sirviéndose de que el arzobispo de Évora quiere impedir que Jerónimo Gracián sea enviado a México, señalan a María de San José como principal instigadora de este hecho. Tergiversan todas las cartas que tienen en su poder de María de Salazar y hacen pública la infamia de que ella y Jerónimo Gracián mantenían una relación ilícita (401-405). Evidentemente, debía ayudarles el hecho de que ya habían sido acusados ante los padres Calzados del mismo delito.

El objetivo era que ambos se confesasen culpables. Jerónimo Gracián, pensando que con ello debía lograrse la paz, firma una cédula de confesión de culpas, que conllevaba en realidad una dura sentencia: el 11 de mayo de 1588 es exonerado de ser vicario de México, pero privado de voz activa y pasiva (María de San José, 1966: 407-409; Pérez García, 2009: 365). Entre otras acusaciones, estaba incluida la de su amistad culpable con María de San José. Llegan a tal extremo las calumnias que hasta llegan a inventarse que había tenido varios hijos con la religiosa (Pablo Maroto, 2004: 238). Jerónimo Gracián declara que “es falso testimonio que se me levanta, con notable agravio de una esposa de Jesuchristo, cuya alma es de las más puras y sanctas que ay en nuestra Religión” (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1989: 88)²⁶⁶.

María de San José no cae en la trampa, pero, al imponérselo por mandato, tiene que firmar un documento por el cual se hace constar que se ha atendido a su petición de que se le imponga un precepto de prohibición de contacto por cualquier medio con Jerónimo Gracián. María de Salazar añade al revés de la hoja que ella no ha solicitado en ningún momento ese precepto, dado que no le veía ninguna necesidad, y que solamente lo firma por obediencia (María de San José, 1966: 412). Incluso cumpliendo el voto de separación

²⁶⁶Las siguientes cartas (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1989) se refieren a María de San José (Salazar): Carta 25. A Gabriel de Zayas, Secretario de Felipe II. Lisboa, 23 de Diciembre de 1589 (85-89); Carta 31. A Juan Vázquez del Mármol. Madrid (ca. 20 de julio), 1591 (107-108); Carta 34. A D. Teutonio de Braganza, Arzobispo de Évora, Madrid (CA. Diciembre, 1591) (112-117); Carta 35. A los padres Bartolomé Muñoz, OP y Francisco de Segovia, OSH. Madrid, Enero-Febrero 1592 (117-124); Carta 71. A Adriana del Espíritu Santo, su hermana. Roma, 12 enero de 1599 (212-214); Carta 112. A un religioso desconocido. Valladolid, CA. Fines Abril 1601 (299-305); Carta 129. A Juliana de la Madre de Dios. Consuegra, 27 de Mayo 1604 (342-343).

volvieron de nuevo las calumnias sobre ambos religiosos. En una carta llena de ansiedad, Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1989) enumera todos los eximentes de su, presuponemos, última conversación con María de San José, durante el desembarco de la Invencible inglesa o Contraarmada²⁶⁷:

Después que se me dio la sentencia última, nunca he tratado con aquella monja sino aquella vez quando la guerra, etc.; y entonces la ocasión de la guerra, el no la hablar a solas sino delante de todas las monjas y muchos seglares, el averlas sacado del monesterio en compañía del Prior y de todos los frayles y de una capitania de soldados que yvan en processión, ellas en medio y nosotros a los lados, el ser exercitando officio de Visitador y aviéndoles notificado la patente y ellas obedecido, hacen que este acto sea muy sancto y bueno (122).

Expulsan a partir del 17 de febrero de 1592 a Jerónimo Gracián de la Orden de los Carmelitas Descalzos, según quedó estipulado por la Consulta de 1591 (María de San José, 1966: 417; Manero Sorolla, 1988: 57; Pérez García, 2009: 368). Una vez expulsado de la Orden, establecen incomunicación absoluta para María de San José. En 1593, por mandato de Nicolás Doria, María de San José queda recluida durante nueve meses en una celda, con privaciones como la prohibición de conversar con ninguna hermana o la restricción de las comuniones. El P. Juan de las Cuevas intenta, sin demasiado éxito al principio, que sea liberada o que se atenúen las duras condiciones de su encierro. A pesar del encerramiento en que vive María de San José, por falta de pruebas no pueden imponerle una sentencia definitiva o privarla de voz y lugar. Eso no sólo es debido a la falsedad de los hechos imputados, sino también a la inteligencia de la monja. Por ese motivo, al menos logra salir de la celda donde estaba presa en 1594, pero sigue ingresada en el convento con todas las prohibiciones que anteriormente tenía (Manero Sorolla, 1988: 58; María de San José, 1966: 417-420; Pérez García, 2009: 368). Clemente VIII nombra prepósito general al P. Doria por un breve expedido el 30 de marzo de 1594, pero, de camino al Capítulo en el que se iba a confirmar su oficio, convocado el 23 de mayo, le sorprende el 9 de mayo la muerte (Moriones, 2012: 267). Este hecho tendrá su importancia, ya que "su muerte inició para muchos una era de paz y bienestar, aunque para otros su pérdida fuera muy sensible" (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 116).

María de San José vive relativamente bien durante el generalato de Elías de San Martín, entre los años 1594 y 1600. El 21 de febrero de 1597 es elegida de nuevo priora, y termina su cargo el 6 de abril de 1600. El arzobispo de Évora quería que reformara el

²⁶⁷ Se puede encontrar más información sobre este hecho histórico en Gorrochategui Santos (2012). La Contraarmada, con el mandato de Isabel I, atacó Santander e intentó tomar Lisboa en 1589.

convento del Niño Jesús de la misma ciudad, pero María de San José declina la invitación. Sin embargo, el nuevo general, Francisco de la Madre de Dios, que gobernó desde 1600 a 1607, era de la misma mentalidad cerrada que el P. Doria (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 24). En 1603 Francisco de la Madre de Dios, la destierra de Lisboa (Manero Sorolla, 2005: 457-458).

Los motivos de la orden son poco claros. En el Ms. 3537, se aducen dos posibles causas: la primera era que fue enviada a Castilla para partir de allí a Francia, pero que murió durante el camino, y la segunda, que, al parecer de la Orden Carmelita Descalza, llamaba demasiado la atención en Lisboa (fol. 474v). Belchior de Santa Ana (1657) apunta a que, habiendo recibido Francisco de la Madre de Dios numerosas denuncias sobre María de San José, hizo efectivo su exilio cuando escuchó el rumor de que la monja se iba a llevar junto con ella a Francia a su mejor amiga, la muy querida en Lisboa María de las Llagas. La orden se habría ejecutado a principios de 1603 para impedir el viaje (416-417). Según Lorenzo de la Madre de Dios, María de Salazar pudo escapar del destierro con el favor del virrey, pero decidió acatar el mandato por no faltar a la obediencia (Ms. 2176, fol. II).

El viaje se hace en secreto: de noche, la suben a una barca que estaba en la ría situada a los pies del convento y la conducen hasta Aldeia Galega (Lisboa). Una vez allí, es llevada en litera a Castilla. El 7 de septiembre es hospedada en el convento de descalzas de Talavera de la Reina, junto con Blanca de Jesús, que la había acompañado durante el viaje. Ocho días más tarde María de San José es enviada a la Cuerva (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 24-25). Allí muere repentinamente a las nueve de la noche el 19 de octubre de 1603, asistida por el P. Alonso de Jesús María (Manero Sorolla, 1988: 58; 1992a: 503; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 25). En palabras de Lorenzo de la Madre de Dios: “Cansada de los trabajos del destierro (como otro S. Crisóstomo²⁶⁸), murió dentro de 8 días con no menos santidad y fortaleza” (Ms. 2176, fol. IV.). Había sido recibida con mucha hostilidad por parte de la priora del convento, Ana de los Ángeles, por la protección que María de Salazar había recibido por parte de Luisa de la Cerda en el convento de Malagón, y también porque la priora, junto con otras diez monjas de la Cuerva, se había mostrado partidaria del P. Doria durante la época de la Consulta (Manero

²⁶⁸Este apunte tiene más importancia de la que parece. S. J. Crisóstomo murió el 14 de septiembre del año 404, camino hacia el destierro en Cúculo (Gonzalo Balderas, 2008: 70-71). Es llamativo también que murieran a una edad similar: 57 años en el caso de S. Crisóstomo y 55 en el de María de San José. Lorenzo de la Madre de Dios, por tanto, no hizo esta alusión al azar.

Sorolla, 2005: 458-459).

Probablemente, le hubiera esperado un mejor destino si hubiera vivido un poco más de tiempo. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1989) declara, un año después del fallecimiento de María de San José, el deseo que tenían algunos religiosos de que se trasladase a Francia: “Vino Juan de Quintadueñas con otros franceses para llevar monjas Descalças Carmelitas a Francia, y traían desseo de la Me. María de S. Josef o de la Me. Thomasina Baptista; entrambas están en el cielo, que es la dulce Francia” (343). Pasado algunos años, se cuenta que Alonso de Jesús María desentierra el cadáver, que se hallaba perfectamente conservado (Belchior de Santa Ana, 1657: 421-422). En 1633, el visitador Esteban de San José prometió un brazo de María de San José a las carmelitas descalzas de Lisboa, pero no se pudo llevar a cabo la petición por cuestiones políticas. Actualmente, se desconoce dónde se encuentran sus restos (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 25-26).

4. 1. 2. Obra. Ediciones. Recepción

Excepto por sus obras en prosa y algunos poemas, casi todas las obras literarias de esta escritora, entre las que se incluían un gran número de composiciones poéticas, obras teatrales y epístolas, se han perdido (Weber, 2002: 22). Su actividad como poeta se desarrolla entre los años 1562 a 1593, y se conservan unos 23 poemas (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 33-34). Su poesía, marcada, según Manero Sorolla (1992b), por un "retoricismo a menudo excesivo y distanciador" (206)²⁶⁹, empezará en el palacio de doña Luisa de la Cerda con el despliegue de sus conocimientos métricos en sus poemas más tempranos. Seguirá cultivando este género durante prácticamente toda su vida religiosa, en Malagón, Sevilla y Lisboa. Su primera etapa es más de tipo ascético-mística, mientras que, en una segunda etapa, sus poemas serán más circunstanciales y prosaicos. Ello se debe a que, a partir de la persecución sufrida en Sevilla, se volvió más reservada y cuidadosa con sus propias experiencias (206, 222).

La mayoría de los escritos de María de San José se sitúan en torno a los años 1584 y 1603, cuando la autora estaba en Lisboa, en plena madurez (1991: 370). Hasta el momento, parece que sólo contamos para el *Libro de las Recreaciones* con una copia manuscrita, hecha posiblemente por otra mano, que se conserva en la Biblioteca Nacional

²⁶⁹Tal vez sea una afirmación demasiado dura teniendo en cuenta que la mayor parte de la poesía de la época está, precisamente, marcada por el retoricismo. Hemos incluido algunos poemas en el “Apéndice” donde el lector podrá comprobar las peculiares características de algunos de sus poemas.

de Madrid (Ms. 3508), del siglo XVII y con 131 hojas. Carece de portada, y al inicio de la obra figura una nota que indica su procedencia: “Del Convento de Carmelitas Descalzos de Málaga”. El manuscrito está incompleto. Parece que se han arrancado o desprendido los folios 125 y 126, que trataban de la fundación de Sevilla, y la copia se interrumpe abruptamente justo cuando va a comenzar la narración de la fundación de Lisboa (fol. 131v).

Otro de los manuscritos conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms. 2176) es muy interesante. Posiblemente sea de los siglos XVI y XVII, y contiene 172 hojas. Es una compilación hecha por Lorenzo de la Madre de Dios²⁷⁰ de papeles autógrafos y copias manuscritas de la autora. El compilador dice así:

Estos papeles que van adelante hallé en Lisboa (cuando estuve 8 años en Portugal) los cuales escribió de su mano y dictó la Madre María de San José. Guárdelos por tratar con toda verdad como testigo de vista de lo más²⁷¹ las cosas que tocan a la fundación de los descalzos y descalzas carmelitas (fol. Ir).

A continuación, le sigue una biografía de María de San José con varios datos que parecen bastante fidedignos (Ms. 2176, fol. I). Antes de la historia propiamente dicha, se presentan una serie de poemas titulada “Poesías para las fiestas de la beatificación de nuestra señora Madre Teresa de Jesús” (fols. II-IV). Posteriormente se inserta la copia autógrafa, tal como indica el texto: “Esos papeles que anteceden son originales de la Venerable Madre María de San José” (fol. 89). La obra, que hoy conocemos como *Ramillete de Mirra*²⁷², fue titulada por Lorenzo de la Madre de Dios de la siguiente forma: *Resumptas*²⁷³ *de la Historia de la fundación de los Descalzos y Descalzas Carmelitas que fundó S. Teresa de Jesús, nuestra Madre. Año de 1562 el primer convento de monjas y el primero de frailes, año de 1577. Cuéntanse algunos trabajos que se pasaron en algunas fundaciones de frailes y monjas. Historia muy cierta por ser escrita por la madre María de San José [...]* (fol. VII). A los anteriores manuscritos añadieron posteriormente una copia con una letra mucho más depurada de Antonio de San Joaquín (Ms. 2176, fol. 89). En el Ms. 3537, un manuscrito del siglo XVII titulado *Informaciones hechas en los conventos de los*

²⁷⁰Y no por Florencio de la Madre de Dios, como afirma Serrano y Sanz (1905: 343). También lo entiende así Simeón de la Sagrada Familia (María de San José, 1966: 511). Lorenzo de la Madre de Dios fue hermano de Jerónimo Gracián y carmelita descalzo. Las *Peregrinaciones de Anastasio* (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966) están dedicadas a él y al resto de sus hermanos, también religiosos.

²⁷¹Es cierto que dice “lo más”, y así se interpreta en la copia del XVII que le sigue, pero me parece una errata del propio autor. Pensamos que la expresión correcta sería “todas”.

²⁷²Se adopta el título del Ms. 3537. Vid. infra.

²⁷³La traducción del latín del término “resumptas” es reanudación.

Carmelitas Descalzas, sobre las virtudes de religiosos y religiosas de los principios de la Reforma se incluyen algunos datos biográficos de María de San José (fols. 474-478) junto con fragmentos de *Ramillete de mirra* y una copia de la *Carta de una presa y pobre Descalza* ²⁷⁴.

Otros documentos importantes se encuentran en las Carmelitas Descalzas de Sevilla, donde hay una copia del texto castellano de *Instrucción de Novicias* y fragmentos de *Libro de las Recreaciones* y de *Ramillete de Mirra*. El Ms. 1040 de las Carmelitas Descalzas de Santa Ana de Madrid contiene el *Tratado en que se ponen los medios y caminos por donde el demonio ha introduciendo la relaxación en las Religiosas, derribando la perfección de los tres Botos y los Consejos que da una priora a otra que ella abía criado* [sic]. Tienen cierto interés el Cod. 74 de la Biblioteca del Teresianum, de Roma, que contiene una copia de *Ramillete de Mirra*, al igual que un Ms. de las Carmelitas Descalzas de Zaragoza, que consiste en una redacción compendiada de esa misma obra. El Ms. 639 de la Biblioteca de la Abadía de Montserrat guarda algunos extractos de sus escritos (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 9).

De 1585 es la redacción definitiva, aunque truncada, de su *Libro de las recreaciones* (Manero Sorolla, 1992a: 503)²⁷⁵. Es probable que comenzara su escritura en 1583, como se indica en el comienzo de la primera recreación (María de San José, 1966: 157), pero Lisboa parece ser el marco en el que se sitúa la obra (Manero Sorolla, 1992a: 503, 508; Poutrin, 1995: 429). Sin embargo, existe también la posibilidad de que la primera fecha señalada de redacción fuera meramente simbólica. Según la autora, se comenzó en el “día del seráfico padre San Francisco, habiendo un año que este día se secó la flor del Carmelo” (María de San José, 1966: 157), es decir, un año después de la muerte de Teresa de Ávila. Puede ser que la señalización de 1583 como año de comienzo no fuese más que una manera de subrayar la importancia que tendrá Teresa de Jesús para la redacción de las *Recreaciones* y para la vida del Carmelo Descalzo. Es, desde luego, su primera obra importante en prosa, a la que le seguirán otras a partir de 1585. Antes sólo le habían precedido algunas de sus poesías y la *Santa concordia y hermandad entre las*

²⁷⁴A partir del fol. 478, desaparece la numeración en el apartado dedicado a María de San José. *Ramillete de Mirra*, posterior al fol. 478, ocupa un total de cuatro folios. *Carta de una pobre y presa Descalza*, copiada sin que medie ningún espacio después de los fragmentos de *Ramillete de Mirra*, ocupa cinco folios y una página. Los títulos completos de las obras son *Ramillete de mirra es mi amada para mí pondréle entre mis pechos* y *Carta que escribe una pobre y presa descalza consolándose y consolando a sus hermanas, y hijas que por verla así estaban afligidas*.

²⁷⁵Para abreviar, lo llamaré de aquí en adelante solamente *Recreaciones*.

Carmelitas Descalzas de Lisboa y las Dominicanas de la Anunciata de la misma ciudad, compuesta a principios de 1585 (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 27). Esta última obra, cuyo título resume Pablo Maroto (2004) en *Carta de hermandad*, es simplemente un escrito de agradecimiento a las monjas dominicas por haberlas acogido en su propia casa mientras encontraban una propia (229).

Para Manero Sorolla, posiblemente las *Recreaciones* sean los primeros diálogos escritos por una mujer en lengua castellana (1991b: 370; 1992a: 505). El diálogo humanístico se encuadraba dentro del género literario más amplio de la miscelánea, compuesta también por la epístola, escrita en primera persona hacia un interlocutor ausente, y las silvas, florestas o jardines, redactadas en tercera persona (Castro, 2006: 483-484). El diálogo lo conoció probablemente a través de su introductor en el Carmelo, Jerónimo Gracián, que cultivó en numerosas obras: *Diálogos del tránsito de la Madre Teresa de Jesús*, *Diálogos sobre las persecuciones de Eliseo*, *Diálogo de un Pastor y una Pastora sobre el gobierno de cierto ganado*, *Diálogo de Reformación y Peregrinación de Anastasio* (Manero Sorolla, 1992a: 506). Sin embargo, creo que hay una cuestión que no ha sido lo suficientemente explorada. Si bien es cierto que esta forma de escritura llegó a María de Salazar probablemente a través de Jerónimo Gracián, también es verdad que las *Recreaciones* es bastante anterior a la *Peregrinación de Anastasio*, la obra autobiográfica de Jerónimo Gracián. Es muy posible que, a su vez, la obra de María de San José influyese sobre la producción literaria de Jerónimo Gracián. De todos modos, la forma de diálogo que adopta María de San José, en la que ninguna voz conlleva especialmente la autoridad, es bastante diferente de la de Jerónimo Gracián, más monológico (Weber, 1996: 258). No podemos olvidar, sin embargo, que María de San José interrumpe en varias ocasiones el diálogo para convertir la obra en autorreferencial o biográfica²⁷⁶.

A las *Recreaciones* le siguen los *Consejos que da una priora a otra que ella había criado* y la *Carta que escribe una pobre y presa Descalza*. Los *Consejos* fueron compuestos entre 1590 y 1592 en Lisboa, y enviados a Jerónima de la Madre de Dios, priora de las Descalzas en Sevilla. Parece ser que en los *Consejos* hay bastantes alusiones veladas a la negatividad del padre Doria y de su gobierno. La primera publicación es una traducción francesa de 1620, en París²⁷⁷, apareciendo normalmente en ediciones francesas

²⁷⁶Vid. infra para más información sobre el tema del diálogo en María de San José.

²⁷⁷Fue titulada *Discours pour servir d' instruction aux Prieures pour le gouvernement des Religieuses, composé par la Mère Marie de saint Joseph, Religieuse au Monastère de Carmélites déchaussées de Lisbonne en Portugal, e envoié para elle a la Mère Jérôme de la Mère de Dieu, Prieure du Couvent du*

después de las *Cartas* de Teresa de Jesús²⁷⁸. En castellano, la primera edición se hace por Antonio de los Reyes, en 1800, como traducción de la obra francesa. En 1921, Gerardo de San Juan de la Cruz los edita gracias a haber hallado el original en las Carmelitas Descalzas de Santa Ana de Madrid. La *Carta* fue terminada en 1593, en la cárcel conventual del Monasterio de Lisboa (Pablo Maroto, 2004: 230-231; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 29-31). Arenal y Schlau (2010) afirma la *Carta*, escrita durante su encierro, se mantiene en una dialéctica entre la retórica del sufrimiento como perfeccionamiento del alma y la desesperación por su situación actual. El cauce epistolar es meramente retórico, ya que, como sabemos, le había sido prohibido ponerse en contacto con sus hermanas. La autora reconstruye en su imaginación las reacciones del resto de religiosas, enfrentadas, desde su perspectiva, a las autoridades masculinas de la Orden (42-43). Prueba de ello es este sentido testimonio de la escritora:

No os desmayéis, carísimas, ni os enflaquezca vuestra fe por ver que al parecer el Señor nos ha dejado tantos tiempos en manos de los que nos persiguen y afligen. Ni os parezca que es mal propio de lo que en servicio de la Religión tantos años ha que trabajamos, desterradas en diversas tierras, encerradas con suma pobreza, sufriendo los intolerables trabajos que en fundar y sustentar los conventos se pasa. Ni se os haga duro ver que los que así nos tienen, son aquellos a quien no sólo no habemos ofendido, mas aún habemos servido y amado en el Señor, y los que más por amigos se nos han vendido, y a quien ayudamos a subir en el estado en que están, y lo que más se puede sentir, son, al fin, aquellos a quien Dios tiene obligados a que nos amparen y defiendan (María de San José, 1966: 356).

No pienso que este escrito fuera meramente un desahogo, sino que estaba construido para mostrar la verdad frente a las futuras historias del Carmelo Descalzo. No creo que le importaran tanto las acusaciones infamantes y el descrédito que sufría, sino más bien le preocupaba el hecho de que estuviese en juego la propia idiosincrasia de la Orden.

Ramillete de Mirra tuvo que ser redactado en torno al año 1595, en el periodo que parte desde la muerte del P. Doria y el inicio del generalato de Elías de San Martín hasta el final del apresamiento de Jerónimo Gracián o del conocimiento de que había sido liberado (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 31-32). En el *Ramillete de Mirra*, se registra, efectivamente, un cambio de tono con respecto al *Libro de las Recreaciones*. Mientras que en el *Libro de las Recreaciones* se adopta un tono distendido, en el *Ramillete*

mente Ordre á Saint Joseph de Séville (Manero Sorolla, 1989: 504, n. 21).

²⁷⁸*Avis et Maximes de la Mère Marie de Saint Joseph au sujet du gouvernement des Religieuses*. En *Lettres de Sainte Thérèse* (pp. 395-402). Paris: Chez de la Veuve Mazières & J. B. Garnier, 1748; y *Instruction sur la manière de gouverner les religieuses, par la vénérable Mère Marie de Saint-Joseph*. En *Lettres de Sainte Tèrese* (pp. 495-530). Paris: Jacques Lecoffre, 1681.

de *Mirra* la confesión adquiere una tonalidad más trágica (Pablo Maroto, 2011: 168). María de Salazar, en este caso, se vale únicamente de la narración en primera persona para referirnos los hechos. La evolución del diálogo a la escritura autorreferencial que veremos en las *Recreaciones*, ha tomado aquí su forma definitiva. Como afirma el estudioso: “La intención de la autora es clara: narrar la historia de las persecuciones de la orden por parte de los padres carmelitas calzados” (168) y las tergiversaciones de los propios descalzos, el P. Nicolás Doria y sus colaboradores (168).

La *Declaración en el Proceso de canonización de Santa Teresa* fue redactada en Lisboa el 25 de agosto de 1595 y publicada por primera vez en los Procesos de Beatificación y canonización de Santa Teresa²⁷⁹. El *Tratado en que se ponen los medios y camino por donde el demonio va introduciendo la relajación en las religiosas, derribando la perfección de los tres votos* fue compuesto en 1599. La *Instrucción de novicias* se publicó por primera vez en francés, en París, en 1612²⁸⁰, sin autor. Fueron atribuidas falsamente al P. Juan de Jesús, como tercera parte de su *Disciplina Claustral*, pero en 1977 se encontró el original en las Carmelitas Descalzas de Sevilla, firmado por la propia María de San José (Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 32-33).

Las ediciones principales de la obra de María de San José han sido las siguientes²⁸¹:

—En Belchior de Santa Ana. *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal e Provincia de San Felippe. I. Tomo* (pp. 143-186, 266-276, 281-306, 354-358, 371-377, 415-422). Lisboa: Henrique Valente de Oliveira, 1657. Traducción parcial de *Carta que escribe una pobre y presa Descalza* e inclusión de varios poemas en castellano que no se han encontrado en otras fuentes.

—*Escritos de Santa Teresa*. Edición de Vicente de la Fuente (B. A. E. 53 y 55). Fragmentos de *Ramillete de Mirra* (T. I, pp. 261-264; T. II, pp. 442-444) y *Poesías* (T. II, pp. 444-449). Madrid: Rivadeneyra, 1861-1862.

—“San José (Sor María de)”. En Manuel Serrano y Sanz. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al año 1833. Tomo II*. Fragmentos de *Ramillete de Mirra* y el *Libro de las Recreaciones* (pp. 333-350). Madrid:

²⁷⁹En Silverio de Santa Teresa. *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa. Tomo I* (pp. 487-508).. Burgos: Monte Carmelo, 1934.

²⁸⁰*Pour l'instruction des Novices. Dialogue entre deux Religieuses nommées Grace et Iuste, touchant l'Oraison & Mortification en laquelle ils doivent estre institués.*

²⁸¹He extraído la información de Díaz Díaz, 1992: 168-169; Poutrin, 1995: 429; Ros, 2008: 425; Schlau, 1993: 285; Simeón de la Sagrada Familia, 1979: 9-10, 27-33; Simón Díaz, 1984, 177-178.

Rivadeneira, 1905.

— En Manuel Serrano y Sanz. *Antología de poetisas líricas*. Madrid: Tipología de la revista de archivos, bibliotecas y museos, 1915. Incluye dos poemas completos: "Elegía" (pp.59-72) y "Redondillas exhortando a las carmelitas descalzas a conservar las constituciones de Santa Teresa" (pp.73-78).

—*Libro de recreaciones; Ramillete de mirra; Avisos, máximas y poesías*. Introducción y edición de Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo, 1913.

—"Obras completas". En *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva* (pp. 118-635). Prólogo, edición y notas del P. Simeón de la Sagrada Familia. Burgos: Monte Carmelo, 1966²⁸². Incluye: *Libro de las recreaciones* (pp. 119-350); *Carta que escribe una pobre presa y Descalza* (pp. 351-361); *Ramillete de mirra* (pp. 362-427); *Declaración en el proceso de canonización de santa Teresa* (pp. 428-473); *Poesías* (pp. 474-534); *Aviso y máximas para gobernar religiosas* (pp. 535-553) e *Instrucción de novicias* (pp. 554-635).

—*Escritos espirituales [Obras completas]*. Edición, prólogo y notas del P. Simeón de la Sagrada Familia. Roma: Postulación OCD, 1975. 2ª edición en 1979. Prácticamente está basada en la edición que hiciera dentro del libro *Humor y espiritualidad*, pero, sin embargo, añade algunas obras que no se habían incluido anteriormente: la *Santa Concordia* y *Tratado de los tres votos*. La segunda edición (1979) contiene las siguientes obras: *Santa concordia y hermandad entre las Carmelitas Descalzas de Lisboa y las Dominicanas de la Anunciata de la misma ciudad* (43-46); *Libro de recreaciones* (pp. 47-230); *Consejos que da una priora a otra que ella había criado. Reglas para el gobierno de los monasterios* (231-270); *Carta que escribe una pobre y presa Descalza* (271-282); *Ramillete de Mirra* (283-342); *Declaración en el proceso de canonización de Santa Teresa* (343-386); *Tratado en que se ponen los medios y camino por donde el demonio va introduciendo la relajación en las religiosas, derribando la perfección de los tres votos* (387-408); *Instrucción de novicias* (408-492); *Poesías* (493-549).

—*Avisos para el gobierno de las religiosas*. Editado por Juan Luis Astigarraga. Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1977. Basada en la edición de fray Gerardo de la Cruz, de 1921.

²⁸²Esta edición (1966) es la que he utilizado para el estudio.

—*Instrucción de novicias. 1602*. Editado por Juan Luis Astigarraga. Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1978. Primera edición de la obra, hasta entonces inédita.

—"More than One Theresa: A Movement of Religious Women" (19-128). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Edited by Electa Arenal and Stacey Schlau; translations by Amanda Powell. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010. El capítulo mencionado está dedicado a Ana de San Bartolomé y María de San José. Incluye fragmentos originales, con su respectiva traducción, de las siguientes obras de María de San José: *Libro de las Recreaciones* (75-96); *Consejos que da una priora* (76-103); *Tratado de los tres votos* (103-106); *Carta de una pobre y presa Descalza* (106-109); y el poema titulado "Elegía" (110-115).

—*Book of the Hour of Recreation*. Introduction and notes by Alison Weber; translation by Amanda Powell. Chicago: University, 2002.

En las primeras historias oficiales de la Orden de los Carmelitas Descalzos, escritas por Jerónimo de San José en 1637²⁸³ y por Francisco de Santa María, en 1644²⁸⁴ se excluyen datos importantes sobre María de San José que sí aparece en la *Chronica* de Belchior de Santa Ana (Morujão, 2003: 249-253). La *Historia del Carmen Descalzo* de Silverio de Santa Teresa sí le dedica bastante espacio a María de San José (1935-1951b). Actualmente, Pablo Maroto (2004, 2011) y Moriones (2012) son los historiadores de la Orden que más habla sobre María de San José, en su esfuerzo por investigar la convulsa época de la Consulta. Como afirma Pablo Maroto (2004): "Pocas figuras históricas tan grandes han sufrido tanto olvido por parte de su propia familia religiosa y por los historiadores de la espiritualidad como la madre María de San José" (213).

Pasando a la recepción de la crítica literaria, tenemos que la primera mención de importancia la hace Manuel Serrano y Sanz (1905), que recoge a la autora en su *Biblioteca de Autoras Españolas*. El estudioso empieza su entrada con unas elogiosas palabras: "De cuantas discípulas tuvo la insigne reformadora del Carmelo, acaso ninguna descoló por su talento literario como Sor María de San José" (333). Actualmente, los estudios principales sobre esta autora vienen, principalmente, de las estudiosas Manero Sorolla (1988, 1991b, 1992a, 1992b, 1998, 2005), Schlau (1993; Arenal y Schlau, 2010) y Weber (1996, 2002).

²⁸³*Historia del Carmen Descalzo*. Madrid: Don Francisco Martínez, 1637.

²⁸⁴*Reforma de los Descalzos del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*. Ocho volúmenes. Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1644-1739.

Este resurgir de los estudios de María de San José tras un largo periodo de silencio se debe a dos causas: la primera, la celebración del Segundo Concilio Vaticano (1962-1965), que instaba a una revisión de la historia de las constituciones de las órdenes religiosas; y la segunda, el auge de los estudios de género. En 1991 se inician las causas de beatificación de María de San José, Ana de Jesús y Jerónimo Gracián. En 1999, se reingresa de nuevo a Jerónimo Gracián dentro de la Orden de los Carmelitas Descalzos, en un gesto simbólico de reposición del daño sufrido (Weber, 2002: 23)²⁸⁵.

4.1.3. Libro de las Recreaciones

4.1.3.1. Consideraciones generales. Prólogo

La función inicial del libro era la de ser una “vida espiritual” clásica, mandada por Jerónimo Gracián, pero, por el contrario, se centra en describir el magisterio y el espíritu de Teresa de Jesús (Pascua Sánchez, 2000-2001: 298-299) y en resaltar las cualidades místicas de la orden carmelita descalza. En boca de su *alter ego*, Gracia, expresa así la escritora el verdadero carácter del mandato: “Muchos días ha que me mandó el Padre Eliseo que le hiciese una memoria de mi vida, en que le dijese la manera de proceder en la oración y las misericordias que Dios me ha hecho en ella” (María de San José, 1966: 158).

En el libro, vemos como la escritora soslaya ágilmente la tarea encomendada, llegando a componer una obra que rompe con el esquema habitual que siguen el resto de las “vidas espirituales”. Esta transgresión la hace situada en la retórica de la humildad, ya que no sentía que su vida fuera digna de ser narrada (Pascua Sánchez, 2000-2001: 299). Según Gracia, no le es posible “contar gustos de la oración, pues no puedo hablar de ellos con la certeza que de los pecados” (María de San José, 1966: 158).

La obra está dedicada a las “Carmelitas Descalzas” (153). El prólogo comenta los objetivos principales de la obra: “Contar la vida de nuestra Santa Madre y las grandezas del Carmelo” (154) y “pintar el trato y vida de nuestras religiosas” (154). Para cumplir con esos dos objetivos, ha considerado que era mejor hacer “una manera de representación al vivo” (154), es decir, en forma de diálogo. Como afirma Schlau (1993), escogió este cauce genérico llevada por una conciencia de estilo y por el conocimiento del impacto que causaba el uso de las formas teatrales (282). Cumple el texto al menos

²⁸⁵En 1810-1811 el carmelita descalzo Antonio de los Reyes escribió *Vindicias de la inocencia del Padre Gracián*. Vid.<http://www.carmelitasdescalzos.com/upload/ficheros/72820090315105451doc.pdf>.

dos de las tres características fundamentales del diálogo humanístico: estructura actancial o interacción entre dos o más personajes; el desarrollo de un argumento; y las circunstancias de la representación (Kushner, 2006: 158-159). El diálogo humanístico había recuperado los dos géneros principales del diálogo de la literatura grecolatina: el diálogo ciceroniano y el diálogo lucianesco (Gómez Gómez, 2015: 48-49). Por el tono relajado de la obra de María de San José, creemos que podría ajustarse más al esquema del diálogo lucianesco. Nos encontramos ante la conversación distendida entre varios personajes y la ambientación ideal para el desarrollo de ese diálogo, aunque tal vez sea más discutible la presencia de un argumento, por la variedad de temas que se tratan. No dudo de su adscripción al género del diálogo humanístico, pero creemos que estamos ante una obra que se compone de la conjunción de varios géneros literarios diferentes. Weber (1996) afirmaba que la obra se compone de la intersección de dos géneros, la vida por mandato y el diálogo (256). Efectivamente, como podremos ver más adelante, el diálogo queda interrumpido durante la narración de sucesos de su propia vida (María de San José, 1966: 310-350) y de Teresa de Jesús (256-309). Por tanto, estamos ante una obra que aún a varios géneros literarios, entre los que se encuentran principalmente el diálogo humanístico, la "vida espiritual" y la biografía.

Se disculpa, por un lado, por la variedad de temas y la extensión de las *Recreaciones*, y de, según sus propias palabras, “haberme atrevido a traer tantos lugares de la Sagrada Escritura” (154). Es cierto que no deja de ser un atrevimiento —y un terrible pecado de soberbia, según la mentalidad de la época— el hecho de que demuestre tanta cultura una mujer, con el gravamen de ser, además, monja, sujeta al voto de obediencia y al deber de la humildad. En este sentido, María de San José no tuvo la astucia de Teresa de Jesús o de otras monjas del Carmelo Descalzo. Para Schlau (1993), la retórica de la humildad que utiliza María de San José es mucho más ambivalente que la de otras compañeras de Orden (283). Creo que, con respecto al tema de la humildad, es más destacable el hecho de que la escritora no ocultara la cultura adquirida durante su adolescencia y juventud. Criada en un ambiente palaciego, María Salazar había recibido una educación exquisita, sabiendo latín y francés; asimismo, su estrecha amistad con Jerónimo Gracián le sirvió para completar la cultura que había recibido durante su vida anterior a la profesión religiosa (Manero Sorolla, 1998: 53-54).

Tiene mucha importancia, una vez conocido el contexto de creación de la obra, esta alusión a la creación de la Consulta y los posibles cambios en los estatutos de las

religiosas: “Resta, carísimas, que, desechado todo ánimo mujeril, os esforcéis a seguir a vuestra capitana, dando mil vidas por que no se pierda un punto de lo que con tanto trabajo se ha renovado.” (María de San José, 1966: 155). Termina el prólogo con la exposición del contenido de la obra:

Lleva esta obra cinco partes. La primera es el cumplimiento de una obediencia que me obliga a decir algunas cosas de mi vida, que por ir con nombre fingido se sufrirá. La segunda trata de la antigüedad y grandeza del Carmelo. La tercera, de la vida y muerte de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, debajo del nombre de Ángela. La cuarta, de los monasterios que fundó y en qué lugares, y de las calidades que cada uno tiene. La última parte es una suma breve de los efectos que hace el amor de Dios en las almas donde está, con unas octavas de hacimiento de gracias de los principales beneficios, creación, redención, conservación, que, por ir intitulado “Libro de Recreaciones”, no es fuera de propósito (155-156).

Se interrumpe al principio de la cuarta parte, ignorándose si la quinta parte llegó alguna vez a ser redactada (Manero Sorolla, 1992a: 508). Desde mi punto de vista, dada la frialdad y raciocinio con el que fue planteado el texto, ajustado calculadamente al orden original, probablemente sí fuese redactado, pero, tal vez se decidió no incluirlo en la copia manuscrita. Las páginas restantes de *Recreaciones* iban, además de incluir la quinta parte, a hablar de la fundación en Lisboa: “Mas, porque no se me pase de la memoria la fundación de Lisboa [...], sabrán mis hermanas...” (María de San José, 1966: 305). También Pablo Maroto (2004), aunque señala que la escritora no se ajusta al esquema inicial (226), afirmación con la que no coincido, como explicaré a continuación, señala su extrañeza ante esta repentina interrupción de la obra:

Es, a mi entender, la obra más completa de la ilustre escritora toledana, y lamentamos la interrupción de la misma. No se sabe si la concluyó, aunque es muy probable que así fuera. Siendo la primera obra de la autora, que se encuentra a gusto en su tarea de escritora, y que después siguió escribiendo, resulta extraño que la interrumpiese bruscamente por propia voluntad. En la fecha de composición tampoco se sospechan otros motivos personales o ambientales, al menos los ignoramos. La interrupción voluntaria resultaría algo extraña (226).

Las cuatro partes quedan encuadradas dentro de nueve recreaciones de la siguiente forma: la primera parte, corresponde a las primera y segunda recreaciones; la segunda parte, a la tercera, cuarta, quinta y séptima recreación; la tercera parte, a la octava recreación; y la cuarta parte, a la novena recreación²⁸⁶. Cada recreación consiste en una escena de diálogo que queda interrumpida por la llamada a la oración, y, según Schlauf

²⁸⁶En el manuscrito, aparece numerada como octava recreación. No sé si podía ser un simple error o una señal de que la obra estaba todavía por terminar. De todos modos, para no dar lugar a confusión, la llamaré “novena recreación”, tal como aparece en las ediciones modernas de la obra.

(1993), se corresponde con un día diferente (282). Weber (2002) plantea la posibilidad de que esta ordenación en recreaciones sea posterior a la escritora (23, n. 33). Creo que, dado que queda cada una de las nueve recreaciones perfectamente señalizada en el texto, sí se corresponde con la intención original de María de Salazar. La división de los diálogos en varias jornadas, a través de las cuales se remarca el transcurso del tiempo, era habitual en el diálogo humanístico, para crear así la ilusión de un proceso dialéctico (Rallo Gruss, 1996: 14-15).

La primera parte se subdivide en dos partes: la primera recreación es meramente metatextual, mientras que la segunda recreación constituye la autobiografía de la escritora. La segunda parte, abarcada por la tercera, cuarta, quinta y séptima recreación, se estructura de la siguiente forma: la tercera recreación está planteada como una introducción a esta segunda parte; la cuarta y quinta recreación forman una unidad, señalizada por la coincidencia en el título, en la que se hace una lectura de la Biblia aplicada al Carmelo; y, por último, la sexta y la séptima recreación suponen también una unidad, en la que se despliega toda una simbología asociada a la orden, pero que queda interrumpida momentáneamente por un tratado sobre la oración que aparece en la recreación séptima. En la tercera parte, se sigue el orden habitual de las biografías, con varias inserciones de la obra de Teresa de Jesús. Se puede decir que la cuarta parte ya había comenzado en la octava recreación, pero oficialmente toma cuerpo en la novena recreación.

El diálogo se sitúa en un jardín conventual, para Manero Sorolla (1992a) descrito con todos los tópicos del *locus amoenus*, al que se añaden los propios del espacio religioso donde se sitúa (508). Sin embargo, atendiendo a la lectura del texto, el diálogo se sitúa en otoño: “El tiempo no era para buscar al frescura y campos, que en la primavera suele ser deleitoso, empero a la plática que tenían ayudaba la soledad y ruido del viento” (María de San José, 1966:157). Es cierto que esta ambientación corresponde al mes de octubre, mes en que Teresa de Jesús falleció, pero, desde mi punto de vista, resulta ciertamente novedosa frente a una concepción del paisaje cerrada y casi siempre primaveral.

Esta decisión no responde solamente a gustos estéticos, sino que, a efectos de verosimilitud, es el único espacio en el que puede situarse un coloquio conventual (Manero Sorolla, 1992a: 508), en aquellos huecos de tiempo libres de las obligaciones y rezos propios de la Regla carmelita. El diálogo siempre se sitúa en un espacio y tiempo que invita al intercambio verbal (Rallo Gruss, 1996: 14). La recreación, una destacada

innovación que introdujo Teresa de Jesús en la regla primitiva, consistía en dos periodos de tiempo —una hora después de la comida y después de la cena— en el cual se procuraba tener una charla distendida entre todas las hermanas del convento (Moriones, 2012: 46). María de Salazar explica así la importancia que tendrían las recreaciones dentro de la vida carmelita:

Nuestra Madre Ángela tuvo en querer que, después de comer y colación, se juntasen con sus labores a alegrarse en el Señor, con otros muchos, que ya se sabe que es necesario aliviar el espíritu del ayuno, oración y continuo silencio (María de San José, 1966: 163).

No en vano, se explica el motivo que se ha tomado para escoger el título: “Pues no iba fuera de propósito, por ir mezclado con diversas cosas bien semejantes a los entretenimientos de las hermanas, los cuales, compuestos de muchas materias, sacan un fin, que es alabanzas a Dios” (167). En el diálogo intervienen cinco interlocutoras: Gracia, que entendemos que es la propia autora, Justa, Atanasia, Josefa y Dorotea. Parece ser que detrás de estos tres últimos nombres están las hermanas Mariana de los Santos, Inés de San Elíseo y Blanca de Jesús, que vinieron desde Sevilla a Lisboa para la fundación del convento de San Alberto con María de Salazar (Manero Sorolla, 1992a: 509).

Los personajes quedan bastante bien definidos, más por sus palabras y por las opiniones de los restantes interlocutores que por las descripciones objetivas de la tercera persona del texto, que son bien escasas. Gracia es señalada en el marco del diálogo como “la que más moza parecía” (María de San José, 1966: 157), y es la que lleva la voz principal. Era habitual en el diálogo humanístico que el personaje principal fuera un reflejo del propio autor (Rallo Gruss, 1996: 15). La hermana Justa parece ser el contrapunto de Gracia, o su “opponente, a la vez que alter ego”, en palabras Manero Sorolla (1992a: 509). Según Gracia: “Pues es tu nombre Justicia, para dar a cada cosa lo que es suyo” (María de San José, 1966: 160). Para Weber (2002), el sobrenombre de Gracia apunta a tres significados verosímiles: al don divino; al sentido del humor; o como un juego de palabras que alude al nombre de Jerónimo Gracián. El sobrenombre de Justa puede hacer referencia tanto a la justicia, como hemos señalado antes, o a la estrechez de miras (18-19, 18 n. 25), acomodándose más la segunda acepción al carácter del personaje. Podemos ver un buen ejemplo de esto en la cuarta recreación: “Un poco se escandalizó Justa, como es costumbre de mujeres que poco saben” (María de San José, 1966: 216). Anastasia, que aparece a partir de la tercera recreación para continuar durante todo el resto de la obra, representa la sabiduría. Era necesaria para acometer todo el resto del

diálogo: así el texto tenía más variedad y no se echaba en Gracia, el alter-ego de la escritora, todo el peso de la cultura y conocimiento. Es descrita como “venerable” (196) y se declara en el texto que “como maestra la tenían” (234). Josefa y Dorotea sólo aparecen durante la primera recreación. Son descritas en conjunto, sin valores diferenciadores significativos²⁸⁷. Se dice de los personajes que “en negocio de recreación ellas tienen buen voto” (165). Siguiendo las prácticas del diálogo humanístico (Ferrerías, 2006: 133), las diferentes interlocutoras mantienen entre sí una relación de amistad que permite superar todas las barreras sociales y culturales que pudiera haber. Además, hemos de tener en cuenta que en la Orden se buscaba una relación equitativa entre todas las hermanas.

Otros personajes fundamentales en el texto, además de las interlocutoras, son la “madre Ángela”, refiriéndose con este sobrenombre a Teresa de Jesús, y el “padre Eliseo”, en este caso refiriéndose al padre Jerónimo Gracián. Los sobrenombres no fueron realmente escogidos por la propia autora, sino que ya estaban presentes en las cartas que Teresa de Jesús y Jerónimo Gracián se escribían²⁸⁸. En el primer caso, María de Salazar lo hace evidente: “Teresa de Jesús, de quien dos hijas suyas [...] hablaban de ella debajo del nombre de Angela” (María de San José, 1966: 157), y, en el segundo caso, se deduce del contexto de la obra, ya que Gracián era el principal confesor y amigo de María de San José. También las interlocutoras aluden a tres hermanas del convento, con los nombres de Inocencia, Cándida y Basiana, que probablemente también hicieran alusión a personas reales.

4. 1. 3. 2. Metatextualidad. La mujer como escritora

A lo largo de toda la obra, María de San José defiende el derecho de la mujer a escribir. Tampoco quiero calificar como feminista la defensa de la mujer que hace María de Salazar en las *Recreaciones* porque estaría cometiendo un anacronismo, pero sí es cierto que sus argumentos a favor de la mujer escritora debían molestar al sector más retrógrado de la Orden. La crítica de las restricciones a la escritura de las religiosas las hace desde lo que Weber (2002) ha calificado como “subversive irony” (20). Veamos superficialmente cómo se definía la ironía en la retórica de la época. Para Martín Jiménez (1997), en relación con el Brocense: “la ironía es el cambio de significado de algo a su opuesto,

²⁸⁷Tanto es así, que Serrano y Sanz (1905) describe las *Recreaciones* como “varios diálogos entre Justa, Gracia y Atanasia” (343).

²⁸⁸“Cuando nos escribíamos la madre Teresa y yo, por manera de cifra mudábamos los nombres” (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966: 265).

puesto que se quiere dar a entender lo contrario de los que se dice" (101). Herrera (2001) no habla tanto de un significado contrario, como de un significado diferente al que se está exponiendo: "nombrada así de los griegos porque no significa lo que dize; pero sólo el mismo dicho está sin la sinificación que se le deve" (855).

Efectivamente: tras la apariencia de buen humor y resignación, hay un fondo bastante serio de auto-defensa y protesta ante la situación de la religiosa dentro de un sistema dominado por los superiores eclesiásticos. Analicemos cómo utiliza el recurso retórico de la ironía en este párrafo de la primera recreación:

Sería muy gran yerro escribir ni meterse las mujeres en la Escritura, ni en cosas de letras, digo las que no saben más que mujeres, porque muchas ha habido que se han igualado y aun aventajado a muchos varones; pero dejemos esto, ¿qué mal es que escriban las mujeres cosas caseras? (María de San José, 1966: 160-161).

Empieza haciendo una afirmación adaptada al pensamiento más arraigado en la Contrarreforma, es decir, el que señala que las mujeres no deben dedicarse a la escritura, para, a continuación, rebatirlo con dos argumentos. El primero es que, excepcionalmente, ha habido mujeres que sí han alcanzado (o incluso superado) a muchos escritores. En el fondo, se está sugiriendo que las mujeres no llegarían normalmente al nivel intelectual de los varones no por falta de capacidad, sino por restricciones en la educación.

Si el primer argumento está dedicado a aquellas que por circunstancias especiales han accedido al mismo nivel cultural que los hombres, el segundo está orientado a la gran porción de mujeres, con escasa cultura. Aun siendo la mayoría de las mujeres intelectualmente inferiores, tendrían derecho a escribir porque son poseedoras de unos conocimientos propios de los que carecen los varones. Durante el resto de la primera recreación, dejará en suspenso el primer argumento, porque resulta peligroso ahondar en él, y acometerá el segundo con el razonamiento de que es necesaria la transmisión de saberes entre madres e hijas espirituales (161).

Las réplicas de Justa no sirven sólo como un recurso retórico propio del diálogo, sino que se utilizan también para enfrentarse de antemano a las críticas que pueda recibir María de Salazar de parte de otros lectores del texto. En la segunda recreación, cuando Gracia afirma que muchos religiosos deberían usar "la traza y maña que aquella santa usaba" (171) para atraer a las almas, Justa le replica que no debe "enseñar a los otros cómo han de llegar almas a Dios" (171). Esto le sirve para introducir a María de Salazar el argumento de que, si bien es cierto que, como mujer, no puede acceder a las funciones

sacerdotales, como religiosa —más todavía en su caso, siendo maestra de novicias y priora— sí es su función llevar almas hacia Dios. Aquí se pone el acento más en un saber de la experiencia que en una visión demasiado rígida y doctrinal de la religión (171-172). María de Salazar estaba convencida de que la mujer jugaba un importante papel dentro de la Iglesia, no como simple subsidiaria de la élite masculina (Weber, 2002: 24).

Además, no sólo sale en defensa de la escritura sobre materias teológicas y culturales por parte de las religiosas, sino que la hace práctica en la misma composición de las *Recreaciones*. Podemos pensar a primera vista que, dado el ingente número de textos realizados por religiosas, estaba bien vista la escritura por parte de las mujeres. Sin embargo, como hemos estudiado anteriormente, la mayoría de ellas se movían solamente dentro de la esfera de la autorreferencia y de la epístola, limitándose a lo que podíamos llamar un ámbito de actuación femenino que se podría definir básicamente como privado. Pocas de ellas se atrevían a explorar territorios claramente señalados como masculinos, como es el conocimiento en diversos campos culturales, y si lo hacían era con mucha cautela. María de San José fue una de las pocas que se sale del esquema seguido por la mayoría de las monjas. Ello se debe, principalmente, a dos motivos: primero, el hecho de haber sido educada para manejar el discurso de la élite y su conciencia de pertenecer a una clase “superior” en la escala social (Schlau, 1993: 283); y segundo, la colaboración y amistad con Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Probablemente, si la obra hubiera sido encargada por otro confesor, María de Salazar no se hubiera atrevido a soslayar el mandato de escribir su propia “vida espiritual”. Para Weber (2002), se produce una auténtica parodia del género de la “vida por mandato”, con humor e ironía (18). Esta ironía y libertad de escritura no hubiera sido posible de haber sido pensada la obra para un público más amplio o más cauteloso (1996: 258-259). Es posible, asimismo, que la orden dada por Gracián hubiese partido, en realidad, de un deseo de la propia escritora, o de una táctica conjunta para enfrentarse a las imposiciones del P. Doria. Según la estudiosa, la estructura de la obra en recreaciones toma su base en la necesidad de recalcar la utilidad de un tiempo de descanso para las religiosas, que el P. Doria quería eliminar (2001: 16).

Eso no podemos saberlo, pero me parece que ya queda suficientemente demostrado que la obra no se limita a un simple cumplimiento de un mandato, sino que es muy probable que María de Salazar disfrutase con la escritura de las *Recreaciones*, a pesar de la velada protesta con la que encabeza la obra, más retórica que real: “Yo estoy

muy afligida desde que esto me mandó” (María de San José, 1966: 158). Con humor, al comienzo de la cuarta recreación y en boca de Justa, dice: “No era bien escribir, mas tú, hermana, que presumes de bachillera y te tenemos por tal, bien podrás” (203).

Algo muy llamativo del texto es la intención de publicación de la escritora. Me baso en dos citas del manuscrito (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508):

Aquí se ha de poner una pintura de un círculo redondo y dentro un triángulo con los nombres de los santos de la Orden, mártires, vírgenes y confesores, en cada punta como aque dice los capitanes, y debajo de los pies, mundo, carne y demonio. Otro círculo redondo hay en medio, del triángulo donde ha de estar nuestra Señora dando a Elías a comer llamas de fuego como su padre lo vio en la visión (Fol 34r).

Un poco más adelante, se completa el dibujo de la siguiente manera:

Esto parece ser otra indicación para la representación gráfica del texto: "Catálogo del capitán y soldados que se ha de poner en las tres puntas del escuadrón que está dicho en las hojas 34" (fol. 41v).

Remite, como vemos, al fol. 34r. A continuación, aparecen tres columnas de nombres de santos:

En la primera, aparecen los siguientes: Capitán Elías, Eliseo, Jonás, Miqueas, Recab, Abias, Mamoenio, Juan Bautista, Silias, Marcial, Otro S. Fronto, Vicinino, Enoch Diamantin, Ignacio, Elenoproto, Jacinto, Fructuoso, Serapio, Macario, Isodiro, Pacomio. En la segunda columna: Pantecio, Onofrio, Donato, Paulo, Estefano, Aureliano, Casiano, Cesarop, Evagrio, Anlogio, Dionisio, Espiridón, Adolio, Cocimas, Hilario, Basilio, Enticio, Gregorio Emisemo, Entropio, Equicio, Heráclides. Tercera columna: Cio Alejandrino, Jecu Damaceno, Jecu patriarca de Jerusalén, Cirilo patriarca de jerusalén, Caprisio, Félix, Simpliciano, Timoteo, Simeón Antiqueno Amarom, Juan Casiano, Anastasio, Dionisio Ferando, S. Bertoldo, Ángelo, Simón Stock, S. Alberto, Andrés Ferulano, Pedro Tomás, Teodorico, Avertano, el glorioso Crisóstomo, el papa Benedicto. (Fol. 41v).

Volviendo a la primera recreación, otro aspecto fundamental es cómo la autora desglosa el procedimiento de escritura de una obra literaria. Esto se ajusta a la configuración humanística de los diálogos. Al diálogo en sí mismo siempre le antecedió la *praeparatio*, que podía consistir o en un prólogo propiamente dicho o en un coloquio previo al tema del diálogo, en el que se presentaban las circunstancias de la ficción (Rallo Gruss, 1996: 13). En este caso, la *praeparatio* está compuesta de dos partes: el prólogo y la primera recreación. En el prólogo, como vimos anteriormente, se hacían unas justificaciones previas a la escritura del diálogo y se descomponía en cinco partes la estructura de la obra. En esta primera recreación, María de Salazar expone la tarea de mandato; luego, la táctica para sortearlo, las partes que contendrá y, finalmente, la elección del título (María de San José, 1966: 157-167). Es destacable que, en este proceso,

intervengan varias interlocutoras, y que la decisión no recaiga únicamente en Gracia. Además de servir como un recurso retórico de humildad, también tiene su utilidad tanto para poner de relieve la importancia de un tiempo de descanso como para resaltar la capacidad intelectual y espiritual de la mujer, frente a visiones retrógradas como las del P. Doria, que, al menospreciar el potencial mental de las religiosas, temían que una excesiva libertad diera lugar a desmanes.

A partir de ese punto, la obra se va tejiendo oralmente no sólo por la hermana Gracia, sino también con la colaboración del resto de las interlocutoras, que se educan sin necesitar continuamente del magisterio masculino (Weber, 2002: 20). Estaríamos ante una especie de escuela o universidad femenina, en la que las religiosas son depositarias de un saber místico que, además de no corresponder únicamente a los hombres religiosos, muchas veces es desconocido por la dirección masculina. Jung (2011) también habla de la necesidad de María de San José de "registrar la historia de la propia orden desde una perspectiva femenina" (192). En la séptima recreación, en boca de Atanasia, se dice que es "temeridad y atrevimiento, habiendo tantos libros de oración escritos por tan doctos y santos varones, buscar reglas de mujer" (María de San José, 1966: 239). A lo que responde Justa:

A lo que dices que hay libros escritos ya lo sé, y en las cosas esenciales y de importancia no es bien salgamos de ellos; mas tengo una opinión, que en cosillas menudas y accidentales, a que por ventura por la flaca e imperfecta naturaleza de las mujeres somos sujetas, no atinan los hombres (239).

Se considera deudora no sólo de Teresa de Jesús, sino de todas las monjas que escribieron sobre su vida y los efectos experimentados durante sus encuentros divinos. En su lista, incluye, en boca de Justa, incluye a "Santa Catalina de Siena [...], Santa Isabel, Santa Brígida, y Ángela de Foligno" (192), a la que añade más adelante, esta vez a través de Gracia, "nuestra Santa Madre de sí misma escribe" (192). Es curioso que, en este pasaje, se cite solamente a santas, pudiéndose haber incluido, por ejemplo, a San Agustín, al que sí cita en un pasaje anterior (186). Establece aquí, de manera sutil, un linaje de mujeres místicas y escritoras. En palabras de Schlau (1993): "recognizes a lineage of courageous, virtuous, and intellectual women to whom she and her religious sisters are connected" (282-283).

De nuevo vuelve aquí a utilizar la ironía: "Debe ser cosa muy natural en las mujeres el hablar mucho; creo que nace de que, como sabemos poco, habemos menester muchas

palabras para darnos a entender” (María de San José, 1966: 226). Es destacable que, en la octava recreación, antes de comenzar con Teresa de Jesús, otra escritora como ella, María de Salazar defiende la escritura de las mujeres. Esto es una forma tanto de defensa de sí misma como de la figura de su maestra, que estaba empezando a ser tergiversada por algunas personas tras su muerte. Justa dice: “No sé si sería mejor dejarlo, que es grande atrevimiento y cosa prohibida para mujeres ponerte a explicar la Escritura ni tratar de ella” (255). Como respuesta, Gracia dice que es “enemiga de extremos” (255). A continuación, matiza lo que ella entiende por extremos:

Por extremo tengo, hermana, el que comúnmente usan los hombres para con las pobres mujeres, que en viéndolas tratar de Dios se escandalizan y traen atemorizadas; y por extremo tengo en ellas que son algunas demasiado de bachilleras y atrevidas, metiéndose en lo que no saben (255).

Más adelante, basándose en los Evangelios²⁸⁹, da algunos ejemplos bíblicos del papel de predicación que dio Jesús a las dos Marías y a Magdalena (256), pero con ciertos límites. La conclusión final viene a ser la siguiente: “Aunque se nos dé licencia para tratar las grandezas de Dios y ayudar a nuestros hermanos, no [se nos da] para escudriñar los misterios” (256). Sí, ciertamente, María de Salazar es valiente, pero no deja de ser una fiel hija de su tiempo. No es conveniente hacer una lectura anacrónica de esta escritora.

4. 1. 3. 3. Vida espiritual

En la segunda recreación, narra su vida en dos partes: el mundo exterior, antes de entrar al convento (167-176), y el mundo interior (176-194). Sigue un esquema muy diferente al de Teresa de Jesús y el resto de las autoras. Según se plantea en la primera recreación, en palabras de Justa, para llevar a cabo la obediencia de escribir “una memoria de mi vida” (158), se puede actuar de la siguiente forma: “Pues el llamarte Dios y traerte a la religión fue por medio de [...] Ángela, comienza por ella y di las cosas que le viste desde que la comenzaste a conocer” (159). Su vida sólo tiene sentido a partir del momento en que empieza a dirimirse su vocación religiosa. Su narración no comienza en su infancia o adolescencia, sino que parte desde el momento en que conoció a Teresa de Jesús. Hace subsidiaria su vida a la existencia y conocimiento de Teresa de Ávila, con la doble intención de mantener una retórica de la humildad y de reivindicar la Orden a la que pertenece.

²⁸⁹Jn 4, 7-42; 20, 17; Mt 28, 7-8. A no ser que indique lo contrario, cito a través de la *Biblia de Jerusalén* (1975).

Después del primer encuentro con Teresa de Jesús, pasa a narrar las diversas tentaciones que sufrió antes de decidirse a ser religiosa, con una visión muy arraigada de que el encuentro con la santa carmelita se produjo por la Providencia divina (169-170). Sentía que la misión de su vida, que para ella era su tarea como fundadora y depositaria del legado de Teresa de Jesús, había sido planeada desde un principio:

Y los [bienes] que he alcanzado no negaré que fueron por aquella angélica Madre, porque en este tiempo que dije, me llamó el Señor con particulares favores y amor a la soledad y ejercicios de oración, donde Su Majestad me comunicaba algunos sentimientos en la oración y cosas particulares que entonces no entendía (169).

Coincide con las otras escritoras del Carmelo en las diversas fórmulas de auto-humillación: “¿i vida, que es todo oscuridad cuanto es de mi parte” (168) y habla al principio de sus “pecados, que son innumerables” (177). No obstante, a través del personaje de Justa, da a entender que las acusaciones que le hicieron son falsas: “Ni habrás robado la hacienda al prójimo, ni muerto hombres, ni hecho otros males que hay” (178). Aunque más adelante matice todas estas afirmaciones, señalando que, como religiosa, debía haber llevado hasta la perfección el cumplimiento de los Mandamientos (178-179), la clave, como siempre, está en lo que no se dice. Esos “otros males” a los que alude Justa intuimos que se refiere a las relaciones ilícitas, de las que ya María de San José había sido acusada. Su defensa se hará explícita en unos párrafos posteriores. Justa afirma que “no has sido tentada de carne, ni tentaciones de fe ni blasfemia” (184), a lo que Gracia replica que “no he sido tentada con semejantes tentaciones por la bondad del Señor” (185), volviendo a repetirlo: “Aquel piadosísimo Señor reparó esta parte flaca, no permitiendo que por aquí me tentase el demonio, digo con sensualidad” (185). Vuelve a insistir en la misma idea en boca de Justa: “¿De manera [...] que ya que no has sido tentada, mas ha sido perseguida?” (187). Con esta reiteración, quiere dar a entender que, aunque use fórmulas de auto-humillación, no ha sido culpable de ninguno de los delitos que ha imputado. A partir de este momento, narra las persecuciones de las que había sido objeto (186-189).

Por tanto, más que ante una confesión efectiva de sus pecados, nos encontramos con una auto-defensa de la propia escritora. Para Pascua Sánchez (2000-2001), la escritura se convierte para muchas religiosas en “una herramienta de construcción de la memoria y de auto-representación de la experiencia, y por ello, instrumento eficaz de denuncia y de reinterpretación.” (313). María de Salazar utiliza la literatura como un escudo para la posterioridad, como veremos ahora a propósito de la novena recreación.

Tras la interrupción del diálogo que se produce en la octava recreación, Justa solicita más información sobre la fundación de Sevilla y Atanasia una relación de los conventos de religiosos que fundó Teresa de Ávila (María de San José, 1966: 309-310). Sin embargo, en la novena recreación, sólo veremos cómo se logra fundar en Sevilla y todas las penurias pasadas allí (310-350). Como ya indicamos antes, la narración queda sospechosamente interrumpida cuando va a comenzar a hablar de la fundación de Lisboa (350). Todas las otras interlocutoras desaparecen durante un tiempo, convirtiéndose, de esta forma, el texto en un monólogo (310-350). No imita servilmente a las *Fundaciones* de Teresa de Jesús, aunque a veces la cite²⁹⁰, sino que adopta su propio punto de vista, bastante más pesimista que el de Teresa de Ávila. Sin embargo, el espacio que parece en principio dedicado a la fundación de Sevilla, termina convirtiéndose en una apología de sí misma ante los diversos problemas que tuvo con el P. Garcíálvarez.

4. 1. 3. 4. Simbología carmelitana

Todas las preocupaciones de María de Salazar sobre la pertinencia de que una mujer hiciera ostentación de cultura e insertara citas bíblicas, pienso que estaban escritas, fundamentalmente, pensando en esta parte, que debía haberles parecido muy atrevida a los primeros lectores de las *Recreaciones*. Como he dicho anteriormente, que una mujer se erigiera en poseedora de conocimientos considerados como pertenecientes al ámbito masculino, era sin duda una acción muy arriesgada. La escritora empieza por un rastreo en la Biblia de todas las posibles alusiones al Carmelo Descalzo y luego establece un complejo catálogo de las propiedades ocultas de las piedras preciosas, las flores y los animales. El propósito de esta parte es “ir diciendo de las cosas espirituales de este monte” (227), refiriéndose con esta afirmación al Monte Carmelo, y por extensión, a la orden carmelita.

María de San José —sin considerar la presencia de la Biblia— sólo nombra como fuente de inspiración la historia del Carmen Descalzo escrita por Jerónimo Gracián (202). Dicha obra está, por el momento, desaparecida y se titulaba *Flores Carmeli*, a la que el propio autor hace referencia en las *Peregrinaciones de Anastasio* (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1966: 166). También habla de un poema dedicado a este tema (María de San José, 1966: 202), que sí se conserva, titulado "Historia de la Orden en octavas" (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 488-505). La desaparición de la historia

²⁹⁰Entre paréntesis, indico el tomo y números de página. Me baso en Teresa de Jesús (1915-1924). *Relaciones* (t. II, 67-71); *Fundaciones* (t.V, 47-58, 65-70, 93-100, 107-114); *Cartas* (t.VIII, 283).

escrita por Gracián, muy dado también al simbolismo²⁹¹, nos impide saber hasta qué punto María de Salazar la utilizó.

En cuanto a las citas bíblicas, aparecen con profusión en la cuarta, quinta y sexta recreación²⁹². Se complementan con alusiones a la Regla Carmelitana y a diversas bulas papales. Si repasamos las posibles lecturas que había en un convento, no creemos que muchas monjas tuvieran acceso a la Biblia completa. Se desconoce exactamente dónde pudo María de Salazar consultar una Biblia. Manero Sorolla (1995) apunta a que, probablemente, o bien la hubiera podido leer durante su estancia en el palacio de Luisa de la Cerda²⁹³ o que pudiera revisarla a través de su confesor, Jerónimo Gracián, de mentalidad relativamente abierta. La edición que probablemente usó fue la *Vulgata* latina de Gutenberg. Sus conocimientos del latín la capacitaban para acceder al texto completo de la Biblia, algo que, normalmente, el resto de las religiosas no podían consultar (53-54). Tampoco pienso que la mayoría de las religiosas conocieran las propiedades de las piedras preciosas o la simbología asociada a plantas y animales. Es cierto que Teresa de Jesús recomendaba remedios naturales para determinadas dolencias, pero no se extiende en esa alegoría tipificada con tanta extensión como la que muestra María de Salazar. Hay obras, como las de Francisco de Osuna o fray Luis de Granada, que sí llegaron a aplicar la simbología de los elementos naturales al mundo divino, pero normalmente de forma aislada. Una notable excepción la constituye, por supuesto, *La introducción al símbolo de la fe* de fray Luis de Granada. De todos modos, pienso que, para esta parte, más bien contó con su memoria prodigiosa para rescatar los numerosos datos leídos durante su adolescencia y juventud en el palacio de Luisa de la Cerda.

La tercera, cuarta y quinta recreación se estructuran en torno a la heráldica del Carmelo, en la que cobra un papel fundamental la Virgen María, como cúspide de la Orden y centro de la creación (Arenal y Schlau, 2010: 40). Todo este despliegue simbólico se cimenta en la inserción de numerosas citas bíblicas. Weber (2002) opina que el interés de María de Salazar por introducir el Antiguo Testamento se corresponde con el deseo de combatir las críticas contra los orígenes judeoconversos de Teresa de Jesús y,

²⁹¹Vid. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1966: 30).

²⁹²Aparecen citas de Pr 6, 6; 8, 23; Is. 2,3; 9, 15-17; 16, 10; 32; 33, 9; 35,1-2; 41, 18-19; 50, 6-7; Sal 1, 3; 32, 12; 67, 16; 71, 16; 76, 20; 127, 3; Ct 3, 7; 4, 4; Nm 1 ss.; Ef 6, 11-17; Ecclo 48, 1; Jr 2, 7; 4, 24-26; Am 1,2; Na 1, 4; Mt 10, 16; 13, 44; 17.19; Miq 7, 14; Dt 8, 7; Jb 8, 16-17; Ap 5, 8; 22, 1; Jo 4, 10; Rm 1, 20; Lc 11, 1-4.

²⁹³ Hay que recordar que, a las mujeres criadas en un ambiente aristocrático, se les enseñaba, al menos, a leer y a escribir; muchas de ellas tenían, incluso, profesores particulares (Vigil, 1986: 49-50).

posiblemente, de ella misma. La Orden Carmelita Descalza sería, por tanto, depositaria de la tradición hebrea (19-20, 20 n.28). Sin rechazar completamente esta afirmación, mi punto de vista es diferente. Creo que María de San José quiere poner de manifiesto que la Reforma dentro de la Orden Carmelita no ha sido fruto del capricho o de la soberbia de su fundadora, sino que ya estaba previsto en el plan divino.

Si ya el cristianismo hacía un ejercicio de exégesis de la tradición bíblica hebrea al interpretar todo el Antiguo Testamento como una anunciación de la llegada del Mesías, Jesucristo, también cada Orden religiosa, en determinadas ocasiones, utiliza como instrumento historiográfico la Biblia, en un ejercicio no carente de propaganda. Como afirma Varo Zafra (2007a), “la tipología cristiana convertirá la historia en el eje central de su desarrollo exegético” (284). En el ámbito de la historia española, este fenómeno se aplicará sobre todo al ámbito de la historiografía sobre Hispanoamérica. Zaballa Beascochea (1992) define el providencialismo español, en el ámbito de Hispanoamérica, como la creencia por parte de los conquistadores de que la invasión de Hispanoamérica tiene un origen divino y no económico:

Dios habría elegido especialmente al pueblo español, y muy concretamente a sus monarcas y a los legados suyos en el gobierno de las Américas, para llevar a cabo una misión especial en orden a la propagación del Reino de Cristo en el mundo (289).

Mills (2015) se centrará, en su artículo, en el providencialismo desde el punto de vista de la orden de San Agustín, aplicado a la provincia de Perú. Lo que a nosotros nos interesa es la definición que hace el estudioso tan interesante sobre la relectura de la Biblia y de otros textos:

Lectores y oyentes en el mundo español de la temprana modernidad, como sus antecedentes, fueron llamados a reflexionar sobre un conjunto de principios intemporales, consuelos y normas establecidas desde hacía mucho tiempo en las Escrituras, los Hechos de los Apóstoles, las vidas de santos y la profecía cristiana (183).

No solamente el providencialismo estaba presente en la historia del continente americano, sino que también se seguirá aplicando para justificar también, por ejemplo, la larga serie de proyectos expansionistas del imperio de los Austrias (García Hernán, 2014: 114-115). Por este motivo, no nos parece tan descabellado pensar que esta relectura particular de María de San José le sirva para su propósito propagandístico. En la quinta recreación, en una de las citas, parece haber una alusión a la separación entre Calzados y Descalzos. Se dice así, a través de Atanasia: “Claro está [...], y aun cumplidas todas las amenazas hechas

a nuestro monte: quitóse el gozo y la alegría verdadero cuando los religiosos buscaron su consuelo en la tierra” (María de San José, 1966: 221). Este sería el momento de la decadencia del Carmelo Calzado o de la Antigua Observancia, a partir del cual nació la nueva orden reformada. Todos los pasajes bíblicos referidos al Monte Carmelo se interpretan como alusiones a esta Orden, siendo el nacimiento de la nueva Orden la restauración del antiguo espíritu del Carmelo:

No es tiempo sino para llorar, considerando tal caída, aunque se alienta el corazón en llegar ya adonde, con otra profecía de Isaías, nuestro Carmelo se ha de levantar. Y para que veáis, hermanas, claramente, que no acaso, sino con mucho acuerdo de nuestro Dios fue por mujeres restaurada esta pérdida (222).

Según el pensamiento de María de Salazar, ya estaba previsto que fuera en el Carmelo español donde se iniciase la reforma de Teresa de Jesús. Se habría iniciado un trasplante metafórico del Carmelo, situado en Jerusalén, a España: “En medio de esta dichosa y preservada provincia de España, está puesto nuestro Carmelo” (225). Aprovecha la ocasión para hacer un alegato de su propia orden:

No piense nadie que nos jactamos de ser descalzas ni vestir jerga, pues ni esto ni todo lo demás que podemos hacer nos es suficiente sin la verdadera imitación de nuestro Señor Jesucristo para alcanzar el premio de los justos (228).

Tampoco faltan, en la cuarta recreación, alusiones al mundo pagano (215-218). Las referencias a la mitología grecolatina las hace siempre desde esa visión providencialista que caracteriza a la literatura cristiana de la época, y, evidentemente, protegiéndose ante cualquier posible crítica futura: “Erraban en adorar muchos dioses, que atinaban y rastraaban [sic] a que debía de ser alguna deidad; y conforme a esto le hacían servicios y ofrecían sacrificios justos y de honor, aunque otros eran horrendos.” (216-217). No cita exactamente la fuente en que se basa (216), pero es fácilmente identificable con la *Philosophia secreta*, de Juan Pérez de Moya²⁹⁴. La *Philosophia secreta* parte del siguiente pensamiento, muy similar al anterior de María de San José: “así nuestra ánima, que con un instinto natural se siente criada divinamente, hacia esta divinidad se vuelve y desea y adora; por lo cual ninguna gente hubo ni hay que no creyese haber quien mereciese ser temido, adorado y servido, a quien llamaron Dios” (Pérez de

²⁹⁴Publicado originalmente en 1585. Es extraño que, en esta fecha, la escritora pudiera consultar el libro. Tal vez otra persona le comunicara el contenido del libro (¿su confesor, quizá?) o pudiera acceder a más obras de la que pensamos. No podemos dejar de tener en cuenta que la obra es, en gran parte, una traducción de los quince libros de la *Genealogía de los dioses* de Bocaccio (Gallardo, 2005: 91). Sea como sea, la similitud de las citas de las *Recreaciones* con la *Philosophia secreta* es innegable.

Moya, 1995: 71). María de Salazar cita las siguientes diosas de la mitología grecolatina:

A la diosa Vericintia, que ellos llamaban madre de los dioses, estaban dedicados los sacerdotes galos, y éstos andaban con vestiduras blancas. A la diosa Vesta estaban consagradas las vírgenes vestales, de suerte que de sacerdotes y sacerdotisas tenían poblados sus templos (María de San José, 1966: 216).

De Vesta, Pérez de Moya (1995) afirmaba: "le hicieron templo, en donde pusieron ciertas vírgenes para que la sirviesen, que de su nombre se llamaron Vestales, como monjas que perpetuamente conservasen el fuego" (354). Y de Verecithia: "así la llamó San Agustín; significa señora de los montes, por cuanto ésta la tenían por madre de los dioses" (356). Sin embargo, no hace ninguna mención a sacerdotes vestidos de blanco. Sí manifestaba, en relación con Verecithia, que "hubo un templo dedicado a la tierra" (359). Justa (María de San José, 1966: 216-217) es, en este pasaje, como siempre, la que sostiene el punto de vista contrario a Gracia y Atanasia, representando así las posibles críticas que le podrían venir a María de San José por meterse de lleno en el mundo pagano. La escritora vuelve a repetir su defensa: "No pienses que es hacer agravio a las cosas santas decir la antigüedad de este agradable sacrificio a los ojos de Dios" (217).

A partir de la sexta recreación, se introduce una compleja simbología basada en los elementos naturales. El símbolo, según Le Goff (1969), "es un signo de contrato. Es la referencia a una unidad perdida, recuerda y llama una realidad superior oculta" (441). Es decir, funciona como un medio para afirmar que todo lo creado tiene un sentido divino. Las cosas remiten a signos y remiten a su vez a otras cosas, cohesionándose así toda la realidad (Rico, 2005: 43). El "lenguaje simbólico-alegórico" (Varo Zafra, 2007a: 409) relacionado con la naturaleza tiene su base en la exégesis bíblica, que supuso un proceso de transformación de la visión del mundo: "La mirada sobre sobre la naturaleza se enmarca, en consecuencia, dentro de esta concepción simbólica, convirtiendo el mundo físico en un alfabeto con el que Dios habla del orden del universo" (Varo Zafra, 2007a: 408).

Sin dejar de citar nunca a la Biblia, las referencias a ésta se hacen mucho menos frecuentes, lo que nos hace pensar que, necesariamente, tuvo que basarse también en otras fuentes de información. Todo parece indicar, como ahora demostraremos, que para la mayoría de los datos sobre las propiedades de los elementos naturales se ha basado en la *Silva de varia lección*, de Pedro Mexía. La autora pudo acceder a ella, o, al menos conocer

algunos de sus fragmentos, en el palacio de doña Luisa de la Cerda²⁹⁵.

Se empieza a partir del agua, a través de las citas bíblicas, en gran parte para servir transición entre la primera sección de esta cuarta parte, dedicada a la Biblia, y esta segunda sección, centrada los elementos naturales (María de San José, 1966: 226-228). También es cierto que, en la Biblia, siempre se ha asociado el agua con las piedras preciosas, ya que ambos elementos naturales simbolizan la sabiduría (Chevalier, 1986: 833). A la fuente se le concede la atribución de la vida eterna porque, según la tradición, bajo el Árbol de la vida nacen cuatro ríos cuyas aguas contienen el elixir de la inmortalidad (Bruce-Mitford, 1997: 42). Los cuatro ríos del Paraíso evocan la imagen del agua como una fuente de alimento espiritual (36). Fray Luis de Granada (1989) decía en la *Introducción al Símbolo de la Fe*: "¿qué diré de las aguas medicinales que brotan de la tierra para la cura de muchas enfermedades?" (230). Juan de la Cruz (2009) llamaba al agua "donde se da la noticia y sabiduría de Dios (que aquí llama agua pura) al entendimiento, limpia y desnuda de accidentes y fantasías" (663). Además de toda esta tradición en torno al agua, en el poema dedicado a la Orden Descalza de Jerónimo Gracián (1935) nos encontramos con unos versos que le han podido servir de inspiración:

De aquesta primera fuente los profetas
bebieron y sus versos entonaron,
para escribir las cosas más secretas
que del Mesías ellos alcanzaron:
De aquí nascieron siempre las secretas
Que del Mesías ellos alcanzaron
De aquí nacieron siempre las perfectas
Virtudes, y caudales ríos mamaron
De letras, santidad y profecías,
Y oración de la fuente, que es Elías (489)

Después del agua, analiza la simbología de las piedras preciosas (María de San José, 1966: 228-234). Tanto las piedras preciosas como las hierbas medicinales tendrían cierta importancia para el mundo cristiano: "no sólo en las yerbas, sino en las piedras preciosas, puso virtudes medicinales" (Fray Luis de Granada, 1989: 238)²⁹⁶. La

²⁹⁵ Recordemos que su estancia en casa de doña Luisa de la Cerda se mantuvo hasta 1570 aproximadamente y que el libro se publicó entre 1540 y 1551. También es cierto que era habitual, en las casas de determinados nobles, las reuniones culturales donde se discutían diversos temas, como expone Vigil (1986: 53); puede que llegase al conocimiento de esta obra de forma oral.

²⁹⁶ Como contraste, puede servir el siguiente pasaje de *Viaje de Turquía* (1980): "A los que creen en piedras, mirad cómo los castigan los lapidarios y alchimistas en las bolsas, haziéndoles dar por un diamante o esmeralda ocho mill escudos, y treinta mill, y a las vezes es falso; y que sea verdadero, maldita la virtud tiene, más de que costó tanto y no hay tal en esta tierra. Dadme uno que por piedras haya sido inmortal, o que estando malo haya por ellas escapado de un dolor de costado, o que por llebar piedras consigo entrando en la batalla no le hayan herido, o que por tener piedras no coma, o que las piedras les excusen

meditación sobre las piedras preciosas tiene dos partes: la primera, está dedicada a las virtudes de las piedras preciosas centradas en Dios (226-231), y la segunda a esas mismas virtudes, pero enfocadas en los creyentes (231-234). Recordemos, en cuanto que los símbolos remiten al ser humano, que se consideraba que toda la creación estaba dentro del hombre (Rico, 2005: 221). Luis de León (1977) lo enunciaba de la siguiente manera:

Pero aunque con sola aquesta humana naturaleza se haga la unión personal propriamente, en cierta manera también, en juntarse Dios con ella, es visto juntarse con todas las criaturas, por causa de ser el hombre como un medio entre lo spiritual y lo corporal, que contiene y abraça en sí lo uno y lo otro. Y por ser, como dixeron antiguamente, un menor mundo o mundo abreviado (179).

En la primera parte refiere las propiedades del oro, la margarita, la perla, la piedra imán, el carbunco, el jacinto, la turquesa, el diamante, el coral, la calcedonia, el jaspe, el topacio, el crisólito, el cristal, el zafiro, la esmeralda, la amatista, el heliotropio, la selenites, la pantaura, y la plata (María de San José, 1966: 228-230). En la segunda parte, repite las mismas piedras y propiedades de las piedras preciosas, con sus mismos componentes, exceptuando por la inclusión del rubí y la exclusión del oro, la margarita, la perla, la turquesa y la plata (231-233). Hemos hablado de una forma genérica de "piedras preciosas" (226), tal como aparece en el principio de la sexta recreación, pero en la lista se mezclan tanto piedras preciosas como metales preciosos y otros materiales igualmente valorados.

Podemos imaginar que este pensamiento es pagano, pero sabemos que el cristianismo no supuso, precisamente, la erradicación de las creencias que existían sobre las piedras preciosas. Era frecuente la utilización, con mejor o peor resultado, de las piedras en diversos soportes para la curación o protección de una persona (Bruce-Mitford, 1997: 41). La escritora se basa, sobre todo, en la famosa cita de San Pablo (Rom. 1, 20): "Por las cosas visibles se viene al conocimiento de las invisibles" (María de San José, 1966: 230). El hombre sería el que compendia el significado de todas las cosas, y el que da sentido al resto de la creación:

Si tantas son las virtudes y propiedades de las piedras, árboles, aves y animales y todas las demás criaturas, y éstas están todas juntas en el hombre, que tan alta y perfecta criatura será, y cuánto mostró el Señor que la amaba, pues cifró en él todas las gracias y virtudes de todas las criaturas (231).

de llegarse al fuego el invierno y buscar nieve y salitre el verano para beber frío, o que se excuse de ir al infierno, adonde estaba condenado, por tener piedras" (478).

La naturaleza es un libro, cargado de signaturas, que remite al mundo divino. Le Goff (1969) habla de un auténtico "bosque de símbolos" (345) que parte desde el pensamiento medieval y se despliega en numerosos lapidarios, florarios y bestiarios, catálogos de las propiedades ocultas que subyacen tras los diversos elementos naturales (345). Sin embargo, no debemos olvidar nunca que estamos hablando de *vestigia dei* — huellas de Dios— y no de *imago dei* —imagen de Dios—, característica que sólo le corresponde al ser humano (Varo Zafra, 2007b: 561-562), una diferencia esencial que se ubica desde la Edad Media para evita que la religión cristiana cayese en el panteísmo (Varo Zafra, 2007a: 410). Esta visión de la naturaleza sigue siendo bastante común en el Renacimiento. En Herrera (2001), por ejemplo, se expone de la siguiente forma:

Es la naturaleza istrumento de la divinidad; su propria definición es ser orden de las cosas divinas i una seguida continuación que obedece a la potencia i a las palabras i mandamientos de Dios i d'él toma las fuerças; i para dezir más brevemente, es ordinaria potestad de Dios (806).

En las *Recreaciones* (María de San José, 1966: 231), se crea una compleja relación entre la simbología de los elementos naturales y la alegoría del monte Carmelo, único lugar verdadero de encuentro con lo divino y metáfora del Paraíso, ya que la naturaleza descrita pertenece a este monte.

En la séptima recreación, tras un paréntesis dedicado a la vida de oración, continúa con el florario y con el bestiario. Pasa al siguiente sector, dedicado a las plantas, de forma explícita: "Ahora resta que veamos la diversidad de flores y árboles y provechosísimas plantas que hay en este santo monte" (249). Es decir, se está hablando de la naturaleza como signo de lo divino, pero no de todos los elementos naturales, sino sólo de aquellos que están en el Monte Carmelo, dándole valor, realmente, sólo a la orden carmelita. También es cierto que el Monte, en este caso, puede aludir al cristianismo en general, pero debemos recordar cómo, anteriormente, se han enunciado todas las virtudes del Carmelo. Junto con las plantas, también se recogen las propiedades de los animales, algunos con connotaciones negativas y otros con connotaciones positivas. Tanto las plantas como algunos animales ayudarían a vencer a aquellas alimañas perjudiciales para el ser humano. Cita a las siguientes plantas: azucena, rosa, violeta, palma, cedro, fresno, laurel, yedra, zarza, litamo, celedonia, salvia, agárico, epítimio²⁹⁷, mirra, bálsamo, incienso (María de

²⁹⁷En María de San José (1966: 250; 1979: 137) se traduce erróneamente "pitimio" (sic) del Ms. 3508 (fol. 62r) por "pitimini". Basándonos en Mexía (1989: 801), principal fuente de María de Salazar (vid. infra), pensamos que el término correcto es epítimo, que serviría para "purgar [...] la melancolía" (801).

San José, 1966: 250-252). Todas ellas sirven de curación contra las hierbas y bestias "de los vicios" (María de San José, 1966: 250). En cuanto a los animales, se citan a los ciervos, las arañas, las golondrinas, las águilas, los corderos, las tórtolas, los milanos, los cisnes, las palomas, las hormigas, las abejas, las culebras, las raposas, los elefantes, los cuervos, y los ánsares (María de San José, 1966: 250-252). La serpiente aparece en una vertiente ciertamente positiva (María de San José, 1966: 251), ya que, como veremos más adelante, incluso en el cristianismo, se utiliza a veces como signo de inteligencia y de la sanación del mal, por la teoría de que sólo podría curarse la enfermedad con la misma materia que lo causó. Por eso, junto a un cáliz, puede aparecer como símbolo de Juan Evangelista (Cirlot, 1969: 421-422).

María de San José se basa, para la simbología de los elementos naturales, principalmente en los capítulos XXXIX, XL y XLI de la II parte de la *Silva de varia lección* (Mexía, 1989: 799-820), que tratan sobre las propiedades ocultas de los diversos elementos naturales. Hay muchos casos de transposición cuasi literal del texto de Mexía a las *Recreaciones* de María de San José²⁹⁸, siempre adaptando su sentido original, meramente anecdótico, a un plano religioso. Un ejemplo sería el carbunco o carbunclo, como se conoce actualmente. Afirma que "el carbúncol alumbrá y resplandece en las tinieblas" (802) y María de San José (1966) repite que "el carbunco que resplandece y da luz en las tribulaciones" (229). Asimismo, también ha utilizado el capítulo IV de la tercera parte (Mexía, 1990: 32-39), sobre cómo se relacionan entre sí esos mismos elementos²⁹⁹.

²⁹⁸Cfr. imán (María de San José, 1966: 229, 231; Mexía, 1989: 801); carbunco o carbunclo (María de San José, 1966: 229, 231; Mexía, 1989: 802); jacinto (María de San José, 1966: 229, 231; Mexía, 1989: 802-803); turquesa (María de San José, 1966: 229; Mexía, 1989: 802-803); coral y calcedonia (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 808); jaspe (María de San José, 1966: 229, 232; Mexía, 1989: 802); topacio (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 814); crisólito (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 811-812); cristal (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 813); zafiro (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 813); esmeralda (María de San José, 1966: 229,232; Mexía, 1989: 814); amatista (María de San José, 1966: 229,232-233; Mexía, 1989: 815); heliotropio o heliotropo (María de San José, 1966: 229, 233; Mexía, 1989: 811); selenites, selenita o piedra lunar (María de San José, 1966: 229,233; Mexía, 1989: 810); pantaura o piedra pantera (María de San José, 1966: 230,233; Mexía, 1989, 810) y rubí (María de San José, 1966: 232; Mexía, 1989: 811).

²⁹⁹Cfr. palma, cedro, fresno, laurel, yedra (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 811); zarza (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 813); lítamo o dítamo (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 817); celedonia (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 818); salvia (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 808); agárico (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 801); mirra, bálsamo e incienso (María de San José, 1966: 250; Mexía, 1989: 807); ciervos, culebras y arañas (María de San José, 1966: 250-251; Mexía, 1989: 818; 1990: 34,36); raposa o zorro, águila, cuervo, tórtola, milano, ánsar o ganso (María de San José, 1966: 251; Mexía, 1989: 809-810; 1990:33-37); elefantes y corderos (María de San José, 1966: 251; Mexía, 1990: 35). En cuanto a la celidonia y la golondrina, además de la mencionada, encontramos la siguiente alusión en Luis de Granada (1989): "La virtud de la celidueña para curar los ojos nos enseña la golondrina, la cual, enseñada por su Criador, busca esta yerba para curar los ojos enfermos o ciegos de sus hijuelos" (300). La alusión parece proceder de Plinio (300, n. 3). Parece ser que estuvo bastante extendida porque encontramos también esta alusión en el

Otro ejemplo, similar al del carbunclo, lo tenemos con el ciervo. Para el escritor "el ciervo persigue a las culebras; y con su fuerte resuello, trayendo el espíritu para dentro, las saca de las cuevas y las come" (34), y en María de San José (1966) se lee: "ayudan los ciervos ligeros que en él hay, a que con su resuello maten las culebras" (251). El ciervo, desde el medievo, está vinculado a la liturgia de la Pascua y el Pentecostés (Cirlot, 2005: 65).

Pero no se ha inspirado en la *Silva de varia lección* para todos los símbolos que aparecen en esta parte de las *Recreaciones*. El oro, la margarita, la perla, la plata, la azucena, la rosa, la violeta, el cisne, la paloma, la abeja y la serpiente no aparecen o no con el mismo sentido en la obra de Mexía. Cita la Biblia explícitamente para algunos elementos. Con respecto al diamante, se ha basado en una cita bíblica de Isaías (50, 7). La cita original del latín es: "ideo posui faciem meam ut petram durissimam" (Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio, 1979), que se traduce en la *Biblia de Jerusalén* (1975) de la siguiente forma: "por eso puse mi cara como un pedernal". Entendiéndose por su dureza que el diamante es una "petram durissimam", la escritora hace una traducción muy libre del texto original: "como dice Isaías que es la faz de Dios, como el diamante que atrae a sí" (María de San José, 1966: 229)³⁰⁰. La dureza del diamante ha sido destacada en varias tradiciones místicas, como "símbolo de lo inalterable" (Chevalier, 1986: 415). Ya en el *Lapidario* de Alfonso X (1968), se sabía del diamante que era una "piedra que quebranta todas las otras, horadándolas o cortándolas, pero ninguna otra puede prender en ella" (38).

También esta cita puede considerarse como explícita: "Aquí se aprende la prudencia de la serpiente, como lo manda el Señor" (251). Se basa, por supuesto, en la famosa cita bíblica: "Sed, pues, prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas" (Mt 10, 16). De esta cita también se extrae su mención de las "palomas sencillas" (María de San José, 1966: 251). También en Juan de la Cruz (2009) encontramos la siguiente imagen: "Llama al alma blanca palomica por la blancura y limpieza que ha recibido de la gracia que ha hallado en Dios" (653). Con respecto a las hormigas, que "Salomón envía a los perezosos" (252), se basa en esta cita: "hay cuatro seres los más pequeños de la tierra, / pero que son más sabios que los sabios: / las hormigas —multitud sin fuerza— / que preparan en verano su alimento" (Pr 30, 24-25). Puede ser que la hubiera sacado de Luis de Granada (1989), que hace la siguiente alusión:

Guzmán de Alfarache: "la celidonia favorece a la vista" (Alemán, 1983: 234).

³⁰⁰Vid. supra, en el capítulo dedicado a Teresa de Jesús y la simbología.

Y por no hacer los hombres esto que las hormigas hacen, vienen después a experimentar aquella profecía del mismo Salomón, que dice: El que allega en el tiempo del estío, es hijo sabio, mas el que se echa a dormir en este tiempo, es hijo de confusión, porque el tal se hallará confundido y arrepentido al tiempo de dar la cuenta (339)³⁰¹.

Asimismo, cita a San Jerónimo para hacer referencia a los cedros, incienso y las abejas. De todos modos, creemos que se ha basado en una fuente secundaria ³⁰². Con respecto al cedro, puede consultarse también a Fray Luis de Granada (1989), de donde tal vez extrajo la alusión bíblica. Hay dos referencias al monte Líbano. En la primera, se nos dice:

Mas querer contar la muchedumbre de las yerbas, y las virtudes y propiedades dellas, cosa es que fue reservada a Salomón, del cual dice la Escritura que trató de todas las plantas, dende el cedro del monte Líbano hasta el hisopo que nace en la pared (Luis de Granada, 1989: 241).

En la segunda, se nos explicita el significado de la imagen: "la imagen de nuestra Redención, porque desta manera subimos los hombres [...], arrimándonos a aquel alto cedro del monte Libano, que es Cristo nuestro Redentor" (249). También encontramos una referencia al monte Líbano en Luis de León (1977: 256-257) y en Juan de la Cruz (2009): "Que eres también *el pozo de las aguas vivas que corren con ímpetu del monte Libano (Ct. 4, 15)*, que es Dios" (740). Las abejas, sobre todo en el cristianismo, han sido símbolo de laboriosidad y elocuencia (Cirlot, 1969: 57). Otras citas, sin embargo, son implícitas. En el texto de María de San José (1966) se dice:

Compremos el oro de la verdadera sabiduría, que es mina de divinos metales, en quien se halla aquella preciosa margarita por la cual truecan los sabios mercaderes todos los bienes de la tierra por poseer a Cristo, perla de inestimable valor (228-229).

Para este párrafo se ha basado en esta cita bíblica, donde queda explicado el sentido de la margarita³⁰³ y la perla en las *Recreaciones*:

El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel. También es semejante el Reino de los Cielos a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra (Mt 13,44-45).

También parece haberse inspirado en esta frase del *Libro de la oración y meditación*: "aquella preciosa margarita por cuya posesión el sabio mercader alegremente

³⁰¹La cita vendría de Proverbios 10, 5 (Luis de Granada, 1989: 339, n. 12).

³⁰²También es interesante la siguiente cita: "Pequeña entre los que vuelan es la abeja / mas lo que ella elabora es lo más dulce" (Eclo 11,3). Esta misma cita aparece en Luis de Granada (1989: 366).

³⁰³Margarita es equivalente a perla (Corominas, 2006: 382).

se deshizo de todas sus cosas" (Luis de Granada, 1906: 278-279). Por estar escondida dentro de una ostra, la perla es símbolo de centro místico, el cielo y el alma humana (Cirlot, 1969: 370). El oro simboliza la luz solar, y, por tanto, la inteligencia divina y el máximo nivel de iluminación espiritual (Cirlot, 1969: 356). Podemos encontrar un ejemplo del uso concreto en el ámbito espiritual en el *Quinto abecedario* de Francisco de Osuna³⁰⁴ (2002); sobre los que ejecutan bien la oración de la contemplación, afirma: "Tiene la memoria muy proveída y en los mineros de su entendimiento siempre halla oro de sabiduría. Con poca industria se haze rico, porque luego le ocurre a la meditación abundancia de cosas espirituales para provisión de su ejercicio." (430). El oro es considerado tradicionalmente el metal más noble de todos (Alfonso X, 1968: 63). Debemos suponer para la plata un significado casi idéntico. Para la rosa, la azucena y la violeta debemos acudir a Fray Luis de Granada, aunque el sentido no sea exactamente el mismo. Este párrafo de María de San José (1966):

Donde con la blancura y olor de las castas azucenas, huye de la hediondez de la deshonestidad; con la suavidad y hermoso color de las rosas significadoras de la caridad, dan valor a los trabajos; con las humildes violetas, se destierra la soberbia (250).

Es muy similar a éste de las *Adiciones al Memorial de Vida Cristiana*³⁰⁵, en el que fray Luis de Granada cita las virtudes de la humanidad de Cristo: "El color violado della cría los humildes, el azucena blanca de su pureza los inocentes, y la púrpura de su preciosa sangre á los fervientes en caridad" (Fray Luis de Granada, 1907: 1904). Es cierto que aquí habla de colores y no de flores, pero pueden verse claramente los tres elementos: violeta, blanco y rojo, que se corresponden con la tonalidad de las flores. También tenemos que tener en cuenta el significado tradicional de las flores: las rosas siempre han sido símbolo de amor, de centro místico y de corazón (Cirlot, 1969: 402) y las azucenas, de pureza, sobre todo en la Edad Media, que se convirtieron en símbolo y atributo de la Virgen María (Cirlot, 1969: 101). En cuanto a las violetas, hemos de quedarnos, por su color, con la asociación a la Pasión de Cristo. Rouillet (2015) señala que, en la analogía que se establece comúnmente entre el lenguaje floral y las virtudes religiosas: "Les violettes et la modestie, le lys et la pureté, la rose et la mortification" (67). Aunque no se dé aquí exactamente esa equivalencia, es decir, que el sentido de las flores puede variar un poco según el autor que

³⁰⁴Publicado originalmente en 1540.

³⁰⁵Publicada la primera edición en 1574, Salamanca (Fray Luis de Granada, 1907: V).

los utilice, sí nos queda claro que están frecuentemente unidas al lenguaje religioso.

El cisne (María de San José, 1966: 251,254), por su blancura, es símbolo de la luz y la pureza (Chevalier, 1986: 306). En Luis de Granada (1907), el cisne sirve como metáfora de Jesucristo, ya que se dice que emite su mejor canto cuando va a morir (396). En Juan de la Cruz (2009), esta metáfora tiene relación con la unión mística a la que llegan ciertas almas: "Siendo ellas como el cisne, que canta más suavemente cuando se muere" (712). La tradición de la imagen procede de la cultura grecolatina, ya que el ave, asociada a Apolo, cantaría dulcemente antes de fallecer (Cirlot, 1969: 140). "Las tórtolas que en soledad gimen" (María de San José, 1966: 251) recuerdan el siguiente consejo de Luis de Granada, del *Libro de la oración y meditación*³⁰⁶ (1906): "asiéntate en soledad como la tórtola" (305). La tórtola es tradicionalmente símbolo de fidelidad y de afecto entre los seres humanos (Cirlot, 1969: 458), por el comportamiento reproductivo del ave. En *El símbolo de la Fe* (Luis de Granada, 1989) se dice de la tórtola: "Y no es menor ejemplo de castidad el de la tórtola, la cual, después de muerto el marido, permanece en perpetua viudez, sin admitir otro" (380). Similar referencia hallamos en Juan de la Cruz (2009), no sólo en sus conocidos versos — "En soledad vivía / y en soledad ha puesto ya su nido; y en soledad la guía / a solas su querido, / también en soledad de amor herido" (656) —, sino también en su declaración previa en prosa:

También llama aquí el Esposo al alma tortolica, porque en este caso de buscar al Esposo ha sido como la tórtola cuando no hallaba al consorte que deseaba. Para cuya inteligencia es de saber que de la tórtola se dice que, cuando no halla a su consorte, ni se asienta en ramo verde, ni bebe del agua clara ni fría, ni se pone debajo de la sombra ni se junta con otra compañía (654).

Weber (2002) apunta a que uno de los motivos de la escritura de este catálogo de elementos naturales pudo ser para diversión de las lectoras o para el propio lucimiento. Estoy de acuerdo con la estudiosa en su afirmación de que, aunque para el lector actual esta parte resulte redundante, podía ser del disfrute de los lectores de los siglos XVI y XVII, más acostumbrados a una escritura prolija (20). Sin embargo, no creo que estemos solamente ante un recurso retórico u ornamental, sino que, con esta exposición, la escritora continúa con su propósito de señalar el papel fundamental que juega la Orden de los Carmelitas Descalzos en la historia del cristianismo. Para ello, la simbología de los elementos naturales se construye en torno a dos ideas: la primera, bastante más común,

³⁰⁶Publicado originalmente en 1554, Salamanca (Fray Luis de Granada, 1906: V).

es que todo elemento natural remite a un significado divino; la segunda, más propia de la autora y tal vez de su confesor, es que todos esos elementos naturales remiten a su vez a la Orden de los Carmelitas Descalzos. A partir de ello, crea un complejo entramado de analogías que refleja una visión del mundo ordenada según la providencia divina.

4. 1. 3. 5. Vida de oración

En la segunda recreación, en la tercera, y en casi toda la séptima, se trata el tema de la oración y de la vida interior dentro del Carmelo. Es de destacar que el espacio que dedica María de San José a la oración y a los fenómenos sobrenaturales es escaso en comparación con otras religiosas carmelitas. Aun así, es demasiado arriesgado aventurar que, para el conjunto de la obra, no resulte significativa la parte dedicada a la vida interior. Es cierto que el tema de la oración no es tratado tan profusamente como en sus compañeras de religión, pero también es verdad que el final de la obra se encuentra perdido. María de San José pretendía ampliar en la quinta parte este tema, ya que alude a ello en el prólogo (María de San José, 1966: 156) y en la siguiente cita: “Porque habrá otro lugar donde digamos de los efectos que éste divino amor hace” (194).

No niega haber tenido oración mental y que esta fuera precisamente una de las causas que le impulsara a convertirse en carmelita: “Le comuniqué mi llamamiento, el cual hacía fuerza en ver que aquellas religiosas tenían de constitución tener oración mental, a que yo estaba muy aficionada sin saber lo que era” (173). Pero, cuando describe las sensaciones de su oración, no se encuentra ni la riqueza ni la profundidad de imágenes (179-181) que sí podemos ver en Teresa de Jesús o en otras escritoras carmelitas. María de San José no es, precisamente, una persona crédula. Aun teniendo fe, es desconfiada ante los signos exteriores de la vida mística: “Ni de lo que siento es malo, ni de todo lo que me parece bueno me aseguro, y de todo me recelo, y sólo echo mano de lo que la Iglesia me ha enseñado” (182). Esta cita es tanto una afirmación que indica su carácter cauteloso como una forma de protección por si el texto fuese sometido a juicio. No olvidemos que ella y Teresa de Jesús fueron denunciadas como alumbradas ante el tribunal de la Inquisición.

Cuenta algunas impresiones que ha recibido durante la oración (189-191), pero sin caer nunca en ningún extremo. Antes de marchar a Lisboa, habría recibido la siguiente señal: “Llevad monjas asidas a las cosas de la fe y desasidas de milagros e invenciones porque hay allí necesidad de fe” (191). Se refiere, efectivamente, a las monjas de la Anunciada, cuya priora era María de las Llagas. No debía confiar demasiado en los

estigmas y otras señales, ya que vio con sus propios ojos las falsas llagas de María de la Visitación. Tenía una visión más intimista y menos espectacular de lo que debía ser la oración para una religiosa (Weber, 2002: 19), pero también da a entender que no ha dicho todo lo que podría decir sobre su vida interior: “Ni tengo que decir más, ni es bien que las particularidades que el alma pasa con Dios, ella lo diga en público” (María de San José, 1966: 191).

No es ocioso que insertara precisamente estas reflexiones precisamente dentro de la segunda parte. Weber (2002) afirma que las religiosas del Carmelo tenían una visión providencialista de la importancia de su vida de oración y recogimiento. Esta cosmovisión les permitiría soportar el ascetismo riguroso propio de la Orden (15). En la tercera recreación, se sigue la siguiente disposición: primero, se hablan de cómo produce la oración, las posibilidades de interpretación de la Biblia y en qué consiste la falsa devoción. Es llamativo que la cita escogida por María de Salazar como respuesta del Señor sea precisamente esta cita bíblica (Jer. 17,5): “Maldito sea el hombre que confía en el hombre” (María de San José, 1966: 197). Ya en este momento de su vida, se encontraba bastante desengañada del ser humano, debido a los diversos sufrimientos que le causó su priorato en Sevilla y a la intuición de todos los problemas que habían de venir a causa del P. Doria.

Si María de Salazar en la segunda recreación ha puesto todas las afirmaciones importantes en boca de Gracia, a partir de la tercera recreación prefiere darle voz a Atanasia para hablar de la oración y de sus diferentes efectos (198). Pasa, por tanto, del papel de maestra al papel de alumna. Este hecho puede deberse a una retórica de la humildad o a la sensación real de la escritora de que no había llegado a profundizar suficientemente en la vida de oración. Cabe la posibilidad de que realmente escribiera este fragmento de la obra siguiendo los consejos de alguna hermana del convento más experimentada en la oración. Justa solicita a Atanasia: “Ruégote que tengas paciencia y no te cansas de responderme a muchas preguntas que te habemos de hacer la hermana Gracia y yo.” (198). Se produce un magisterio mutuo entre mujeres. Atanasia, Gracia y Justa se enseñan las unas a las otras, con el añadido que se hace, casi siempre en boca de Gracia, de las citas de Teresa de Jesús sobre los diferentes aspectos de la devoción (200). Justa que, como he dicho anteriormente, hace el papel de novicia inexperta, es la que hace las mayorías de las preguntas, preguntas que podría plantearse toda aquella recién iniciada en la vida carmelita. Todo parece indicar que especialmente esta parte fue dirigida a las

hermanas más jóvenes o recién profesas en el convento. Desde la Edad Media, eran frecuentes los diálogos entre un monje y un novicio, como el *Diálogo de los Milagros*, compuesto en el siglo XIII (Galván, 2006: 38). Como priora, María de Salazar habría tenido, probablemente, que atender a consultas muy parecidas a las que hace Justa sobre la oración. No es de extrañar que, en un libro posterior, *Instrucción de novicias*, terminado en 1602 (María de San José, 1978: 222), recoja de nuevo los personajes de Gracia y Justa para extenderse sobre este tema.

La parte dedicada al encuentro con Dios de la recreación séptima enseña la oración partiendo de una estructura en siete partes. Las meditaciones sobre el Padrenuestro o Pater noster (236) eran muy comunes durante el Renacimiento (Pego Puigbó, 2004: 141). Recordemos también que Teresa de Jesús (1916a) aconsejaba a sus religiosas, en el *Camino de Perfección* (21, 2-5), como base de la oración conventual siempre el Padrenuestro (99-101). Antes de comenzar con la estructuración de la oración ideal, María de San José (1966) inserta algunas reflexiones sobre la forma incorrecta de rezar: “Yo no acabo de entender qué invenciones o artificios son estos que imaginamos de la oración, que es para atemorizar los espíritus y hacer que se tornen locas las pobres mujeres” (235). Como vemos, vuelve a salir a la luz su racionalidad. Se elude tratar el tema de lo sobrenatural, apoyándose en el testimonio de Teresa de Jesús (236). También Luis de Granada (1906) recomendaba “tener mucho secreto en callar los favores y regalos que el Señor algunas veces suele hacer a los suyos en oración” (418). María de Salazar no entiende el misticismo propio de la Orden como la sucesión de una serie de milagros o fenómenos sobrenaturales, sino como una fe interior y silenciosa. De ahí que decida no resaltar en las *Recreaciones* estos fenómenos, sino que pretende enfocar a las futuras generaciones de carmelitas descalzas hacia una visión más ascética e íntima del encuentro con lo divino. La afectividad en el Barroco, sobre todo dentro del espacio de la conventualidad, está oculta dentro de unas estrechas lindes, para no sobrepasar en ningún momento los límites de la religión, como ya vimos en relación con Teresa de Jesús (Fernández de la Flor, 2005: 107).

No le interesaba atraer a la orden del Carmelo a mujeres excesivamente crédulas, que cayesen en falsos misticismos y llamasen demasiado la atención de la Inquisición. Luis de Granada (1906) también advertía en su *Libro de la oración y meditación* lo siguiente: “Si no debemos desear consolaciones y deleites espirituales para sólo parar en ellos, mucho menos debemos desear visiones, o revelaciones, o arrebatamientos y cosas

semejantes, porque es evidentísimo principio para todas las ilusiones del enemigo" (417). Es posible que, tras estas estas alusiones a la manera incorrecta de tener oración (María de San José, 1966: 235-237), estuviera implícita una crítica a la priora de la Anunciada. De todos modos, no pensemos que, por tratar poco de la oración, le resta importancia: "No pienses que es perder tiempo tratar de estas cosas, que, pues es la más importante para la vida espiritual la oración" (239).

Enumera las siete partes de la siguiente forma, sin especificar la fuente: "Dicen que ha de tener siete partes, que son: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición, epílogo" (240). Todo parece indicar que para esta división se ha basado en Jerónimo Gracián, que probablemente le comunicase a la autora su visión sobre las distintas partes de la oración³⁰⁷. El tratado de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1603), publicado después de las *Recreaciones*, se titula de la siguiente forma: *De la oración mental, sus partes y sus condiciones*. En él se especifica: "Tiene pues la oración mental siete partes, las cuales los autores llaman preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición, conclusión o epílogo" (fol. 73r). Como vemos, el párrafo de María de San José es casi un calco del de Jerónimo Gracián, pero lo cierto es que el libro de Gracián se publicó posteriormente, en Lisboa, en 1586 (Pego Puigbó, 2004: 208). De todos modos, la parte que dedica María de San José a la oración en las *Recreaciones* no se asemeja demasiado a este tratado de Jerónimo Gracián, meramente sintético y organizado sistemáticamente. La clave está en una obra posterior de María de San José, *Instrucción de novicias* (María de San José, 1978). En uno de los capítulos, "De la oración mental y sus partes" (123-170), aunque titulado igual que el tratado de Jerónimo Gracián, se especifican sus fuentes para la oración mental:

Infinidad de libros hay [...], y los del Padre fray Luis de Granada satisfacen a todo género y calidad de gente. Y si por ser varón y docto no se acomoda tanto con tu lenguaje, Dios nos ha dado una mujer doctora, graduada en la escuela del Espíritu Santo, con cuya ciencia salió tan sabia la grande Teresa, que espero ha de ser grande y célebre en la Iglesia de Dios, no solo por la vida, más también por la doctrina que dejó escrita (123-124).

No queremos decir con esta afirmación que Jerónimo Gracián no influyese en este sentido a la escritora, pero sí poner de manifiesto que el estilo que adopta María de San José en este pequeño tratado de oración que inserta en su obra está más cercano al de Luis

³⁰⁷Fray Luis de Granada, a diferencia de los Carmelitas Descalzos, contemplaba la oración como un ejercicio divisible en cinco partes: "Asimismo se trata en ella de las partes deste ejercicio, que son cinco, conviene saber: preparación, lección, meditación, hacimiento de gracias y petición" (Luis de Granada, 1906: 8).

de Granada y Teresa de Jesús.

Partiendo de esta división, se corrigen los errores en la oración más comunes de los principiantes y se dan algunos consejos prácticos. A partir de este momento, Justa describe las dificultades por las que puede pasar una novicia típica, que consisten principalmente en obstáculos para alcanzar la concentración durante las diferentes etapas de la oración (1966: 240-241). A la falta de concentración, Luis de Granada la señala como "guerra de pensamientos importunos" (1906: 371), siendo para él la segunda tentación más frecuente durante la oración (371-374). Más interesante es la descripción, a través de Atanasia, de la naturaleza de cada una de las partes de la oración (María de San José, 1966: 242-247).

La principal preparación debe ser "la limpieza del alma y el recato del corazón" (241), aunque posteriormente matiza: "no digo que no la tenga el que tiene pecado, que con ella, si perseveran, saldrá de él, y es efficacísimo remedio" (241-242). La lección se define de la siguiente forma: "todo lo que meditáremos sea cosa leída y enseñada de los santos doctores" (243). Señala la posibilidad, en los religiosos experimentados en la oración, de la meditación sobre un verso o el recuerdo de algo leído o escrito, sin necesidad de una lectura (243). Destaca la importancia que da a las obras de espiritualidad durante el proceso de la oración: "es excelentísimo ejercicio el leer, y es bien que los espirituales no lo dejen" (243). Luis de Granada también instaba la lectura de libros espirituales (1906: 301-302). La meditación sería necesaria sobre todo para los principiantes en la oración, para mover a la voluntad divina (María de San José, 1966: 243).

Cuando llega al paso de la contemplación, el texto pasa de ser meramente enunciativo o descriptivo a alegórico. La alegoría se definía como "perpetua metáfora [...] porque no está puesta en sola una palabra, sino en toda la oración" (Herrera, 2001: 295). Primero, la autora pinta el siguiente cuadro: "la oración [...] es semejante a un pomo oloroso, donde, mezclando un licor de aguas olorosas con otras especies [sic] aromáticas, lo ponemos sobre las brasas donde también hay ceniza" (María de San José, 1966: 245). A continuación, explica cada uno de los distintos elementos según su esquema de la oración: la buena voluntad de llegar a Dios y la humildad necesarias para la preparación de la oración son representados respectivamente por el agua y la ceniza; la lección, todos los elementos conjuntamente preparados; la meditación, el prendimiento y mantenimiento del fuego; y el vapor, la contemplación (245-246). La contemplación se describe de la

siguiente forma: "así un alma en un instante se llena de suavidad sin saber cómo ni a qué sabe lo que se comunica" (245). La contemplación haría que "el alma esté como suspensa, y las potencias, aunque no del todo, perdidas" (246). A los siguientes dos pasos, el hacimiento de gracias y la petición, les dedica muy poco espacio (246). El epílogo consiste en "hacer memoria de lo que se ha recibido" (246). La imagen tiene un claro origen bíblico en el *Cantar de los Cantares*, donde se habla del proceso previo de unión: "¿Qué es eso que sube del desierto / cual columna de humo / sahumado de mirra y de incienso / de todo polvo de aromas exóticos?" (Cnt 3, 6). Probablemente, sin embargo, extrajera esta imagen de una fuente secundaria; encontramos esto muy claro en Luis de Granada (1906):

Ésta es aquella mirra y encienso de que habla el esposo en los Cantares cuando dice (3): Yo iré al monte de la mirra y al collado del encienso, porque así como por el encienso se entiende la oración, así también por la mirra la mortificación, la cual por una parte es amarguísima á nuestro gusto, y por otra de suavísimo olor y precio delante Dios (415).

También en Juan de la Cruz (2009) encontramos una referencia a la mirra:

Si el alma busca a Dios, mucho más la busca su amado a ella; y si ella le envía a él sus amorosos deseos, que le son a él tan olorosos como *la virgulica del humo que sale de las especias aromáticas de la mirra y del incienso* (Cy. 3,6), él a ella le envía *el olor de sus unguentos, con que la atrae y hace correr hacia él* (Ct. 1, 2-3) (749).

María de San José huye de todo exceso y de los formulismos vacíos durante el proceso de la oración, así como de un ascetismo mal entendido que puede ser la causa de enfermedades físicas y mentales (47-249). Asimismo, Luis de Granada (1906) recomendaba "discreción" (423) a la hora de poner en práctica "los tiempos de oración y las vigiliyas y asperezas corporales" (423), para no desfallecer durante el rezo (423-425). No cree en un método estrictamente fijo de reglas, al igual que fray Luis de Granada (228), y pone como principal maestro o guía de la oración el Espíritu Santo (María de San José, 1966: 247).

4. 1. 3. 6. Ejemplaridad. Teresa de Jesús

Cuando hablábamos de su vida, en la segunda recreación vimos que para María de Salazar sólo tiene importancia todo lo que está en relación con Teresa de Jesús y el Carmelo Descalzo (176). Al hablar de su ya había insertado algunos milagros de curación que hizo Teresa de Jesús (175-176) y hace una descripción bastante exacta de la situación en la que se encontraba Teresa de Ávila en ese momento. De todos modos, la octava recreación se corresponde con la parte dedicada propiamente a Teresa de Jesús. Al final

de la séptima recreación, refiriéndose al Monte Carmelo, dice: “Antes ahora subamos a la cumbre de él donde esta verdadera Carmelita se ha de hallar. Y después de haber tratado de ella, daremos vuelta por nuestro monte, y diré todos los monasterios, que no tengo olvidado tu deseo” (253). Teresa de Jesús, efectivamente, ha sido “la causa de la restauración” (253) de la Orden Carmelita. Teresa de Jesús no es una inventora, sino una redescubridora: “Esta sabia mujer descubrió este campo lleno de tesoros” (254). De estas palabras, se deduce que, sobre todas las cosas, admiraba la valentía de Teresa de Jesús: “Es ésta aquella mujer fuerte” (255).

Al redactar en la octava recreación la vida de Teresa de Jesús, María de Salazar llena un vacío, ya que no habían aparecido las grandes biografías de Teresa de Jesús, compuestas por Diego de Yepes (1587) y Francisco Ribera (1590). Se erige, por tanto, también en una de las primeras autoras que se adscribe al subgénero de las vidas de monjas escritas por otras hermanas de religión (Manero Sorolla, 1992a: 511). Pascua Sánchez (2000-2001) afirma que en las biografías escritas por religiosas se instaura “una auténtica genealogía de mujeres declarándose hijas y discípulas unas de otras” (306).

Antes de insertar su biografía de Teresa de Jesús, empieza justificando a la mujer escritora y aportando algunas apreciaciones personales sobre su obra. María de Salazar se siente en la obligación de continuar la obra de su maestra, como heredera y discípula. Esa herencia dada por Teresa de Jesús está presente tanto en su papel de fundadora, que María de Salazar ejerce con la fundación en Lisboa, como en sus propias obras literarias. En la *Instrucción de novicias*, en boca de Justa, hace alusión a esta carta: "añado lo que la misma Santa de su mano escribió y tiene en la suya el Arzobispo de Évora: que por su voto, después de su muerte quedarás en su lugar" (María de San José, 1978: 35). Añade, esta vez a través de Gracia, que "nunca entendí hallara razón para consentir se tratase de ese favor que nuestra Madre me hizo en la última carta que me escribió, y en otras antes de ésta que me mandó lo que dices" (35). Más que ante una excusa o humillación, estamos ante la declaración pública de la tarea que le había dado Teresa de Jesús.

La ejemplaridad de Teresa de Jesús también se encuentra en el mismo esquema de composición de la obra. Para Weber (1996): "María parodies, imitates, refuses to emulate, exercises, restructures, transcribes and *improves* Teresa's writing" (263). María de San José fue una ávida lectora, como demuestra en las *Recreaciones*, de la práctica totalidad de la obra de Teresa de Jesús, que debía de circular entre sus hijas espirituales. Además, por lo que se puede deducir del texto, María de Salazar había sido la depositaria de varios

documentos de Teresa de Ávila. La *Vida* y las *Fundaciones*, además de otras obras menores, tuvieron que tener mucha importancia para la escritora, sobre todo en ciertos pasajes de la obra, como en la narración de su autobiografía, en el pequeño tratado de oración o en la relación de las distintas fundaciones.

Sin embargo, también hemos de tener en cuenta que la imitación que hace María de San José de Teresa de Ávila no es servil, sino con un fuerte componente distintivo. Como afirma Pascua Sánchez (2000-2001), al resaltar el papel de Teresa de Jesús como escritora, justifica también su propia escritura: “Legitimando el modelo se legitima y afirma a aquella que en él se mira” (306). Es cierto que se inspira en la obra de Teresa de Jesús, pero a partir de esa base, María de Salazar toma un camino mucho más personal. La primera diferencia fundamental es la utilización del diálogo como soporte de la obra, cosa que nunca hizo Teresa de Jesús.

Weber (2002) ha detectado, por ejemplo, que Teresa de Jesús y María de San José tenían una visión del mundo muy diferente: mientras que Teresa de Ávila pensaba que los diversos avatares sufridos durante la Reforma no se debían a los errores humanos, sino a trampas impuestas por demonios, y prefería centrarse en los aspectos positivos, María de Salazar era menos optimista y reflejaba todos los impedimentos que habían surgido en las fundaciones como producidos por la imperfecta naturaleza humana (22).

El estilo de Teresa de Jesús, según María de San José (1966), era de “palabras humildes y llanas” (257). A continuación, añade que “lenguaje ordinario es de santos” (257). Sin pretender desmentir la efectiva admiración que sentía María de San José ante Teresa de Jesús, deducimos de estas palabras que el estilo de Teresa de Ávila y sus continuas elipsis y digresiones (257), no debían de corresponderse del todo al gusto literario de María de Salazar. En cuanto a su papel de fundadora, si presenta mucha más fascinación, como puede deducirse de este párrafo:

Justo es, pues ha enviado santos varones, envíe también santas mujeres para que por su parte reparen, que no las tiene en poca estima, entre las cuales creo, según la vida de esta Santa nos muestra, fue escogida para esto (263).

Con la biografía, comienza haciendo una relación exacta de sus familiares y hermanos, para pasar a continuación a narrar su infancia y adolescencia. Refiere con una exactitud asombrosa todos los familiares de Teresa de Jesús (258-262), dedicándole un apartado especial al benefactor del convento de Sevilla, Lorenzo de Cepeda (260-262). Toma aquí una actitud muy similar a la que a veces adoptara Teresa de Jesús en las

Fundaciones: como agradecimiento le dedica algo de espacio en su obra. Con toda esta información que poseía María de San José, probablemente conociese los orígenes conversos de Teresa de Jesús, pero, como era lógico en aquel tiempo, decide omitir este hecho. Por último, indica las fuentes en las que se ha basado para aportar todos estos datos:

Esto que yo aquí he puesto está sacado de escrituras antiguas que dicen de sus abuelos ser parroquianos en San Juan, adonde echan suertes los hijosdalgos, y así las echaron sus padres y abuelos, y no he hallado más hermanos ni están escritos en el libro donde su padre escribía los nacimientos de sus hijos más de los que habemos dicho, ocho hijos y tres hijas, porque la hoja de esto tengo en mi poder de la letra, como he dicho, de su padre de nuestra Madre (262).

A partir de aquí, para el relato de la infancia y adolescencia, se basa en la *Vida* de Teresa de Jesús, citándola de forma indirecta (262-268). Interrumpe la narración cuando Teresa de Jesús ingresa en el convento de la Encarnación. En este momento, el texto se convierte durante un tiempo en una sucesión de citas directas extraídas de la *Vida*³⁰⁸ (268-278). Es llamativa la decisión de María de Salazar de no respetar el orden que siguió Teresa de Jesús, sino de ordenar las diferentes visiones según el orden cronológico: “No se pueden poner por orden, porque no lo guarda, antes pone las cosas primeras a la postre y las postreras primero” (266). En esta afirmación, hay una velada crítica literaria. Por otra parte, un hecho destacable es que introduce correcciones en la transcripción de los textos de Teresa de Jesús, que, como señala Weber (2002) no se sabe si fueron realizadas por María de San José o por el copista del manuscrito (21, n.30).

Ante esta decisión, surge la duda de porqué María de San José decide, por un lado, callar todos los hechos externos referentes al convento de la Encarnación, y porqué, por otro lado, suspende la narración. En cuanto al primer hecho, creo que puede ser, o bien por sintetizar, o bien porque no quisiera ahondar en la efectiva separación de las dos órdenes, dado los problemas que tuvo Teresa de Jesús con el convento de la Encarnación. Lo que es cierto es que no le interesa ahondar en esa primera etapa de Teresa de Jesús como religiosa, antes de su conversión efectiva.

En cuanto a lo segundo, tenemos una posible razón por parte de la escritora:

³⁰⁸Los he puesto respetando el orden del texto de María de San José y según la nomenclatura tradicional. Teresa de Jesús (1915-1924, t. I, *Vida*): 24, 5; 25, 14; 26, 2; 26, 5; 27, 2; 28, 1; 33, 8; 32, 10-11, 14; 33, 12; 28, 3; 29, 2, 4; 26, 2, 5, 2, 1; 33, 8; 29, 4-7; 29, 13; 31, 1; 35, 6; 34, 19; 33, 14; 33, 15; 33, 16; 36, 3; 33, 16; 36, 3.

“Porque dé más gusto” (María de San José, 1966: 266), es decir, por motivos estéticos o de devoción. Sin embargo, es más probable que el motivo principal fue que María de Salazar no se atrevió a hablar ella misma de los fenómenos sobrenaturales que vivió Teresa de Jesús. También otra posible causa pudo ser el deseo de dar a conocer la obra de Teresa de Jesús a todas aquellas que no tenían todavía acceso a sus textos, sobre todo de las nuevas fundaciones de Portugal. María de San José se había hecho muy conocida, como ya hemos anteriormente, en los círculos nobiliarios y eclesiásticos de Lisboa, y puede que allí fuese más fácil acceder a este texto que a las obras de Teresa de Jesús.

Retoma la narración a partir de la fundación de San José, aunque insertando otra vez numerosas citas³⁰⁹ (278-281). Se vuelve el texto de María de Salazar una cita continua de la *Vida*³¹⁰ cuando Teresa de Ávila explica los diferentes fenómenos sobrenaturales que experimentó (281-293). Pero no sólo lo hace en la parte dedicada a Teresa de Jesús, sino que inserta varias citas a lo largo de las *Recreaciones*. Observamos entonces que María de Salazar prefiere narrar ella misma los hechos naturales y, en los fenómenos extraordinarios, deja sin embargo la voz a Teresa de Jesús. De esta forma, es sintética tanto la narración como en la inserción de los fenómenos extraordinarios, ya que se alargaría demasiado intentando explicar ella misma las gracias que tuvo Teresa de Jesús, e incluso podría considerarse un acto irrespetuoso.

En este punto, la autora deja de citar la *Vida* para mencionar otros textos. A María de San José le interesa mostrar que Teresa de Jesús no escribió por un orgullo mal entendido, sino que lo hizo siempre movida por el principio de la obediencia y para la conversión de almas, no con el sentido de darse publicidad. Así lo explica la escritora:

Todas las cosas dichas y otras muchas que por la brevedad no se dice, dejó la Santa Madre escrito en el Libro de su Vida, el cual escribió [...] para que se entendiese su espíritu, al principio de la fundación del convento de Ávila, con otro que se dice Camino de Perfección, el cual había sólo con las monjas de San José, que aún no había otras. Y como ya por la fundación de este monasterio y por verse cumplidas clara y manifiestamente todas las cosas, así la misma Madre como los confesores satisfechos del verdadero espíritu de Dios, y con esto contenta, no se curaba de ir escribiendo muchas grandezas que el Señor le manifestaba, como yo lo entendí de la misma Madre (294).

A partir de aquí, empieza a copiar María de San José una serie de “revelaciones” (294) que estaban “en un cuadernito” (María de San José, 1966: 294). Hoy en día este

³⁰⁹Teresa de Jesús (1915-1924, t. I, *Vida*): 36, 7; 36, 24; 33,13.

³¹⁰Teresa de Jesús (1915-1924, t. I, *Vida*): 36, 16; 36, 19-20; 37, 1; 37, 2, 4, 1; 38, 2, 3; 38, 9-11; 38, 12, 13, 14, 15, 16, 17-19, 21, 23, 24-25, 26-27, 28, 29, 30, 31, 32; 39, 1.

conjunto de textos se conoce como las distintas *Relaciones*³¹¹. Además, por tanto, de ser una buena conocedora de la obra de Teresa de Jesús, se siente orgullosa de ser la depositaria de ciertos textos de la santa de Ávila: “La cédula escrita de la Madre, que tengo en mi poder” (María de San José, 1966: 295). Pero no es sólo el orgullo de la posesión o la necesidad de complementar la divulgación de la obra de Teresa de Jesús lo que le insta a copiar esta cédula. También con ella quiere mostrar que Teresa de Jesús renunció, con la presencia de testigos, a su pertenencia a la Orden del Carmelo de la Antigua Observancia, para formar parte de la Orden de los Carmelitas Descalzos.

No ya sólo María de San José busca reivindicar la figura de Teresa de Jesús, sino que, como podemos comprobar, quiere ofrecer una imagen lo más exacta posible a la realidad. Es cierto que no está exenta de cierta hagiografía, sobre todo en la parte del retrato, pero también es verdad que huye de los excesos retóricos que tenían en aquella época las vidas de santos. Por ejemplo, como afirma Weber (1996), omite todas las alusiones a su cuerpo incorrupto y a milagros posteriores a su muerte, circunstancias que se hicieron muy populares tras el fallecimiento de Teresa de Jesús (253).

Le interesaba aclarar punto por punto ciertas dudas que debían surgirle a la nueva generación de Carmelitas Descalzas, aquellas que no conocieron a Teresa de Jesús (María de San José, 1966: 299-300). La intención principal de María de Salazar es dar a conocer la obra de la fundadora a monjas que, o no podían acceder a sus textos, o eran de segunda generación, es decir, que no conocieron directamente a Teresa de Ávila. Este hecho tiene su importancia dentro de la política de la Orden, ya que en el fondo lo que pretende es que no caiga en el olvido a quién se debe realmente el nacimiento de esta nueva rama del Carmelo. Recordemos que, en el Breve de la Separación, tal como indica la propia María de San José, no se reconoció a Teresa de Jesús como fundadora de la Orden de los Carmelitas Descalzos. Es probable que las monjas más jóvenes, aun oyendo hablar de Teresa de Jesús a sus hermanas más mayores, tuviesen a raíz del gobierno de la Consulta y de las diversas cartas circulares del P. Doria³¹² una visión muy confusa sobre los primeros tiempos de la Orden. María de Salazar pretende restituir la importancia real de Teresa de Jesús y que no se desvirtúe la memoria histórica.

Inserta una biografía del P. dominico Pedro Fernández (297-298). Se excusa de la digresión con las siguientes palabras: “Y volvamos a la de nuestra Madre, que no es fuera

³¹¹Teresa de Jesús (1915-1924). En *Relaciones* (t. II, 58, 67-79).

³¹²Vid. Moriones, 2012.

de su gusto hagamos pausas, mostrándonos agradecidas, porque en ella resplandeció tanto esta virtud que de buena gana sufrirá que se quiebre el hilo” (298). La palabra “virtud” puede interpretarse, en este caso, como una estrategia para señalar sutilmente como defecto literario este recurso retórico. Como afirma Weber (1996), a pesar de la admiración que sentía María de San José por Teresa de Jesús, no se escapa de su espíritu crítico (254).

El texto vuelve a ser entonces narrativo, contándose en él, primero, el retorno obligatorio de Teresa de Jesús al monasterio de la Encarnación como priora, tras la fundación de la Orden Descalza, y, segundo, las restantes fundaciones que se hicieron durante la vida de Teresa de Jesús, terminando con referencias a su fallecimiento. Se insertan citas de las *Relaciones* y de la Biblia³¹³ para ilustrar esta parte de la narración (María de San José, 1966: 298-306). A continuación, una vez ya narrada la muerte, inserta un retrato de Teresa de Ávila (308). Hace con mucho detalle una completa relación de su físico.

Excepto al comienzo de la octava recreación, en la parte introductoria que precede a la biografía de Teresa de Jesús en sí misma (258-309), se interrumpe el diálogo y Gracia es la única interlocutora. Es posible que lo hiciera porque ya no le interesa tanto mostrar un buen talante como dejar un testimonio claro de unos hechos; también es posible que fuera una tendencia inconsciente de la escritora. María de Salazar alude con cierto humor al descuido de no darle voz a las interlocutoras: “Y levantándose, sin que Justa y Atanasia pudieran responder” (309). Tengamos en cuenta que, debido al intenso trabajo generado por crear un escrito de estas características con el mantenimiento, además, de las obligaciones propias de su estado, era extraño que los textos fueran revisados por sus escritores. Teresa de Jesús fue una de las pocas excepciones, debido tal vez a que fuera un caso extraordinario. En cambio, con María de Salazar, dudo que se revisase tanto el texto original como la transcripción del manuscrito. Por tanto, sin ser demasiado consciente de ello, puede que fuese abandonando poco a poco el diálogo para convertir su obra en puramente narrativa.

³¹³Teresa de Jesús (1915-1924). En *Relaciones* (t.II, 53). En cuanto a las citas bíblicas, Prov. 21, 1; Luc. 2, 29; y Phil. 1, 23.

4. 2. Edición

A LAS CARÍSIMAS³¹⁴ MADRES Y HERMANAS LAS CARMELITAS DESCALZAS. UNA ESCLAVA INDIGNA DE VUESTRAS MERCEDES. SALUD EN EL QUE ES VERDADERA SALUD³¹⁵.

Deseado he, hermanas, que esta angélica vida sea de todos conocida. No me atreviera a escribir estos diálogos, mas, por satisfacer en algo al gran deseo que tengo, y por entender que será de algún efecto, pues, aunque fuera mi caudal mayor, era dificultoso dar a entender a los que no han gustado los bienes del cielo qué³¹⁶ hay en estos divinos jardines donde el celestial esposo se recrea.

De dos cosas me parece debo dar razón. La una es que, a propósito, queriendo contar la vida de nuestra Santa Madre y las grandezas del Carmelo, va mezclada tanta diversidad de cosas y muchas de ellas al parecer impertinentes, y que no parece sirve de más de hacer prolija la obra, como es contiendas entre las religiosas que introduzco y otras pláticas que se van mezclando fuera de propósito. A esto digo que, como mi principal intento fue pintar el trato y vida de las religiosas, su humildad, y llaneza, y mortificación, y los ejercicios continuos de oración y menosprecio en su vestido y olvido de sí, junto con sus alegres y santos entretenimientos, no me pareció que esto se podía significar con solas palabras, por encarecidas que las dijeran, si no era haciendo una manera de representación al vivo, aunque todo como pintado.

Lo segundo [de lo]³¹⁷ que no solo debo dar razón, mas aun pedir perdón, como al fin he hecho por el agravio que hago al humilde trato de las hijas de la Virgen sacratísima, en haberme atrevido a traer tantos lugares de la Sagrada Escritura, cosa tan fuera de

³¹⁴Originalmente, aparece "charísimas"(Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 1r). Atendiendo a su pronunciación, he creído conveniente modernizarlo con la "ce", ya que todavía se recoge esa acepción del adjetivo "caro" en el diccionario actual de la Real Academia Española. Resulta bastante ilustrativa la siguiente definición del Diccionario de Autoridades (Real Academia Española, 1963a): "Lo amado, querido, y estimado. Viene del latín *Charus*; y se pronuncia la *ch* como *K*: y aunque mui comunmente se halla escrito sin *h*, debe tenerla en conseqüencia de su origen" (310).

³¹⁵En el encabezamiento, está escrito "Del convento de carmelitas descalzos de Málaga" (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 1r). Asimismo, está dibujada una cruz. El texto aparece precedido por una cruz patada alisada y redondeada, con los brazos convexos. Es un tipo de cruz griega (Chevalier, 1986: 363), ya que todos los lados tienen aproximadamente la misma longitud, aunque en este dibujo parece ser algo más rectangular. Es típica de la orden del temple, porque supone la "disposición de las fuerzas en una circunferencia" (Cirlot, 1969: 161).

³¹⁶En María de San José (1966: 153, n. 1), se señala que se encuentran dificultades en comprender este párrafo. Creemos que se hace fácilmente comprensible acentuando el "qué", y no dejándolo sin tilde, como aparece en esta edición.

³¹⁷En María de San José (1966: 154) se resuelve sin añadir, como aquí hemos hecho, "de lo", e introduciendo en su lugar una coma.

costumbre entre mis hermanas y aun reprendido, como al fin se verá de nuestra Santa Madre. Por esta razón, viendo que se muestra en sus palabras simples y sin muestras que saben de la Escritura, quise con esto mostrar que las lenguas mudas engendran entendimientos claros como todas los tienen y tan enseñadas a las cosas de Dios, y con razón muchos doctos se admiran de la riqueza de estos tesoros de los cuales quise hacer reseña, no porque entienda ser yo de las que algo saben, mas, aunque como la más ruda e ignorante que ha alcanzado poco. Mas confieso que tal cual es lo aprendí de ellas.

Resta, carísimas, que, desechado todo ánimo mujerial, os esforcéis a seguir una capitana, dando mil vidas porque no se pierda un punto de lo que con tanto trabajo se ha renovado. Sed agradecidas a este soberano señor, que, en tiempo de tanta necesidad, como ahora hay de que se renueve la penitencia y aspereza en lo interior y exterior para contradecir a dos malvados herejes, os escogió a vosotras porque se pueda decir lo que en el tiempo de aquella valerosa Débora³¹⁸ se dijo: “Nueva manera de batalla ha elegido el Señor”³¹⁹. Su majestad, que os trajo a esta apostólica vida, os dé su divina gracia y aleje de vosotras las que no vinieren³²⁰ con este verdadero espíritu. Amén.

Lleva esta obra cinco partes:

—La primera, es el cumplimiento de una obediencia que me obliga a decir algunas cosas de mi vida que, por ir con nombre fingido, se sufrirá.

—La segunda, trata de la antigüedad y grandeza del Carmelo.

—La tercera, de la vida y muerte de nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, debajo del nombre de Ángela.

—La cuarta, de los monasterios que fundó, y en qué lugares, y de las calidades que cada uno tiene.

—La última parte, es una suma breve de los efectos que hace el amor de Dios en las almas, donde está con unas octavas en hacimiento de gracias de los principales beneficios: creación, redención y conservación, que, por ir intitulado *Libro de recreaciones*, no es fuera de propósito.

³¹⁸Débora es un personaje bíblico, que se distingue por ser profetisa (Jc 4,4-5, 15).

³¹⁹Jdt. 5, 8.

³²⁰En María de San José (1966: 155), se utiliza la forma verbal “vinieron” frente a “vinieren”, utilizada en el manuscrito original (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 2v). Pensamos que es más correcta esta última, porque se corresponde con lo que aparece en el manuscrito, y, además, hace alusión al futuro del Carmelo. Es un deseo de bienaventuranza.

Año del señor de mil y quinientos y ochenta y tres, día del seráfico padre San Francisco, habiendo un año que este día se secó la flor del Carmelo, invoqué el llanto y luto. Viéndose despojado de su dulce madre Teresa de Jesús, de quien dos hijas suyas puestas a la sombra de una muy hermosa alameda hablaban de ella debajo del nombre de Ángela, y, aunque el tiempo no era para buscar la frescura y campos que en la primavera suele ser deleitoso, empero, a la plática que tenían, ayudaba la soledad y ruido del viento, que movía todo a sentir la suya y con las lágrimas en los ojos traían a la memoria el robo que la muerte hizo, dejándolas sin madre, pastora, y consuelo, y, habiendo un rato llorado los ojos puestos en tierra los levantaban a tiempos al cielo con que templaba su dolor considerando tener allí cierto y seguro su tesoro gozándose de lo que su Madre gozaba con esto, quedando con algún espacio mudas. **Gracia**, que así se llamaba la que más moza parecía, mudando la plática que antes tenían, dijo a Justa:

—Carísima hermana, muchos días a que me mandó el padre Eliseo que le hiciese una memoria de mi vida, en que le dijese la manera de proceder en la oración y las misericordias que Dios me ha hecho con ella, y no te quiero decir para qué lo quiere pues conoces su celo y lo que de todo se aprovecha sacando de la ponzoña de mis vicios miel de doctrina para todas sus hijas. Y dejado esto porque es hacer agravio a tan grande ingenio y virtud ponerse mi lengua ruda a alabarle, dírete el fin para que te comencé este cuento. Yo estoy muy afligida desde que esto me mandó porque desde el punto que lo quise comenzar, ha sido tanta la torpeza de mi ingenio que no he podido escribir letra, y todo cuanto he dicho hasta aquí de oración me pareció que era mentira y antojo, y lo que más se me pone delante de que tendría mucho que escribir son mis pecados, mas no me hallo con espíritu para escribirlos, que es harto mal estar tan atrás que tenga vergüenza de decir a mi prelado lo que de mejor gana le había de manifestar y no tratar³²² de gustos de oración pues no puedo hablar de ellos con la certeza que de los pecados, que sé que [he] hecho muchos y esto otro no sé si del demonio o del temor de que participamos tanto las

³²¹Encima de la hache hay dibujada una cruz latina (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 3r).

³²²Esta palabra (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 3v) aparece confusa. En María de San José (1966: 158), se opta por sustituirla por “contar”. Es una lectura plausible, aunque pensamos que ésta es la más aproximada.

mujeres. Mas consuélame que lo que dijere irá a manos de quien de cien leguas entenderá lo que es. Lo que te pido, hermana, es que me encomiendes muy de veras a Dios para que cumpla con la obediencia.

Y **Justa** que, con gran atención, la había oído, dijo:

—Mucho me he maravillado, hermana mía Gracia, de ver que tengas repugnancia en ninguna cosa de las que entiendes que darás gusto a nuestro padre, pues fuera de ser nuestro prelado, en quien hemos de mirar a Cristo. Tú tienes por muchos respectos obligación a no le encubrir nada de tu corazón.

—Nunca Dios quiera — le respondió **Gracia** con gran prisa— que caiga en semejante vicio ni que le encubra ninguna cosa de las que tengo en mi alma, porque, dejado de mostrarme ingrata con quien tanto debo y quiero, a mí me haría el daño, pues sabemos cuánto se gana en tratar con claridad con lo que el Señor tiene puestos en su lugar. Y créeme esta verdad, que nunca tal tentación me ha traído el demonio; antes, parece que comenzó mi alma a pronosticar el primero día que le vi, sin ser mi prelado, el bien que por él había de recibir, porque todo lo que pedía a la Virgen nuestra señora era en nombre del padre Eliseo y me parecía alcanzar luego lo que en su nombre pedía. Y así, lo que me da pena, es no saber qué me decir. Por esto te lo he dicho para que me des parecer y ayudes con tus oraciones.

—Lo que puedes, hermana, hacer — dijo **Justa** — pues el llamarte Dios y traerte a la religión fue por medio de la heroica y admirable madre nuestra Ángela, comienza por ella y di las cosas que le viste desde que la comenzaste a conocer, y tratando de tan dulce madre no te acordarás de ti y cumplirás con la obediencia y así darás³²³ más contento al padre Eliseo, pues oyendo el nombre de su Ángela con el pondrá gracia a lo que de ti desgraciado dijeres.

—Dios nuestro señor te lo pague, hermana, —dijo **Gracia** postrándose en tierra— y sea él bendito que tan presto nos muestra el bien que hay en humillarnos a tomar parecer. Y pues Dios ha alumbrado tu entendimiento para que me des traza, dime cómo tengo de comenzar, y no me dejes a mí sola, sino veme ayudando y yo diré lo que es y dame tu orden para que vaya con ella escribiendo, pues es tu nombre Justicia, para dar a cada cosa lo que es suyo: a Dios la gloria de todo y a nuestra Santa Madre, nombre perpetuo por la

³²³Estas dos palabras (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 4v), “así darás”, aparecen confusas en el manuscrito. Hemos optado por esta solución, mientras que en María de San José (1966: 158) se prefiere “aun darás”, otra lectura muy plausible del texto.

parte que fue para que yo y otras viniésemos a la religión, y a mi confusión por lo poco que de tantas indias³²⁴ me he aprovechado.

—Comienza ya, — dijo **Justa**— que me da gran contento oír las cosas de nuestra Ángela.

—¡Oh, hermana Justa, y cuán de buena gana comenzara — dijo **Gracia** — esa materia, porque ha muchos días que ando con grandes deseos de hacer un memorial de algunas cosas que vi y oí a la buena madre! Pero paréceme imposible salir con ello: lo uno por mi rudeza, que no sabrá decir nada, y lo otro, que es lo que más me acobarda, es ser mujer, a quien ya por ley que ha hecho la costumbre parece que les es vedado el escribir y con razón, pues es su oficio más³²⁵ propio hilar porque como no tienen letras andan muy cerca de errar en lo que dijeren.

—Yo confieso — respondió **Justa** — que sería muy gran yerro escribir ni meterse las mujeres en la escritura ni en cosas de letras. Digo las que nos saben más que mujeres, porque muchas han habido que se han igualado y aun aventajado a muchos varones. Pero dejemos esto. ¿Qué mal es que escriban las mujeres cosas caseras? Que también a ellas les toca, como a los hombres, hacer memoria de las virtudes y buenas obras de sus madres y maestras en las cosas que sólo ellas que las comunican pueden saber y forzosamente ocultas a ellos, fuera de que podría ser que a las que están por venir les cuadrase más, aunque escrito con ignorancia y sin curiosidad, que si las escribiesen los hombres, porque en caso de escribir y tratar de valor y virtud de mujeres solemos tenerlos por sospechosos y a las veces nos harán daño, porque no es posible sino que cause confusión las heroicas virtudes de muchas flacas como por la misericordia de Dios en estos floridos tiempos de esta renovación [que]³²⁶ vemos.

—Bien dices, hermana — dijo **Gracia** — que sería confusión si lo que escriben mujeres ellos lo creyesen. Pero, ¿no ves que han tomado por gala tener a las mujeres por flacas, mudables e imperfectas, y aun inútiles o indignas de todo ejercicio noble? Y acerca de esto te diré un cuento que te ha de caer en gracia: ¿Sabe, carísima, que cuando nuestra

³²⁴"Indiano el que ha ido a las Indias, que de ordinario vuelven ricos" (Covarrubias Orozco, 1979: 734). Por deducción, pensamos que, en este caso, puede referirse a la riqueza espiritual de sus acompañantes en el Carmelo (Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 3508: Fol. 5r).

³²⁵En María de San José (1966: 160) se ha suprimido esta palabra, que sí aparece claramente en el manuscrito (Ms. 3508: Fol. 5r). Pensamos que ha podido ser una errata, porque la palabra "más" suaviza la oración, al menos aparentemente misógina.

³²⁶Ha sido un añadido mío para que se comprenda la frase, que no aparece en María de San José (1966: 161).

madre Ángela fue a fundar a Sevilla, nos venían a confesar nuevos siervos de Dios, entre los cuales continuaba más que otros un sacerdote muy bueno, aunque del humor de los dichos, y se alteraba tanto de vernos persignar en latín como si dijéramos herejías, y muy de propósito se ponía a reprendernos y nos decía que no se habían de meter las mujeres en bachillerías y honduras?

—Sin duda debía de ser simple ese siervo de Dios — dijo **Justa** —, que no advertía que la santa Iglesia nos hace gracia de que recemos las religiosas el oficio divino y ayudemos a los santos oficios y sacrificios de la misa.

—Simple, hermana — dijo **Gracia**—, no lo hacía de simple, que de muy atrás tenía ese extremo. Mas hay gentes que se escandalizan del aire, y si te hubiese de decir los trabajos y persecuciones que en aquella fundación se pasaron con semejantes humores nunca acabaría de contarlos, y porque tratábamos de nuestro Señor y de las cosas de la fe que cada cristiano está obligado a creer y saber cómo son los artículos de la fe y cosas semejantes atemorizaban de suerte las flacas que se padeció harto haciéndolas entender que eran herejes. Yo tengo por gran desatino poner tropezón donde no le hay y hacer entender a las pobres mujeres que todo es herejía, pero quédese aquí que es cuento largo. Podrá ser que ordene el señor que en otra parte se escriba para que sepan nuestras hermanas cuantos trabajos y aflicciones costaron fundar los conventos a nuestra Santa Madre y se animen a pasarlos, teniendo envidia de las que gozaron de estas ricas ferias. Y volviendo a lo comenzado, digo, hermana, que es de poca fuerza y de ningún crédito lo que dijéremos por ser mujeres.

—Qué se nos da eso, — dijo **Justa** — para quien se escribe lo creerá, cuanto más en lo que fuere decir de nuestra grande Ángela el Señor se ha mostrado tan maravilloso en su vida y muerte que es a todos notorio. Y así comienza, hermana, y haz cuenta que lo cuentas a las hermanas en las recreaciones, y si dijeres boberías de las que no te aseguro ya sabes cuán aceptas son en tal tiempo y cuán solemnizadas que no hayas miedo que ninguna te perdonen.

—Pluguiese a Dios, hermana mía — dijo **Gracia** — sirviese de dar recreación a estos ángeles porque no hay cosa de que más guste que de verlas alegrarse unas con otras y mi alma se goza porque se ve allí el amor, y hermandad, y gran contento que tienen, y la mortificación de cada una, no mostrando ningún género de sentimiento aunque se rían de sus boberías, que es el fin que nuestra Madre Ángela tuvo en querer que después de comer y colación se juntasen con sus favores a alegrarse en el Señor con otros muchos,

que ya se sabe que es necesario aliviar el espíritu del ayuno, oración y continuo silencio.

—Mucho importa — dijo **Justa** — vaya esto adelante con la perfección que nuestra madre lo dejó, y ahora dime ya de ella.

—No pienses — respondió **Gracia** — que, aunque me alargue en él³²⁷ algunas cosas es salir de propósito, pues³²⁸ lo que de bien y provecho se conoce. La fruta redonda en alabanza del árbol que las produjo, y así cualquiera cosa que de las hermanas fuere diciendo de virtudes y gracias bien se entiende que por medio de aquel claro ingenio y heroica virtud las alcanzaron. Mas dime, por caridad, ¿cómo quieres que me atreva a contar las grandezas de aquella admirable mujer, pues sabes mi torpeza?

—Por cierto, hermana — dijo **Justa** — no creo tiene en tan poco nuestro Señor las cosas de su sierva que las pondrá en poder de tan ruin cronista porque más ingenio que el tuyo y el mío es menester para contar tales hazañas como son las que Dios por medio de esta valerosa mujer en nuestros tiempos ha hecho, pues no sólo ha despertado a las mujeres flacas a tomar la cruz de Cristo, mas avergonzó y sacó al campo a los varones y los hizo seguir la bandera de su capitana que habían vuelto las espaldas al rigor y virtud primitiva para que hiciesen rostro a los enemigos que tan enseñoreados estaban. Comenzó como otra Débora³²⁹ a animar el ejercicio de Dios, prometiéndoles la victoria no quedándose ella en la tienda, antes se ponía a los mayores peligros y afrenta, no descansando en tiempo de paz sino con excesivos trabajos y sudores de su rostro plantando y trasplantando este divino jardín del Carmelo que tan olvidado y destrozado estaba y tan perdida su digna hermosura, cuanta puso Dios en esta alma y cuerpo que mostró bien la divina majestad para qué la criaba, dotándola de tantos dones y gracias, cuán hermosa y de perfecta figura como adelante de necesidad has de decir aunque en todo quedarás corta pues que será para decir cuán graciosa y discreta era, amable y dulce en su trato, cuán prudente y sagaz con aviso y simplicidad de paloma su fe y esperanza y el espíritu de profecía la gracia de llegar almas a Dios, el maravilloso don de consejo pues muchos grandes de España tomaban su parecer en cosas graves. Y así, hermana, cosas

³²⁷En el Ms. 3508 (Fol. 7r) aparece esta palabra. En María de San José (1966: 163) no se incluye esta palabra.

³²⁸En María de San José (1966: 163), entre corchetes, señalando que es un añadido, se escriben las palabras “suyo es”. Preferimos, en este caso, dejar el original del manuscrito tal como estaba.

³²⁹En Jue. 4-5 podemos encontrar la historia de Débora, encontrándose en Jue. 4-5 el conocido “Cántico de Débora y Baraq”. En Biblia de Jerusalén (1975), se explica muy bien de la siguiente forma (268, n. 5): “El relato en prosa, cap. 4, viene seguido de uno de los más antiguos poemas de la Biblia. Es un himno de victoria que exalta a Yahveh, salvador de su pueblo, y a las tribus que están unidas en su culto”.

como estas no son para ti ni para mí. Digo para que sólo tú las digas de las cuáles no dejes pues de hacer alguna niñería para consolar a las hermanas, entre tanto que haya³³⁰ quien lo sepa mejor hacer nos lo escriba, y tú di lo que le viste y oíste pues te hallaste con ella en algunas fundaciones, y aunque no se te parece mucho que no te veo muy medrada.

Gracia, oyendo esto, se fue a postrar en tierra, conociendo ser verdad lo que **Justa** le decía, la cual la detuvo y dijo:

—Comienza, hermana, que ya es tiempo.

—Ya te dije al principio — dijo **Gracia** — que me habías de ayudar, y pues me mandas que lo escriba para las recreaciones, di qué orden ha de llevar o qué nombre le pondremos.

—Llamemos a las hermanas Josefa y Dorotea — respondió **Justa** — que en negocio de recreación ellas tienen buen voto.

Y levantándose con esto, Gracia fue por ellas, y venidas con licencia, les dijo **Justa**:

—*Deo gratias*³³¹, hermanas, ¿péssoles de que las sacasen de las ermitas?

Dorotea dijo al punto:

—¿Y eso, carísima? ¿Úsase en las descalzas pesarles de los que manda la obediencia? No, por cierto, ni creo de la hermana Josefa viene de mala gana.

La que dijo luego:

—De mí se decir que me holgué, porque deseaba pedir licencia para venir a oír algo de nuestro señor, y acordóseme que me faltaba por hacer una mortificación de las que me han mandado que haga cada día y así lo dejé, y proveyó nuestro señor que me lo mandasen. Bendito sea su nombre, que nada deja sin premio de lo que por él se hace.

—Ea, hermanas — dijo **Gracia** — hagamos la obediencia y ved qué nombre se pondrá a esto que la hermana Justa aquí me hace escribir.

—Es menester que se vea — dijo **Josefa**— para dar el voto.

³³⁰Por motivos que desconozco, en María de San José (1966: 165, n. 3), se avisa de la omisión de “haya”, palabra que sí aparece en el manuscrito (Ms. 3508: fol. 7v). Hemos decidido conservar esta palabra.

³³¹En el original, “Deo gracias” (Ms. 3508, fol. 8r). Es una expresión en latín que suele utilizarse en el contexto de los conventos de clausura. En María de San José (1966: 165), se prefiere utilizar la palabra “Deogracias”.

—Enhorabuena³³²— dijo **Gracia** — mas yo aseguro que nunca nos venga vanagloria con el nombre que vuestra caridad le pusiere.

—Bien dices, hermana — replicó **Josefa** — que ya me va pareciendo de lo poco que he oído olla podrida, que se hace de muchas cosas.

—Más honesto nombre parece ensalada — dijo **Dorotea** —, o aquellos huevos que nos dan en refectorio con mucho pan rallado, que nos hace entender la hermana provisora que es uno y yo apostare³³³ que no debe salir a un cuarto a cada una.

Gracia y Josefa, oyendo esto, se postraron, y **Justa** dijo:

—¿Por qué se postran, hermanas?

Una de ellas respondió:

—Porque la hermana dice de la comida que es contra constitución.

Dorotea replicó:

—Yo no dije que estaba bien ni mal guisada, que es lo que veda la constitución, y para echar de ver que es poca. Licencia hay especial cuando el estómago está desmayado, y aún para asir del plato cuando la hermana Inocencia, como es corta de vista, piensa que está ya acabado, y echa mano de él. Gustando todas de lo que Dorotea decía, acordándose de los trances que en semejante caso a cada una le había pasado, de común parecer y voto de todas determinaron se pusiese nombre al *Libro de las recreaciones*, pues no iba fuera de propósito por ir mezclado con diversas cosas bien semejantes a los entretenimientos de las hermanas, los cuáles, compuestos de muchas materias sacan un fin, que es alabanzas de Dios.

Con esto **Josefa**, que era la que más el nombre y la historia solemnizaba, dijo a Gracia:

—Comienza hermana, que yo iré por el sombrero, que sospecho le habrás mucho menester.

—Bendito sea el Señor — decía **Gracia** — que veo ya lucir las obras de mis manos, pues dan ya recreación a mis hermanas, mas porque estamos deprisa³³⁴ y no habrá

³³²“Norabuena” (ms. 3508, fol. 8v) en el original y en María de San José (1966: 166). Hemos decidido poner la forma modernizada.

³³³Pensamos que la forma verbal correcta es “apostare”, sin tilde. En María de San José (1966: 166) se decide utilizar “apostaré”.

³³⁴En el ms. 3508 (fol. 9r) aparece “depriosa” y en María de San José (1966: 167) aparece “de priosa”.

lugar de solemnizar cada necesidad poniéndome el sombrero, trae hermana, el libro de las crónicas donde las tales se suelen escribir y ve asentando las que dijere.

Al punto **Josefa**, con gran presteza, respondió:

—De ese trabajo nos quita vuestra caridad, pues las escribe de su mano.

Justa, que le había caído en gracia la aguda respuesta de Josefa después de haberla con las demás solemnizado, mandó a Gracia que comenzase y las demás se fuesen porque habían tañido a oración.

SEGUNDA RECREACIÓN, DONDE, PROSIGUIENDO JUSTA Y GRACIA, CUENTA LO QUE DE LA MADRE ÁNGELA HA VISTO Y CUÁNTO HA QUE LA CONOCE.

Gracia, alzando los ojos al cielo, comenzó pidiendo al Señor moviese su lengua y dijo:

—Sabrás, carísima hermana, que ha veinte años y más que conozco a la madre Ángela antes que fundase el primero³³⁵ monasterio de descalzas siendo monja en la Encarnación donde tenía grande opinión de Santa y teniendo noticia de ella una señora hija de un grande de este reino la pidió para su consuelo por estar recién viuda y tan afligida que todos le procuraban tener las personas santas que había porque como cristianísima con solo esto se consolaba y así le trajeron al padre fray Pedro de Alcántara de quien hace nuestra Santa Madre memoria en sus libros. Y así vino la Santa por obediencia de sus prelados, lo cual se pudo entonces hacer por ser antes que se publicase el santo concilio de Trento y aun según después he entendido por mandado de Dios para acabar de negociar los recaudos de su primero monasterio. El cual fundó de allí a poco, yo era entonces de trece o catorce años estuvo en esta casa de aquella vez seis meses o cerca, ahora quisiera, hermana, otra lengua que la mía para decir la mudanza que causó en todos su Santa conversación y el ejercicio de oración y mortificación. Comenzóse a confesar toda la casa en la compañía de Jesús, que hasta entonces no se hacía el frecuentar de los sacramentos y limosnas, y porque hagamos la Santa obediencia, aunque confiese³³⁶ mi culpa, que, con harta repugnancia, por parecerme es mezclar las tinieblas con la luz,

³³⁵En María de San José (1966: 167) aparece “primer”. En el original (ms. 3508: 9v) aparece “primero”. Se optará por la solución del original en todos los casos.

³³⁶En María de San José (1966: 169) aparece “confieso”. En el original (ms. 3508: 10r) aparece confuso, pero creemos que ésta es la forma verbal más adecuada.

diré de mi vida, que es todo obscuridad³³⁷ cuanto es de mi parte.

—No importa — dijo **Justa** — que digas de ti que, aunque has sido tan ingrata, soberbia y perezosa, no oscurecerá tu mala vida la luz que Dios puso en su santa. Antes, es bien poner tal antorcha a tus pasos, para que mejor veas quien has sido y cómo no te has semejado ni medido con tan santas reglas.

—¡Oh, hermana y si supieses — dijo **Gracia** — cuánta verdad dices, y lo mucho que he resistido a Dios y los bienes que por mi culpa he perdido! Y los que he alcanzado, no negaré que fueron por aquella angélica madre, porque en ese tiempo que dije, me llamó el Señor con particulares favores y amor a la soledad³³⁸ y ejercicios de oración, donde su majestad me comunicaba algunos sentimientos en la oración y cosa particulares que entonces no entendía. Conféseme generalmente y comencé en cuanto pude a mudar los ejercicios cuanto daba lugar la vida que se suele tener en palacio de suerte que nadie entendiese mis intentos y esto ni por pensamiento encubría por humildad sino porque me tenía por mudable y quería dejar puerta abierta no sé para qué sino para que entrase el demonio a tentarme como lo hizo muchas veces llevándome de ejercicios virtuosos y de muchas horas de oración a muchas vanidades escandalizando a los prójimos y dando de eso ocasión para ofender a Dios esto remediaba luego aquel amoroso señor que derramó su sangre por nuestra salud porque al tiempo que yo me ponía con más fervor en ocasiones me quitaba la salud. Lo que me aconteció todas las veces que yo me apartaba de él, que fueron hartas y con este remedio volvía luego a las manos del piadoso pastor el que se había conmigo como flaca llevándome con muchos regalos, con que algunas veces andaba como fuera de mí, pareciéndome basura todos los contentos del mundo en comparación de un rato de soledades de adonde desafiaba a todos los deleites y aborrecía a lo que antes tanto amaba como eran músicas, conversaciones y galas. De esta manera andaba hasta que venció el brazo poderoso que peleaba por mí contra mí misma, y me trajo al paraíso de deleites, a la casa de Dios y puerta del cielo.

Y volviendo a nuestra madre ,y al gran bien que en particular y universal hizo en toda esta casa, donde era tenida en gran reverencia³³⁹, y así codiciosas de ver algo de lo

³³⁷Aparece así en el original (ms. 3508: 10r). En María de San José (1966: 168), se ha preferido utilizar “oscuridad”.

³³⁸En realidad, estaba escrito originalmente "solemnidad", pero el grupo de letras "mni" queda tachado, resultando así legible la palabra soledad (Ms. 3508: Fol 10v). En María de San José (1966: 169), se escoge también el término soledad.

³³⁹En María de San José (1966: 170, n. 1) se dice “Así se lee la frase en el manuscrito, quedando en suspenso el sentido”. Se refiere a esta frase que aparece en el ms. 3508 (Fol. 11r). No veo tal falta de sentido. Se

que entendíamos que Dios hacía con ella la mirábamos algunas veces por entre la puerta de su celda donde se encerraba y la veíamos arrebatada, y yo, con mis propios ojos, la vi algunas veces de donde salía con mucha disimulación, que ya sabes hermana cuán recatada fue siempre y con cuánta cautela encubría las grandezas que el Señor le comunicaba. Y en aquel tiempo con tener tanta noticia de su grande humildad entendíamos todas que con una excelente gracia y discreción disimulaba su espíritu que para esto tuvo particular don, y así fue menester para que se entendiese lo que Dios obraba con ella y que su majestad la mortificase arrebatándola en público como yo vi dos veces en esta propia casa, aunque fue después de haber fundado los monasterios de Ávila y Medina del Campo y volviendo a fundar el de Malagón. A este tiempo, me llamó el señor a la religión viendo y tratando a nuestra madre y a sus compañeras las cuáles movían a las piedras con su admirable vida y conversación, y lo que me hizo ir tras de ellas fue la suavidad y gran discreción de nuestra buena madre y creo verdaderamente que si los que tienen oficio de llegar almas a Dios usasen de la traza y maña que aquella santa usaba³⁴⁰ llegarían muchas más de las que llegan; que, como nuestro natural es inclinado a buscar contento y a huir del trabajo, pintar la virtud y lo que es servicio de Dios áspero y dificultoso es atemorizar los flacos, que no han probado cuán suave es el padecer por Cristo.

—Paréceme, hermana Gracia — dijo **Justa** — que te vas metiendo en lo que no te mandan ni es tuyo de hacer.

—¿En qué? — dijo **Gracia**.

—En escribir doctrina — respondió **Justa** — y enseñar a los otros cómo han de llegar almas a Dios. Déjalos, que si es su oficio y el Señor se le ha dado, él les enseñará lo que han de hacer. No pienses que todos han de ir por donde tú fuiste.

—Nunca Dios quiera — dijo a esto **Gracia** — que yo hable de los ministros del Señor y de los que la Iglesia, nuestra madre, nos tiene puestos para enseñarnos a quien yo tengo y tendré mucha reverencia y de cualquiera que yo oiga la palabra de Dios en el púlpito o me hable en el confesonario me hace el Señor merced de darme grande amor y lo siento en el alma con gran reverencia y ésta pongo entre las mercedes que su majestad

abandona, por un momento, el tema autobiográfico que ha predominado en el anterior párrafo y se retorna a la estancia de Teresa de Jesús en el palacio de Luisa de la Cerda.

³⁴⁰En el ms. 3508 (11v) aparece la conjunción “y”, que está tachada en el texto. Se ha suprimido en María de San José (1966: 171).

me ha hecho y aun de las que más estimo. Y así, dejando aparte a los que es su propio oficio enseñar, hablo de ti y de mí y de los demás que tenemos obligación a traer almas a Dios con el buen ejemplo y nos preciamos de ser del bando de Cristo y de los que más comunican con él, que no nos mostremos tan encapotados y tristes, que no manifestemos el trato con Dios y demos a entender a los que no lo han probado que la oración, silencio y ejercicios espirituales es melancolía y desesperación, porque según está el mundo no será menester más para que huyan de Dios si les decimos que han de andar tristes y creo no es este mal camino pues sabes que nos convida la Vida que gustemos y veamos cuán suave es el Señor³⁴¹.

Y yo te digo, hermana, que los mayores ímpetus que he tenido en esta vida han sido de irme por esas calles a desengañar a los que piensan que es trabajo servir a Dios y créeme que hay hartos ignorantes en esto porque hay muchos que alaban las virtudes poniéndolas en las nubes como ellas lo merecen pero es de suerte que imposibilita a los flacos para alcanzarlas como sea verdad que no hay ninguno tan flaco que ayudado de la gracia divina no las pueda alcanzar y porque, como dijiste, no es mío escribir doctrina, lo dejaré por volver a nuestro intento. Ya dije cómo para fundar el monasterio de Malagón volvió a casa de aquella señora donde yo me había criado y siendo a este tiempo de veinte años me llamó el Señor para seguir la vida de aquellas santas de quien gozaba de su trato y conversación en cuanto podía aunque no luego descubrí mis deseos mas el espíritu santo que me los daba decía de descubrirlos a su sierva Ángela, porque tratando con todas las demás conforme a su hábito encaminándolas para que viviesen según la vida del siglo sin ofensa de Dios y que si las mandasen sus padres que danzasen y se aderezasen fuese con intento de obedecer y ser perfectas en sus estados sola a mí me reprendía todas las veces que me veía porque andaba con galas y me decía que no eran ejercicios los míos para monja de que me maravillaba, no habiéndole yo dicho que lo quería ser ni a criatura porque mediaba el demonio de atar la lengua y el Señor la quería desatar por medio de su sierva, como lo hizo. Y al fin le comuniqué mi llamamiento, el cual hacía fuerza en ver que aquellas religiosas tenían de constitución tener oración mental a que yo estaba muy aficionada sin saber lo que era, más de que sentía tanta fuerza para vencer mis inclinaciones cuando iba a ella que estaba persuadida que, con ella, podría llevar la aspereza de la religión, que a mi juicio era insufrible, y sólo con la oración entendía

³⁴¹En Sal. 34, 9, aparece la siguiente cita: “Gustad y ved qué bueno es Yahveh, dichoso el hombre que se cobija en él”.

poderla llevar con la suavidad y alegría que aquellas santas religiosas la llevaban, que si como dije yo las viera tristes y extremadas créeme que acrecentara en mí el temor, y perdiera la esperanza de salir con ello, porque el querer ser religiosa no era por aborrecer las cosas del mundo antes pareciéndome bien. Como no habría probado los trabajos y miserias de él, le quería renunciar persuadida de la razón que mostraba el peligro que mi alma tenía si en él me quedaba. Con este combate pasé hartos días porque sentía en mí dos cosas contrarias que después entendí ser lo que decía San Pablo de la ley que tenía en sus miembros que contradecía a la del espíritu³⁴² con que me pensó derribar el demonio. Y fue harta misericordia de Dios porque como no lo comunicaba con nadie y el demonio como a ignorante me hacía entender no era verdadero llamamiento pues no aborrecía las cosas del mundo con que padecí mucho hasta que un día estando oyendo misa en la cual se cantaba el Evangelio el que me quisiera seguir niéguese a sí mismo tome su cruz y sígame³⁴³. Dio su majestad una luz extraordinaria a mi entendimiento y entendiendo lo que el Señor quería de mí y lo que aquellas palabras significaban que hasta entonces no había entendido. Y desde aquel punto quedé quieta y comencé con grande determinación a declarar mis deseos³⁴⁴.

—Mal lo hacías — dijo **Justa** — en no declarar tu espíritu con nuestra madre pues lo podías tan bien hacer y fiarte de su parecer y más saliéndote ella, como te salía, al camino.

—Esa era, hermana, mi ignorancia — dijo **Gracia** — y la traza del demonio para quitarme este bien. Si decía que el querer ser religiosa no era por voluntad sino forzada de la razón, aunque entonces ni sabía de qué procedía el desearlo y el repugnarlo había ella de entender no era verdadero llamamiento y no me había de querer recibir por donde pudiera yo entender cuán firme y fuerte era mi deseo pues huía de lo que entendía que me lo podía estorbar y como nuestro Señor vio que el no comunicarlo era por entender que acertaba sacó bien de lo que me pudiera hacer daño. Y así pasé dos años terribles aprietos sin comunicarlos con nadie, ni [al]³⁴⁵ confesor, aunque era de la Compañía de Jesús. El alivio que tenía era cerrar los ojos a los argumentos que el demonio me ponía algunos con muchas apariencias de verdad, que no poco perdió mi alma haciéndola volver a los

³⁴²Ro. 7, 23 (María de San José, 1966: 174).

³⁴³Mt. 16, 24 (María de San José, 1966: 174).

³⁴⁴En esa misma línea, en el margen, aparece la siguiente expresión "llegando & fol. 19" (Fol. 14r).

³⁴⁵He añadido esto para que se comprenda mejor el texto, que no aparece ni aparece ni en el ms. 3508 (fol. 14v) ni en María de San José (1966: 175).

ejercicios de vanidad, que todas las veces que me acuerdo de los peligros en que al fin me puse, bien merecedores de que el Señor apartara su gracia de mí, y³⁴⁶ me quería deshacer en alabarle por tan soberana merced como me hizo que con haber tornado a mi mala vida un punto no se entibió mi determinación de ser monja. Con lo que en aquellos trabajos pesaba con esfuerzo era repitiendo muchas veces "*in te domine speravi*"³⁴⁷.

Sentía algunas veces con estas palabras que cobraba el alma gran fuerza para que me fiase de Dios, pues no me movía otro fin que su honra y gloria y desearle dar gusto. Aunque me es consuelo traer a la memoria lo mucho que debo a nuestro Señor, como juntamente se me representa cuán mal pago le he dado por tantos bienes, que no veo la hora de dejar esta materia y así tornemos a nuestra Ángela.

A este tiempo una criada de esta señora que era muy apasionada de dolor de muelas y oído, afligida del gran dolor, se fue a ella y le pidió le hiciese señal de la cruz que tenía gran confianza se le había de quitar. Nuestra madre, con su santa disimulación, viendo que la enferma venía como a santa esperando salud del tocamiento de su mano, con gracia, le tocó desviándola y haciéndose la enojada le dijo: “quítese allá, no sea boba, santígüese en³⁴⁸ ella que la virtud de la santa cruz no está en mi mano”. Y en el punto que con ella le tocó, se sintió sana y por todo el tiempo que después yo la conocí la vi libre de aquella pasión siendo, como digo, muy enferma.

—Extraño contento he recibido — dijo **Justa** — de eso que has dicho porque se me ha representado con la gracia que hacía ese desvío cuando íbamos a pedirle lo mismo, y aun ahora se me acuerda, y tú también te acordarás cuando le dio un accidente terrible a la hermana Valeria que pensamos se nos muriera una noche y así como nuestra madre puso la mano sobre ella quedó sana, usando de una industria sacada de su grande humildad, que era mandar se hiciesen algunos remedios a las enfermas cuando ella había de llegar para que se entendiese que la salud procedía de las medicinas y no de ella.

—Muy bien se me acuerda — dijo **Gracia** — porque pasaron cosas semejantes por mí y aunque tenía muchas cosas que decir de este tiempo se quedarán para su lugar

³⁴⁶Esta conjunción es eliminada en María de San José (1966), aduciendo que “suprimimos la conjunción y, por exigirlo así el sentido de la frase” (175, n. 6). Hemos decidido respetarla.

³⁴⁷En el original (Ms. 3508: fol. 14v) y en María de San José (175), “esperavi”. En *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio* (1979). dice: “In te, Domine, speravi” (Sal. 30, 2). Es una frase que forma parte del tradicional símbolo cristiano de “Te Deum”. Se traduce como “En ti, Señor, confío” (Fol. 14v). En la Biblia de Jerusalén (Sal. 31, 2), se dice: “En ti, Yahveh, me cobijo”.

³⁴⁸En el ms. 3508 (fol. 15) no se lee con claridad esta palabra. En María de San José (1966) se opta por “santígüese ella” (176).

que era cuando tratemos muy de propósito de su vida y esto servirá para que este pedazo de campo no quedé sin algunas flores, con que se recreare el que por aquí pasare de la pesadumbre que con razón recibirá quien leyere mi vida, aunque es lo mejor de ella lo que aquí digo. Son espinas mis obras entre las flores de este sagrado jardín.

Llegado que fue aquel dichosísimo día para mí en que el Señor me sacó de Egipto y vine a la religión andando en veinte y dos años, día del glorioso San Gregorio Nacienceno a quien desde aquel día tengo por mi padre y refugio, que fue año de mil y quinientos y setenta, a nueve de mayo. No podré decir, carísima hermana, el contento que desde aquel punto el Señor me dio y hasta el día de hoy ni por primer movimiento me ha pasado por pensamiento de arrepentirme ni tener descontento: antes era tan grande la alegría que tenía en el alma que muchas veces no podía disimular la risa.

—Eso, hermana, — dijo **Justa** — no eres tú sola entre las descalzas, pues como decía un grandísimo siervo de Dios, que era el espíritu doblado que pidió Eliseo pues en nuestra sagrada religión, hay la penitencia, recogimiento, oración, la pobreza y aspereza y las demás cosas que están repartidas por todas las religiones, y más el espíritu doblado de alegría en todos los religiosos y religiosas.

—No sólo quise decir — respondió **Gracia** — que estoy contenta, que eso en todas mis hermanas lo veo, sino que ni por un breve espacio he sido tentada en la vocación mía ni he advertido hasta hoy que me haya traído el demonio tentación que no vaya enderezada a apartarme de la oración donde, fuera de las misericordias que Dios me ha hecho en ella, he venido a entender que es voluntad suya que me ejercite en ella. ¡Ay de mí! Cuán más veces he obedecido al demonio en ella que a Cristo, y de esto tengo más que decir, mas como soy tan soberbia³⁴⁹, mejor sabré pintar cualquier cosa que parezca bien mío, que dar a entender mis pecados que son innumerables.

—¿Qué, tantos pecados tienes? — dijo **Justa**.

Respondió **Gracia** con un gran suspiro:

—Cuantos han inventado los demonios y todos los hombres viciosos, creo que tengo.

—No tengo — dijo **Justa** — por buena humildad la que se funda en mentira como lo es esa, pues ya sabemos poco más o menos que ni habrás robado la hacienda al prójimo,

³⁴⁹Anotada en el margen la palabra humildad. (Ms. 3508: Fol 16r).

ni muerto hombres, ni hecho otros males que hay.

—¡Oh! ¡Justa, — dijo Gracia —, y cómo estaba yo en esa ignorancia que ahora tú muestras tener, y casi me enojaba cuando oía decir a las hermanas que eran peores que los ladrones y malas mujeres! Y me maravillaba cómo podía creer aquello que el fervor y espíritu con que lo decía mostraba bien cuán creída tenía esta verdad, que lo es grande, como dice nuestra Santa Madre en uno de sus libros³⁵⁰, y porque sé que no te ha privado a ti el Señor de este conocimiento, no te quiero probar cómo no es mentira.

—Antes me dará gran contento — dijo **Justa** — oírte afirmar lo que antes dudabas, y porque me acordé de cuán dificultoso se te hacía aquella humildad de las hermanas, quise contradecirte, y holgaría ahora de saber cuán desengañada estás.

—Ya dije — respondió **Gracia** — que no lo quería decir y ahora digo que no sé más de que es gran verdad, que soy peor que cuantas criaturas hay en la tierra, pues si, como decía el glorioso San Francisco, a ellas se les hubiera dado la luz que a mí se me ha dado le sirvieran mejor y sé de mí que con menos ocasiones que otra caería y con más ayuda nunca me acabo de levantar y cuánto es en mí me dispongo para todo mal y esta verdad está tan impresa en mi alma por la experiencia que tengo de mis caídas que si todo el mundo se juntase a decirme otra cosa no lo creería, y esto bastaba cuanto y más hermana, que no tienen cuento los robos que he hecho en la casa de Dios, atribuyendo la honra y gloria que a sola su majestad se debe a este bestial monstruo que de tantas muertes espirituales ha sido causa. Cuántos adulterios he cometido no guardando lo que a mi esposo prometí en la profesión con la pureza que debía. ¡Ay, ay, hermana, y qué poco caso hacemos de cosas que tenemos por pequeñas y el Señor tiene en mucho! Porque es celosísimo y así digo que de los males que no he cometido [es]³⁵¹ gracias a Dios y no a mí.

—Cuéntame ahora — dijo **Justa** — qué manera de oración traía pues sobre ese fundamento de tu propio conocimiento caerá³⁵² bien.

³⁵⁰En las Moradas (VI, 10, 7) en Teresa de Jesús (1917: 171-172): “Una vez estaba yo considerando por qué razón era Nuestro Señor tan amigo de esta virtud de la humildad, y púsoseme delante, a mi parecer sin considerarlo, sino de presto, esto: que es porque Dios es suma Verdad, y la humildad es andar en verdad; que lo es muy grande no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entienda, anda en mentira. A quien más lo entienda, agrada más a la suma Verdad, porque anda en ella. Plega a Dios, hermanas, nos haga merced de no salir jamás de este propio conocimiento. Amén.”

³⁵¹En el ms. 3508 (fol. 17r) no aparece esta palabra, ni en María de San José (1966: 179). La hemos añadido para que se comprenda mejor el texto.

³⁵²Pensamos que la interpretación correcta de la palabra es ésta. Originalmente, "caira" (Fol. 17r). En María de San José (1966: 179), también se ha interpretado de esta manera.

—Plega al señor — dijo Gracia — que lo sepa decir, que ese es el miedo que tengo, no lo encarezca mi soberbia, aunque por la misericordia de Dios no tengo intento poner ninguna cosa que no haya sentido en mi alma. Las más veces que iba a la oración, en poniéndome de rodillas que a los principios no podía, de otra suerte en ella sentía que me cercaban como de un muro de paz y gran quietud y parecía que se alejaba mi alma del cuerpo, y no era como otras muchas veces he sentido que parece se entra en una cosa honda donde se está muy encerrada. Aquí no vi³⁵³ sino como si me subieran muy alta y apartada de los sentidos, aunque no los perdía del todo y a este punto claro está que no hay hacer discurso ni tener memoria de nada, sino gozar el alma de lo que yo no sé decir ni en esto me osaré entremeter ni si obran allí las potencias o no. No dudo de la voluntad, que no está ociosa, aunque sin saber cómo obra. Solo quería³⁵⁴ decir lo que se me ha mandado. Pocas veces he podido tener discurso en la meditación que casi de ordinario traía la presencia de Cristo crucificado y con esta consideración comenzaba de ordinario y si otra tomaba, aunque fuese el pesebre se me representaba luego la cruz y llagas. No digo que le veía sino que sin procurarlo yo luego hallaba aquella figura en mi imaginación y en este tiempo³⁵⁵ traía esta³⁵⁶ manera de oración no podía aunque me hacía fuerza decir en coro o refectorio, lección donde no³⁵⁷ hubiese de nombrar carne o sangre de nuestro señor Jesucristo o algo del santísimo sacramento por la gran fuerza que el espíritu sentía para tener oración con quietud no hallaba mejor medio que estar delante del santísimo sacramento y era a los principios muy ordinario en estando en el coro recogerse mi alma a donde sentía tan grandes bienes que me daba gran lástima de los que los perdían.

Dábame el señor a entender allí cosas particulares. No sabré decir más de que, aunque no hubiera fe que me enseñara que había Dios de infinita bondad y sabiduría desde aquel punto perdiera la vida confesando su santísimo nombre y lo mismo de la grandeza y verdad que hay en su Iglesia. Hízome el Señor merced una vez de dar luz a mi alma donde entendí cuál alta cosa era su voluntad y quedóme por muchos días un gran gozo con ella en ver que había nacido para cumplir una voluntad tan excelente, y algunas veces

³⁵³"Vi" es la interpretación que le he dado a una palabra difícilmente legible (Fol. 17v). En María de San José (1966: 179), se prefiere, lectura también plausible, la palabra "era".

³⁵⁴La palabra del Ms. 3508 (fol. 17v) aparece emborronada. He optado por esta interpretación, mientras que en María de San José (1966: 180) se opta por "querría".

³⁵⁵En María de San José (1966: 180) se ha añadido "en que" entre corchetes tras esta palabra, acepción que no aparece ni en mi edición ni el ms. 3508 (Fol 17v).

³⁵⁶En María de San José (1966: 180) se respeta del manuscrito la palabra "aquesta" (ms. 3508: Fol. 17v).

³⁵⁷En María de San José (1966: 180, n. 9) se suprime la palabra "no", indicándolo de la siguiente forma "El manuscrito lee errónamente: donde no hubiese". En María de San José (1979: 72), sin embargo, sí se respeta el Ms. 3508 (fol. 17v), donde aparece esta palabra.

parecía salir de mí con el excesivo gozo. En estos tiempos sentía que el demonio me traía ciertos gustos y ansias de oración bien diferentes de las que son verdaderas. Hacíame el Señor merced de darme conocimiento de ellas en que causaban en mi alma una inquietud y desabrimiento, quedando el alma vacía y triste, no sé cómo ella lo conocía, y aborrecía los regalos que los sentidos, engañados por la falsa apariencia de bien, recibían; y digo que antes de ver los efectos que son muy claros a quien no se quiere dejar engañar luego el alma lo conocía, no sé decir cómo, más de que lo comuniqué con nuestra Santa Madre y me dijo que era así, y aun en otra persona que vea algo de esto me parece que lo entiende mi alma, y no es mucho comunique el señor a las almas esta gracia, pues vemos que la naturaleza comunica a los animales que todos conozcan sus contrarios por el olor, lo cual me parece que, como a manera de un aire inficionado³⁵⁸ siente el alma su enemigo mortal transformado en ángel de luz y no digo esto porque entienda que tiene el alma narices materiales, aunque como dice el padre Eliseo tiene cinco sentidos espirituales como los tiene el cuerpo donde a manera de vista, olfato, y tacto y los demás entiende las cosas de Dios.

—No quería, hermana, — dijo **Justa** — que te engañase el demonio por ahí, fiándote mucho que le conoces y te hiciese alguna burla, que es astuto. Mira lo que dice San Pablo que no nos fiemos de todo espíritu³⁵⁹ y por ventura se te querrá algunas veces descubrir para engañarte otras.

—Bien sé que soy soberbia, — respondió **Gracia** — y que a los tales engaña el demonio, y tanto cuanto más tengo entendido esto de mí, tanto más temo, y por eso ni de lo que siento es malo ni de lo que parece bueno me aseguro, y de todo me recelo y sólo echo mano de lo que la Iglesia me ha enseñado, y si en la oración se me da a entender alguna cosa que ya se sabe que es conforme a la ley de Dios, procuro ponerlo por obra no porque en la oración se me dio a entender sino porque la Iglesia lo tiene, y manda y con ella me armo antes y después de la oración. Con el modo que he dicho, casi me ha llevado siempre el Señor. Aunque es verdad que el hambre que a los principios tenía de aquella oración gustosa se me quitó habrá casi ocho años y quedé con gran paz, de suerte que ahora tenga oración. Ahora no, siempre salgo con paz y contento, digo, cuando yo hago

³⁵⁸ En la RAE (1963b): "En el sentido moral, es imbuir de malas opiniones, o malas doctrinas, o inducir a mal" (264).

³⁵⁹ En María de San José (1966:182, n.11) se dice que la cita no es de San Pablo, sino de San Juan en su primera epístola (4,1). Efectivamente, la cita se ajusta perfectamente a la frase de María de San José: "Queridos, / no os fieis de cualquier espíritu / sino examinad si los espíritus vienen de Dios".

lo que puedo que es irme a la oración y aunque no se me comunique en ella cosas de gusto con leer o rezar vocalmente, y hacer actos, paso y ninguna vez dejo de salir satisfecha y a mi parecer con ganancia, porque con cualquiera diligencia que haga me mueve mucho a alabanzas de Dios y a contrición, que son dos cosas en que quería gastar mi vida.

Este es el camino por donde el Señor me ha llevado desde que comenzó su majestad a darme luz y con esto quedará entendido lo que se me ha mandado decir sin que haya necesidad de contar más particularidades³⁶⁰ ni sentimientos, sino que vamos adelante con nuestro principal intento.

—No tienes razón. — dijo **Justa** — Espérate, que dejas con sospecha todo lo que has dicho. Porque haberte llevado por camino de tanto consuelo³⁶¹ y regalo sin que hayas tenido guerra y contradicciones, parece repugnar a la costumbre de Dios, que si da un consuelo es para disponer el alma a la pelea, y si no has peleado ni tenido ocasión para ello puedes temer o que no sean ciertos los consuelos o pues se te han dado tantos juntos te aparejes esperando la guerra junta.

—Bien es verdad, carísima hermana, — respondió **Gracia** — que he recibido mucho y servido poco, y padecido menos, porque, como dice San Pablo, no son condignas³⁶² las tribulaciones de este siglo para la gloria que esperamos³⁶³, y por la misma razón ni para las prendas que de allá acá recibimos. Mas, ¿quién hay que se determine a dejar el mundo y la carne, que no haya de pelear? O, ¿cuál de los que se esforzaron a ser del bando de Cristo, dejó de tentar y afligir el demonio? Aunque yo confieso, que en esta parte se ha habido el Señor conmigo como flaca, no permitiendo ni consintiendo sea muy tentada hasta ahora, y aunque digo esto quería³⁶⁴ saber qué llamáis tentaciones, porque suele ser lenguaje común entre mujeres, y plega a Dios no sea también entre hombres, andar siempre quejándose de tentaciones.

Y temo que hay muchos que son a sí mismos tentación, a los cuáles³⁶⁵ tengo

³⁶⁰El grupo de palabras "Particularidades ni sentimientos" aparece encerrado entre corchetes, y en el margen aparece anotado "desofonta" [sic]. Ms. 3508 (Fol. 19r). En María de San José (1966: 183), también se incluye, al igual que aquí, el grupo de palabras "particularidades ni sentimientos".

³⁶¹Después de esta palabra, en la siguiente línea, aparece el lateral "trabajos". Fol. 19v.

³⁶²"Condigno", en el diccionario de Autoridades: "Debido, correspondiente y proporcionado" (1963a: 490). Fol. 19v.

³⁶³Ro. 8, 18: "Porque estimo que los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros".

³⁶⁴En Ms. 3508 (Fol. 19v), se dice claramente "quería". Sin embargo, en María de San José (1966: 184), se dice "querría".

³⁶⁵En el Ms. 3508 (fol. 19v), aparece claramente "cuáles". En María de San José (1966: 184), sin embargo, se interpreta como "que les".

natural odio y temo no han de tener tantas coronas como piensan porque buscando ellos y trazando sus vidas y pretendiendo lo que Dios no quiere ni en esta vida se puede alcanzar quedan inquietos publicando que padecen quejándose siempre de la fortuna y de todos, porque no andan a su sabor y así a los tristes no les faltarán trabajos, y si son de algún valor o mérito delante del Señor su majestad lo sabe, y de lo dicho nacen almas tan tristes y atribuladas que no saben tener hora de contento. Y al revés otras que nunca la tienen de tristeza, porque no ponen el bien de su alma en lo que su sensualidad apetece, sino en lo que Dios ordena, y ahora estén devotos y ahora no, ahora sanos o enfermos, ya los favorezcan o desfavorezcan, todo lo abrazan y toman como de la mano de su Señor, y así podremos decir que unos son siempre tentados y otros nunca lo son.

—Bien es verdad — dijo **Justa** — que hay muchas de estas, mas también hay otras que el Señor quiere que sean atormentadas con diversas tentaciones, de las cuáles como tú no tienes experiencia, no sabes el tormento que es, porque te he oído algunas veces decir que no has sido tentada de carne ni tentaciones de fe ni blasfemia, que deben de ser terribles baterías con que el demonio hace terrible guerra a almas puras, asestando estos fortísimos tiros contra las tres potencias, depravando la voluntad con la sensualidad, pretende oscurecer el entendimiento sembrando en él errores contra la fe, inficiona³⁶⁶ la memoria con las horribles figuras que en la imaginación pone de blasfemias, con que no quedaría alma en pie si Dios con su acostumbrada misericordia no acudiese.

—Así es, — dijo **Gracia** — que no he sido tentada con semejantes tentaciones por la bondad del Señor, porque le doy infinitas gracias y debe de ser la causa la que arriba dijiste que padecen esas tentaciones almas puras yo no lo soy ni creo habría en mi virtud para resistir, y como dice San Pablo³⁶⁷, es fiel el Señor no permite seamos tentados fuera de lo que se puede llevar, y verdaderamente soy de tal calidad que, cogiéndome el corazón por vía de amor y ternura, estaría en gran peligro, el que no tengo por vía de temor, ni se me rinde por amenazas, ni el temor de trabajos, antes se me esfuerzan pidiendo éstos. Aquel piadosísimo Señor reparó esta parte flaca, no permitiendo que por aquí me tentase el demonio, digo con sensualidad, que de otras tentaciones contra la fe por la misericordia de Dios no temo tendrá asiento en mí, porque estoy persuadida que todo lo que Dios

³⁶⁶En el Ms. 3508 (fol. 20v), aparece claramente “inficiona”. Sin embargo, en María de San José (1966: 185), aparece en su lugar la palabra “infecciona”.

³⁶⁷1 Co. 10, 13: No habéis sufrido tentación superior a la medida humana. Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito.

quiere, puede, y que es³⁶⁸ gran necedad querer yo saber lo que Él sabe.

—Bien dices, hermana. — dijo **Justa** — Así es mientras Dios no aparta su luz del alma.

—Eso también digo yo, — dijo **Gracia** — mas créeme que tentaciones y dudas en la fe no las tienen sino almas necias.

—¿Pues era necio San Agustín? — dijo **Justa** — Pues sabemos tuvo dudas y errores en la fe.

—Sí, hermana, —respondió **Gracia**— y muy gran necio pues las tuvo, y no es ahora vuestra caridad muy avisada, pues duda eso.

—Ya he caído en mi necedad — dijo Justa sonriéndose, insistiendo a Gracia le dijese las tentaciones que había tenido y trabajos que había pasado.

Gracia le dijo:

—No sé, por cierto, hermana, qué te diga los trabajos si ese nombre les quieres poner, aunque para mí no lo han sido todas lo sabéis, pues me los habéis ayudado a llevar y no es poco alivio para los afligidos ver que haya quien se compadezca de ellos, donde se ve bien claro lo que dice David, que es cosa buena y alegre vivir los hermanos en uno³⁶⁹ pues con su dulce compañía todo se pasa. ¿Cómo pudiera yo con mi flaqueza llevar los aprietos en que me ponían cada día los que por permisión de Dios estaban persuadidos era alumbrada o desalumbrada? Y sobre esto nos tenían hechos procesos y esperando por horas nos habían de llevar donde se purifica la fe. Al cuál lugar no iba menos contenta que lo estoy en el monasterio porque el testimonio porque el testimonio de la conciencia me aseguraba y la³⁷⁰ afrenta que en tal caso se padecía me prometía grandes bienes. Sólo daba pena la honra de la religión y sentía en mis entrañas ver que se pusiese mácula en aquellas tan puras almas de nuestro padre Eliseo y madre nuestra Ángela, [a]³⁷¹ las cuáles infamaban con el mismo crimen.

—De manera, — dijo **Justa** — que, ya que no has sido tentada, mas has sido

³⁶⁸ El “que” que aparecía en el original antes del verbo (Ms. 3508: fol. 21r), desaparece en María de San José (1966). En María de San José (1966: 185) aparece repetida la palabra “es”. En María de San José (1979: 77), la errata ha sido corregida.

³⁶⁹ Sal. 133, 1: “¡Oh, qué bueno, qué dulce / habitar los hermanos todos juntos!”.

³⁷⁰ En el Ms. 3508 (fol. 21v), se dice “el”. Sin embargo, supondría un error de concordancia, por lo que tomo la versión de María de San José (1966: 186) “la”.

³⁷¹ En María de San José (1966: 186), aparece añadido directamente el “a”, que no está en el ms. 3508 (fol. 21v).

perseguida.

—Sí, hermana — respondió **Gracia** — y no lo tengo por de poco bien padecer y no ofender en tal caso. Y tengo gran confianza en nuestro Señor me ha de hacer merced porque con muchas veras³⁷² se lo pido toda mi vida. Que de las tres tentaciones que arriba decías me libré³⁷³ de suerte que ni aún con su acometimiento se ha puesto mi alma en peligro, y en lugar de lo que³⁷⁴ he padecido con ellas, le puedo servir entre cuantos trabajos e infamias quisiere.

—Parece, hermana — dijo **Justa** — que te ha ido cumpliendo el Señor tu petición, pues de las tentaciones te ha librado, y en ellas mismas has sido infamada y ahora me acuerdo las invenciones que en aquellos tiempos se hacían para que se creyeran de ti muchas torpezas y deshonestidades³⁷⁵ aunque no se hacía esto tanto por infamarte a ti cuanto por la que redundaba en menoscabo de aquel pecho tan casto y puro del padre Eliseo que no menos se sentía que la propia injuria.

—Antes mucho más — dijo **Gracia** — y el medio que para esto se tomó bien parecía invención del demonio y no para tratar aquí. Tengámosles lástima y agradezcámosles el bien que nos hicieron. Y el traer esto a la memoria sirva de desengañar³⁷⁶ a los que quieren ir en busca de Cristo cargados de honras y contentos pues es imposible por tal camino encontrar con Él.

—Quería saber de ti, hermana, — dijo **Justa** — que sentías cuando, por una parte el confesor no te quería absolver porque no le confesabas lo que él tenía creído de ti, y cuándo aquel prelado que entonces Dios nos dio se había contigo tan ásperamente, y cuando públicamente te reprendían tantos siervos de Dios, que para solo esto buscaban trayendo los informados según su opinión, o cuando con la de estos conformaban algunas de las que habías criado que a mí parecer era lo que más se podía sentir con todo lo demás que no fueron pocas las ocasiones que tenías para padecer y aunque en lo exterior te mostrabas alegre y sin turbación con todo no me puedo persuadir que en lo interior no

³⁷² Pensamos que la interpretación correcta, es "veras" (Fol. 21v). Así es interpretado también en María de San José (1966: 187). "De verdad se dixo verdadero, verisímil y veras, opuesto a burlas" (Covarrubias Orozco, 1979: 1001). En este caso, "veras" se entiende como que se le pide con intensidad, no sólo de palabra, sino con sentimiento auténtico.

³⁷³ En María de San José (1966: 187) aparece sin tilde.

³⁷⁴ En María de San José (1966: 187) se añade un "no" que no está en el ms. 3508 (fol. 21v).

³⁷⁵ Aunque en el ms. 3508 (fol. 22r), aparece claramente esta palabra. Sin embargo, en María de San José (1966: 187), se ha suprimido esta palabra.

³⁷⁶ En el Ms. 3508 (Fol. 22r) aparece la palabra "desengañar" claramente. En María de San José (1966: 187) aparece la palabra "desengaño".

hubiese alguna turbación.

—Créeme, carísima hermana — dijo a esto **Gracia** — que te digo verdad que en mi vida estuve más alegre ni con mayor ánimo y esto confieso muy de buena gana y quería³⁷⁷ lo supiesen todas porque perdiesen el miedo a los trabajos y se fiasen del dulcísimo Señor que los envía y hace la costa a quien por él se determina a pasarlos. Claro está que esta³⁷⁸ no es obra de la naturaleza ni virtud humana pues si su majestad diera lugar al sentimiento bien había que sentir una mujer que suele posponer la vida por la honra ver que se la que se la quitaban haciéndolo creer a tantos con tantas apariencias de verdad.

Porque, como dice Aristóteles: "muchas veces tiene la mentira más color de verdad que la misma verdad"³⁷⁹. Pues de sentir mucho era tenerme por falta en la fe y presentar procesos y testigos en tribunal tan riguroso, aunque justísimo y santísimo con otras mil cosas que todas sabéis en las cuáles me daba el Señor el ánimo y alegría que en lo de fuera mostraba, sin fingir nada, pero ya que esto no sintiese, ¿No te parece, hermana, que era harta aflicción ver padecer a toda la religión y a mi padre Eliseo, y más por mi causa? Y con eso que he dicho, hermana Justa, date ya por contenta y tratemos de lo que más importa.

—No ha de ser así. — dijo **Justa** — Hasme de decir, y esto te pido por la caridad, las demás particularidades que te hayan pasado en la oración; según los principios no es posible, sino que haya algunas cosas de notar.

—Terrible eres, hermana Justa, — dijo **Gracia** — no sé qué te diga que por estar en mí lo tengo por sospechoso y supuesto que no lo sea ¿qué fruto se puede sacar? Pero diré, si acertare, algunas cosas. Acaecido me ha muchas veces pedir con instancia algunas cosas y dárseme alguna certidumbre que se haría lo que pedía. Especial sentí esta fuerza una víspera de nuestra Señora de la Purificación. Estando pidiendo a la misma Virgen moviese el corazón de una doncella a ser monja, a la cuál por causas de un su hermano, siervo de Dios, nuestro confesor, todas la deseábamos y porque parecía era para ello su

³⁷⁷En el Ms. 3508 (Fol. 22v) aparece claramente "quería", pero en María de San José (1966: 188) aparece "querría".

³⁷⁸En el Ms. 3508 (Fol. 22v) se lee claramente el texto que he transcrito, pero en María de San José (1966: 188) aparece "es que esta".

³⁷⁹La cita, en realidad, es secundaria. Proviene de Luis de Granada (1906a) y su *Guía de pecadores*: "Porque así como dice Aristóteles que muchas veces acaesce haber algunas mentiras, que (con ser mentiras) tienen más apariencia de verdad que las mismas verdades" (320).

buen natural, aunque tenía tan aborrecido tal estado que no había nombrárselo.

Estando pues, como digo, me pareció que se me había representado³⁸⁰ la misma doncella con el hábito vestido y que de parte de la Virgen nuestra señora se me certificaba sería monja, quedó con tanta fuerza en mi alma, que, aunque oía decir lo tenían por imposible el serlo, yo no lo dudé y a su hermano, como mi confesor, se lo dije, y desde allí a cuatro días le pidió con tanta instancia y fervor que se le dio luego el hábito y vivió contentísima y murió como santa a cabo de cinco o seis años. No creo hizo esto nuestra Señora por mi oración, porque había muchas siervas de Dios que lo pedían con la instancia que yo, mas digo lo que me sucedió, para que esto se entiendan muchas cosas que como estas me han sucedido, que no hay para que las particularizar.

El más ordinario modo como entiendo [que]³⁸¹ así se hará lo que en la oración pido, es una cierta gana con que lo pido y una fuerza que para esto se siente en el alma, bien diferente de la que nosotros ponemos, aunque más gana tengamos, y éste entiendo es un modo ordinario en muchas almas, y de aquí nace que viendo que se cumple lo que dicen piensan que es revelación y como he dicho es ordinario, y muy cierto, porque siente el alma que se le hace fuerza interiormente para que pida, y es buena consecuencia, que el que fuerza a pedir quiere dar.

Por otro modo, se me han dado otras cosas a entender como son avisos para mí alma o para otras o consejos en algunos negocios graves, imprimiéndoseme alguna palabra o verso de la Sagrada Escritura, con que entiendo lo que el Señor quiere que se haga o para qué se hizo alguna cosa de esta manera. Cuando se perdió el Rey don Sebastián, estando muy afligida por tal pérdida, un día a cabo de muchos que había pasado esta tristeza y aún descuidada por aquel espacio del negocio, entendí: "per me reges regnant, per me principes imperant"³⁸². En un instante se me quitó toda la pena y quedé consoladísima y el alma que se quería deshacer en alabanzas del Señor y con un gozo grande entendí habían de redundar³⁸³ grandes bienes de la mudanza.

³⁸⁰Fol. 23v. La palabra original es "presentado"; el "re" aparece en superíndice. También en María de San José (1966: 189) se escoge como palabra "representado".

³⁸¹Añadido mío que no aparece ni en el ms. 3508 (fol. 23v) ni en María de San José (1966:190).

³⁸²Podemos encontrar estos versos en la Vulgata: "Per me reges regnant, et principes iusta decernunt; /per me duces imperant, et potentes decernunt iustitiam" (Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio, 1979: Pr 8: 15-16). La traducción sería en la Biblia de Jerusalén: "Por mí los príncipes gobiernan y los magnates, todos los jueces justos. / Yo amo a los que me aman y los que me buscan me encontrarán" (Pr 8: 15-16).

³⁸³Después de esta palabra, en el ms. 3508 (fol. 24r), aparece "en", pero tachado. En María de San José (1966: 191) no aparece "en".

Queriéndome llevar el prelado a fundar un monasterio, entendí con este modo que [he]³⁸⁴ dicho: "Llevad monjas asidas a las cosas de la fe y desasidas de milagros e invenciones, porque hay allí necesidad de fe". Algunos efectos causaron en mí esto, que el³⁸⁵ tiempo queda por averiguador si fue engaño. Y con esto que he dicho, hermana Justa, queda contenta, que ni tengo que decir más, ni es bien que las particularidades que el alma pasa con Dios ella lo diga en público, ni creo que de ello se sirve el Señor fuera de tratarlo con quien no lo ha de guiar, que es el padre espiritual, ni aún allí hay alma que se atreva a decirlas ni lengua a pronunciar las palabras. Y aunque yo no tengo cosas tan altas que no se pueden decir, tengo creída una doctrina que no debe de ser mala, e imagino que las santas muy regaladas del Señor la guardaron, y es que, así como no consentiría un rey grave y de gran majestad que lo que él en secreto trata con su esposa por regalarla y favorecerla, donde dejando la majestad y grandeza se iguala y baja a hacer cosas que sólo el amor las sufre y a quien no lo entiende parecería indecentes a tal persona. Y enfadado ya, y en alguna manera corrido, se podría quejar de la liviandad de la esposa, a la cual sólo da licencia que signifique el amor que le tiene y la merced que recibe, y no para que cuente particularidades de amor.

¡Cuán grande y encendido es el que nuestro gran rey y Señor nos tiene, y cómo se puede decir que hace excesos con él, y aunque no puede su majestad hacer cosa que le esté mal ni nadie la puede notar, con todo gusta que con temor y temblor se reciba! Y se callan³⁸⁶ por la decencia de aquella altísima e³⁸⁷ incomprendible Majestad.

—No me parece que llevas mucho camino — dijo **Justa** — porque, ¿cómo supiéramos tantos regalos y mercedes como el Señor ha hecho a tantas santas, como sabemos de Santa Catalina de Siena, de Santa Isabel, Santa Brígida y Ángela de Foligno³⁸⁸ y otras, si no gustara que se dijera? Antes, para eso la da y no para sola las que lo reciben.

³⁸⁴En el ms. 3508 (fol. 24v) no aparece esta palabra. En María de San José (1966: 191), al igual que aquí, aparece este añadido.

³⁸⁵En ms. 3508 (fol. 24v) aparece emborronada esta palabra. En María de San José (1966: 191) se interpreta como "al". Pensamos que la lectura correcta es la que aparece aquí.

³⁸⁶Esta palabra de dificultosa lectura del ms. 3508 (fol. 25r), es interpretada como "callen" en María de San José (1966: 192).

³⁸⁷Por motivos probablemente eufónicos, esta palabra del ms. 3508 (fol. 25r) aparece como "e" en María de San José (1966: 192).

³⁸⁸He modernizado los nombres frente a las opciones del ms. 3508 (fol. 25r) y las de María de San José (1966: 192). Como señala Rouillet (2015), hay ciertas santas italianas de final de la Edad Media que se hicieron muy populares entre las carmelitas descalzas, como Catalina de Siena o Ángela de Foligno, cuyas vidas y visiones fueron traducidas en español en la primera mitad del siglo XVI (154).

—Es verdad, — dijo **Gracia** — que esas que de esas santas te escribieron y nuestra Santa Madre de sí misma escribe. Justo es que se diga, mas no entiendas que estas solas tenían. Que, de ahí, vino a decir San Pablo que vio cosas que no son lícitas decir³⁸⁹, y Santa Catalina, volviendo de un rapto repetía muchas veces las mismas palabras de San Pablo, y si bien has leído los libros de nuestra madre, hallarás que contando algunas cosas que nuestro Señor le decía, y en otras dice que le dijo el Señor palabras de tanto favor que no había para qué las decir, y esto entendí de su misma boca que es lo mismo que he dicho.

Y aunque haya licencia para decir las mercedes que Dios hace, no todos los favores es lícito decir ni aun estos excesos de amor que las almas sienten y experimentan en su dulcísimo Señor, nacen a tiempos³⁹⁰ unos júbilos y gozos del alma, que es necesario irse mucho a la mano y redundan tanto en lo exterior que salen con risas, de suerte que me ha acontecido no osar ponerme en oración donde las hermanas están por las risas y³⁹¹ ímpetus que sin poder más se salen desmandados. Una hartura y satisfacción del alma, un señorío y grandeza que dentro siente, que todo lo del mundo parece basura, no porque nadie se menosprecie, antes con parecerle que son todos los bienes de Dios suyos con que sienten gozo, que no se puede decir se tiene por inferior a todas las criaturas porque estos bienes traen un conocimiento firme que no se alcanza por nuestro merecimiento sino por el amor grande de nuestro buen Cristo. Él sabe que digo verdad, que muchas veces me da gran lástima de ver tantas almas que se privan de estos verdaderos gozos y quería decir a gritos que viniesen a gustar cuán suave es el Señor", como dice David³⁹². Y de aquí nace que otras veces el alma anda deseosísima de decir algo de lo que siente y algunas temerosas y humildes piensan que es vanagloria o deseo de que sepan sus bienes y no nace sino del desear³⁹³ que sepan los de Dios, y es harta pena reprimir esto, porque no todas veces se hallan otras almas heridas con la misma llaga con que siempre da descanso porque con quien no entiende de este lenguaje no [...] ³⁹⁴ descanso. ¿Quién dirá de una

³⁸⁹ 2 Co 12, 4: "Fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede pronunciar".

³⁹⁰ En el ms. 3508 (fol. 25v) aparece claramente tal como le he reflejado en el texto. Sin embargo, en María de San José (1966: 193) aparece "a tiempo".

³⁹¹ En María de San José (1966: 193), de nuevo por motivos eufónicos, aparece "e". En el ms. 3508, aparece "y".

³⁹² Sal 34, 9.

³⁹³ En esta línea de difícil lectura, debido al deteriorado estado del manuscrito (Ms. 3508: 26r), en María de San José (1966: 193) aparece "deseo" frente a mi interpretación, "desear".

³⁹⁴ Hay una laguna en el texto debido al deteriorado estado del manuscrito (Ms. 3508: Fol. 26r). En María de San José (1966: 194) se sustituye por la palabra "hay". Pensamos que es un hueco imposible de llenar con una palabra, ya que no existe ningún indicio de que la palabra que falta fuese "hay".

dulce llaga y una gustosa muerte de amor, que el alma parece que se deshace y las fuerzas faltan, y no quería verse privada de esta pena? Porque habrá otro lugar donde digamos de los efectos que este divino amor hace. Esto bastará, carísima hermana, y apartémonos un poco porque ya el día nos deja y lo que resta de él es bien lo gastemos en rumiar las cosas dichas y contemplar la hermosura de este gran Señor que todas sus criaturas nos está mostrando. Mira los hermosos semblantes de esta clara fuente que delante tenemos; mira el orden y concierto que en sí guardan todas las criaturas hechas, pregoneras de su criador, que el tiempo, es corto, la vida, breve, para alabarle por la más mínima de ella.

Y con esto que Gracia dijo, se fue cada una por su parte a alabar al Señor.

TERCERA RECREACIÓN, DONDE JUSTA PIDE A GRACIA LE CUENTE LAS COSAS DEL CARMELO

Vueltas al lugar que habían dejado antes que a él llegasen vieron de lejos venir una religiosa. Puestos los ojos en el cielo, caminaba por unas matas tan sin cuidado del camino que había tomado, que a tiempos de salía de él. **Justa**, que con atención miraba su descuido, dijo a Gracia:

—¿Quién es aquella que tan traspuesta parece que viene?

Gracia dijo:

—¿No la conoces? La hermana Cándida, que merced de Dios es no venir de donde pudiera encontrar con alguna lamparilla de aceite en que moje los dedos por agua bendita como lo suele hacer.

—Gusto es verla — dijo **Justa** — con qué descuido nacido de buen cuidado va³⁹⁵ andando.

—No será nuevo — respondió **Gracia** — que cuándo llegue se le haya olvidado a lo que va, embebecida en la consideración de las yerbecicas y aves que están cantando, que cierto es harta parte para despertar el alma a las alabanzas de Dios la soledad, donde se ocupa la memoria y se emplea sólo en el criador. Satisface al entendim[ien]to³⁹⁶ y

³⁹⁵En el original es "van", pero he creído más conveniente poner "va" porque así se produce una mayor concordancia del verbo (Ms. 3508: Fol. 26v). En María de San José (1966: 195), se toma la misma decisión.

³⁹⁶En Ms. 3508 (Fol. 27r) aparece "to" en superíndice. En María de San José (1966: 195), también se interpreta esta palabra como entendimiento.

mueve la voluntad, ver esos anchos cielos las aves de ellos, los árboles, plantas y riscos, y animales, los gusanillos y templanza del viento, tocando los arboles con agradable sonido junto con el de las aguas que van corriendo por las peñas con lo que mi alma se alegra acordándome de lo que aquel profeta decía: Es Señor tu voz como de muchas aguas³⁹⁷. Y sin duda tiene un no sé qué de majestad, una gran corriente de agua que muestran la que la crió. Cuán bien sentía esto nuestra madre Ángela, muéstralo bien en sus libros lo que este elemento la movía.

Justa dijo:

—Hermana, ¿de qué no se movía y dejaba de tomar motivo para amar y alabar a Dios? Y para que todos le alabemos y gocemos, siquiera por oídas, dinos algo del Carmelo y su frescura, que, como sabes nunca he salido de esta casa y será gran consuelo para las que nunca le hemos³⁹⁸ visto ni sabemos de su asiento y particularidades que tiene y donde están situados nuestros conventos y otras cosas que en él hayas visto.

—Sí, he visto, — dijo **Gracia** — pero quién mejor podrá satisfacer a tu deseo es la hermana Anastasia³⁹⁹, que lo ha andado todo con nuestra madre Ángela. Llamémosla, pues tenemos licencia para hablar con quién quisiéremos, habiéndolas menester, que, si no me engaña la vista, en el hueco de aquella peña la vi entrar, porque en aberturas de peñas halla su refugio como los erizos, según es amiga de ellas. Yo⁴⁰⁰ la voy a llamar y tú hermana, ora por ambas entre tanto.

Poniendo **Justa** por obra lo que Gracia le había dicho levantó juntamente las manos, y ojos, y corazón al cielo, y daba gracias al Señor por haberla traído a tal lugar donde más se encendían en alabanzas de Dios cuánto más las hermanas a ella se acercaban porque su vista la movía, en especial la de Atanasia, que era venerable y demostradora de lo que en su alma traía; y llegada se le humilló, e⁴⁰¹ hizo el comedim[ien]to⁴⁰² que entre

³⁹⁷En María de San José (1966: 195, n.1) aparece Ps. 76, 18. Sin embargo, pensamos que puede referirse más bien a esta cita del Apocalipsis (14, 2): “Y oí un ruido que venía del cielo, como el ruido de grandes aguas o el fragor de un gran trueno”.

³⁹⁸En María de San José (1966: 196) aparece el original del ms. 3508 (fol. 27r) “habemos”. Se ha preferido modernizar la forma verbal a “hemos”.

³⁹⁹En María de San José (1966: 196, n.2) se señala “En el manuscrito: Anastasia”. Efectivamente, en el manuscrito (ms. 3508: 27v) aparece “Anastasia”, forma que he decidido respetar. Lo cierto es que, el cambio en la edición de María de San José (1966) no es desacertado, ya que, efectivamente, hay una variación continua con este nombre.

⁴⁰⁰En el Ms. 3508 (Fol. 27v) aparece claramente la palabra “yo”, y así lo hemos interpretado. Sin embargo, en María de San José (1966: 196) aparece “y” en su lugar.

⁴⁰¹Por motivos eufónicos, en María de San José (1966: 196) aparece “e”, frente al “y” del manuscrito (ms. 3508: Fol. 27v). He decidido respetar, en este caso, el manuscrito.

⁴⁰²En el manuscrito (ms. 3508: Fol. 27v) aparece "to" en superíndice y suprimidas algunas letras.

ellas se acostumbra mostrándole con el semblante alegre cuán grata le era su vista y, habiéndola saludado, le dijo:

—Es tiempo, carísima hermana, que nos hables y des parte de lo que Dios te comunica para que despiertes a las tibias como yo. Tiempo es ya que salgas de las concavidades de peñas y enseñes a tus hermanas y no seas sola para ti, mira no se te pida estrecha cuenta como al siervo que escondió el talento que le dio su Señor, pues de razón en tu edad y muchos años de religión. No habrá ya el peligro de vanagloria que suele acometer y aun derribar a las que no tienen la experiencia que tú tendrás de tu miseria.

A esto que **Atanasia** había estado con mucha modestia y silencio oyendo, dijo:

—Mal lo has hecho, hermana, pues me querías para maestra, quítasme⁴⁰³ ahora ser discípula y que perdiese la lección que se me daba, con la cual te podré responder. Estando yo en mi nido como todas decís que con mucha verdad me podréis llamar erizo, llena de espinas y fealdad, que mi mantenimiento es de los animalillos inmundos y asquerosos sin tener ninguna semejanza con lo bueno que a este animal se le apropia, confesaba delante de mi Señor mi ignorancia pidiéndole me enseñase. Respondióme el Señor: "Maldito sea el hombre que confía en el hombre"⁴⁰⁴. Luego mi soberbia comenzó a juzgar de la respuesta no ser a propósito de lo que pedía y al mismo instante la divina luz, alumbrando mi entendimiento, junto con una dulce, aunque terrible, reprensión, me enseñó como maestro verdadero y arguyó a mi locura mostrándome con doctrina y experiencia la verdad de esta sentencia. Cómo es, no lo sabré decir más de que mi alma lo siente y las caídas de los que en sí confían, nos muestran como comprende más la maldición del Señor a los que en su saber y obras confían que en las ajenas, supuesto que siempre hemos⁴⁰⁵ de obrar entendiendo que por Cristo tienen nuestras obras valor. Y esto, hermana, bastará para que ni me mandes a mí que enseñe, ni tú tomes de tu autoridad tal oficio, y créeme que en ningún estado ni edad estamos libres del traidor del amor propio, que es la polilla que destruye el más fino paño, y con tanto mándame lo que tengo de hacer pues me trajiste⁴⁰⁶ aquí.

—Bien has cumplido, hermana, mi deseo, — dijo **Justa** — y bien tengo que

⁴⁰³En el manuscrito (ms. 3508: fol. 28r) aparece separado “quitas” y “me”. He creído necesario unirlos. En cambio, en María de San José (1966: 197) se interpreta como “quitarme”.

⁴⁰⁴Jr 17: 5.

⁴⁰⁵En María de San José (1966: 198) aparece el original del manuscrito “habemos” (Ms. 3508: Fol. 28v).

⁴⁰⁶ En el Ms. 3508 (28v) y María de San José (1966: 198) aparece “trajistes”. Hemos decidido adoptar la forma verbal correcta de la conjugación.

rumiar en lo que me has dicho. Ruégote que tengas paciencia y no te canses de responderme a muchas preguntas que te hemos de hacer la hermana Gracia y yo. Y la primera, es declararnos cómo fue aquella respuesta que dices te dio el Señor: ¿fue voz que la oyese con los oídos exteriores o con los del alma? Porque eso entenderá quien te oyere.

—No fue voz — respondió **Atanasia** — que se formase en el aire ni oyesen los oídos, y para que mejor me entiendas quiero traer a la memoria las maneras de hablar que nuestra Santa Madre trae en su *Castillo espiritual*⁴⁰⁷. Unas dicen parece bien de fuera de sí, otras de lo muy interior del alma, otras de lo superior de ella y otras son tan en lo exterior que parece que se oyen con los oídos exteriores. De ninguna de estas maneras⁴⁰⁸ me fue dada aquella respuesta porque no se dio con voz, aunque fue palabra, y no quiero afirmar que fuese de Dios, pues en cosas semejantes hay el peligro que sabéis, y la prueba del verdadero espíritu declara los efectos que dejan estas cosas sobrenaturales. Y así, dejando el examen de ello para su tiempo, te quería⁴⁰⁹ dar a entender cómo fue palabra, aunque no se oyó voz, bien sé que no tengo de acertar a explicarlo lo que el alma siente y cómo entiende que la habla Dios, aunque no oye, como he dicho, voz⁴¹⁰. No hallo otra cosa con que lo pueda mejor dar a entender que con lo que el Señor hizo que fue como dice San Juan, que se inclinó y escribió en la tierra⁴¹¹, y así debe de ser acá, que escribe el dedo de Dios. Si es suyo, no hay que dudar, sino que como Todopoderoso su palabra toca, y su tocamiento habla.

—Bien me has satisfecho — dijo **Justa** — cuánto⁴¹² a la pregunta pasada. Quédame ahora otra duda y es, cómo, tocándote el dedo de Dios, si es él el que te habló, te atreviste a juzgar no ser a propósito la respuesta, pues como ahora acabas de confesar

⁴⁰⁷Hoy día, se conoce a esta obra como las *Moradas* o el *Castillo interior*.

⁴⁰⁸En el Ms. 3598 (fol. 29r) aparece “manera”. Al igual que en María de San José (1966: 199), he decidido que lo más correcto, para respetar la concordancia, es utilizar la palabra “maneras”.

⁴⁰⁹En el ms. 3508 (fol. 29r) aparece la forma “quería”, que he respetado, frente a María de San José (1966: 199) en la que aparece la forma “querría”.

⁴¹⁰En el manuscrito (ms. 3508: fol. 29r) no aparece el “y” que sí se añade en María de San José (1966: 199).

⁴¹¹La cita proviene, curiosamente, del pasaje de la mujer adúltera (Jn 8,6-8,8): “Decían esto para ponerlo a prueba, a fin de poder acusarlo. Pero Jesús, inclinándose, comenzó a escribir en el suelo con el dedo. Como insistían, se enderezó y les dijo: “El que no tenga pecado, que arroje la primera piedra”. E inclinándose nuevamente, siguió escribiendo en el suelo. Tal vez podría tener esto relación con sus propias vivencias, no porque María de San José se sintiera culpable de las acusaciones a las que fue sometida, sino porque quisiera señalar indirectamente que la manera de actuar de algunos de sus superiores no se adaptaba a la caridad evangélica.

⁴¹²En el ms. 3508 (fol. 198) aparece claramente “cuánto”, forma que he decidido respetar. En María de San José (1966: 199), aparece “cuando”. En María de San José (1979) sí aparece “cuanto”.

no está Dios necesitado ni atado a nuestra tasada⁴¹³ compostura. Para tocar se han de aplicar las manos y para hablar formar voz... ¿no fue grande atrevimiento querer que fuese la respuesta a la medida de tu juicio?

A esto Gracia y Atanasia se sonrieron y **Atanasia** dijo:

—Bien parece, hermana Justa, que te lleva el Señor vía recta y no por caminos extraordinarios, pues piensas que obliga su majestad a que, en oyendo o viendo cualquiera cosa que parezca buena, le demos crédito. No, hermana, desengáñate, y todos los que están engañados que paciencia tiene el esposo para llamar a la puerta y sufrimiento para esperar que se llene su cabello del rocío⁴¹⁴ de la noche, y aun gusta de hallar la puerta cerrada y que le digan "cómo puede ser eso", cuando las cosas parecen maravillosas, como lo hizo la sacratísima⁴¹⁵ Virgen cuándo el ángel le decía que había de ser madre de Dios⁴¹⁶. Yo creo que esta pregunta de aquella tesorera de la santísima Trinidad, no fue por ignorar que el hijo del Altísimo no había⁴¹⁷ de ser concebido como los demás sino por darnos ejemplo y testimonio de su limpieza, cuanto y más que, como no están en nuestra mano los primeros movimientos de alma, no se enoja el Señor y con nuestra miseria nos enseña como lo hizo. Aquí, estando confesando de mí, que no sabía nada, me mostró que era más ignorante de lo que pensaba. Y, con esto, dadme licencia.

—Mucho contento — dijo **Gracia** — he recibido con lo que has dicho, porque no puedo sufrir unos espíritus que hay, como decía nuestra madre Ángela⁴¹⁸, que apenas osan

⁴¹³Es un adjetivo que proviene del verbo "tasar". Según la Real Academia Española (1963c), "Arreglar, y fijar el precio de las mercaderías, géneros o bastimentos, según su valor, para que a él se vendan, y no más" (232).

⁴¹⁴Originalmente, "ruçio", pero, aunque existe esa palabra en la época del texto, pensamos que la interpretación correcta es la que he dado en el texto (Fol. 29v). "Yo dormía, pero mi corazón velaba. / Es la voz de mi amado que llama:/ Ábreme, hermana mía, amiga mía, paloma mía, perfecta mía, / Porque mi cabeza está llena de rocío,/ Mis cabellos de las gotas de la noche" (Cnt 5, 2). En María de San José (1966: 200), se interpreta de la misma manera.

⁴¹⁵ En el ms. 3508 (fol. 30r) aparece la palabra "sacratísima", pero, sin embargo, en María de San José (1966: 200) se prefiere la palabra "santísima".

⁴¹⁶ Lc. 1, 34.

⁴¹⁷ Esta palabra es de difícil lectura, pero, por lo que he podido observar, en un primer momento estaba escrito "podía" (ms. 3508: 30r) y, más adelante, el escritor del manuscrito u otra mano diferente, escribió por encima "había". En María de San José (1966: 200), se interpreta como "había". Hemos decidido escoger esta opción.

⁴¹⁸ En *Moradas* V, 3, 11, localizado en Teresa de Jesús (1917: 90): "Cuando yo veo almas muy diligentes a entender la oración que tienen, y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir, ni menear el pensamiento, porque no se les vaya un poquito de gusto y devoción que han tenido, háceme ver cuan poco entienden del camino por donde se alcanza la unión; y piensan que allí está todo el negocio. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor; y que si ves una enferma a quien puedes dar algún alivio, no se te dé nada de perder esa devoción, y te compadezcas de ella; y si tiene algún dolor, te duela a ti; y si fuere menester, lo ayunes, porque ella lo coma: no tanto por ella, como porque sabes que tu Señor quiere aquello. Esta es la verdadera unión con su voluntad; y que si vieres loar mucho a

resollar porque no se les vaya Dios, como si estuviese de mala gana buscando achaques para despedirse, y lo peor es que los desventurados no osan obedecer porque no se les vaya la devoción, y si el confesor o prelado para probar su espíritu los retrae de la oración piensan que todo está perdido. Parécenme los tales a los avarientos que no osan templar su dinero por miedo de no perderlo. No quería⁴¹⁹ yo mejor cédula de cambio⁴²⁰ para cuando quisiese que nuestro Señor me diese por la obediencia, que yo estaría cierta de cobrar mi hacienda y aun doblar el caudal. Y vamos a nuestra historia, y cuéntanos muy por menudo las cosas que has visto y oído por los conventos, que para eso te sacamos de tu nido. Vuela ahora para la altura del Carmelo y lleva cebo para que después te recojas, y críes tus hijos, y con tus buenos propósitos puedas decir con Job: "en mi nido moriré muerte preciosa"⁴²¹.

—Dinos tú primero, Gracia — dijo **Justa** — lo que de él sabes, y cuando no tuvieres de todo tanta noticia, ayudará la hermana Atanasia.

A esto respondió **Gracia**:

—Cosa dificultosa me pides, porque para decirte algo no me contento de tratar sólo de este Carmelo trasplantado, mas quería tomar la corrida de atrás y decir lo que fue origen y principio de este bien. Sé que no bastarán mis fuerzas, mas comenzaré confiada en aquella soberana princesa para cuyo servicio y alabanza esta casa se labró como lo hizo el rey Salomón, que labró casa por sí a su esposa la hija del Rey Faraón.

Y callando con esto que dijo, quedó como suspensa, y esperando **Atanasia y Justa** que fuese adelante, viéndola puesta en silencio, le dijeron:

—Prosigue, hermana, y no dejes lo comenzado, que parece has perdido el ánimo que ahora mostrabas tener.

—En parte eso ha si[do]⁴²² — dijo **Gracia** — porque me veo inútil para tan gran

una persona, te alegres más mucho que si te loasen a ti. Esto, a la verdad, fácil es, que si hay humildad, antes terna pena de verse loar. Mas este alegría de que se entiendan las virtudes de las hermanas es gran cosa, y cuando viéremos alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubirla”.

⁴¹⁹ En el Ms. 3508 (Fol. 30v) aparece “quería”, palabra que he respetado. En María de San José (1966: 200) se modifica esta palabra por “querría”.

⁴²⁰ “Cédula de cambio”: “La letra, o vale que se da en un lugar, para perceber [sic] en otro la cantidad que contiene” (Real Academia Española. 1963a: 254).

⁴²¹ Job 29, 18-19. Pienso que cita indirectamente, a través del *Tercer Abecedario Espiritual*, de Francisco de Osuna: “En mi pequeño nido moriré muerte preciosa; así como palma multiplicaré días; mi raíz está cerca de las aguas abierta para mejor gozar de ellas, y el rocío moraba en mi heredad; mi gloria siempre será innovada, y mi arco en mi casa será instaurado” (Osuna, 1972: 249)

⁴²² He optado por la solución de María de San José (1966: 201), que es la más plausible. En el manuscrito (ms. 3508: fol. 31r) aparece corrompida la palabra “sido”, y no se puede leer claramente.

empresa, y el grande ímpetu y deseo que tengo de contar las grandezas de este sagrado monte junto con mi insuficiencia, me hicieron enmudecer la multitud de conceptos que se me ofrecieron. Quisiéralos ver con este deseo en poder del gran Eliseo, o que me prestara algo de su ingenio.

—Poca humildad — dijo a esto **Justa** — me parece, hermana, querer decir con tal alto estilo como los que lo saben hacer. Con llaneza, acomódate con tu poco caudal.

—De necesidad habrá de ser así, — dijo **Gracia** — pero es lástima ver esta casa y real edificio de esta altísima reina la poca noticia que de él hay y el descuido que nuestros padres han tenido hasta aquí en hacer memoria de su grandeza.

Atanasia dijo:

—¿No tienes otra razón de qué quejarte de no hay escrito del Carmelo sagrado? Pues ves que nuestro Eliseo no ha dejado cosa desde sus principios de que no nos haya dado luz. Así en aquella historia admirable del origen y principio de nuestra religión, como en versos, nos ha dado de todo noticia⁴²³. Sólo resta ahora que para aplacar el hambre que de esto tienes pues no te la quitan tan delicados y preciosos manjares, guises tú a tu gusto otros con que te satisfagas y a las que fueren de tu grosero ingenio, al modo de los pastores y gente rústica que se contentan más del ajo y cebolla que de los dulces manjares.

Dicho esto, se levantaron y recogieron al monasterio que, como dije⁴²⁴, estaba cerca por ser hora de completas⁴²⁵.

CUARTA RECREACIÓN DONDE GRACIA PROSIGUE LAS GRANDEZAS DEL CARMELO

Otro día, por la mañana, después de acabados los oficios divinos, sentadas junto a la fuente, dijo **Justa**:

—Ya de razón, hermana Gracia, tendrás mucho que nos decir.

—Sí tengo, — respondió — mas no oso, porque para decir algo, de necesidad

⁴²³Se conserva la composición poética del padre Gracián en versos, pero se perdió la versión en prosa. Vid. *supra*.

⁴²⁴Es llamativa aquí la aparición de un narrador en pasado.

⁴²⁵Completas: "Usado en plural. La última con que se terminan las horas Canónicas del día, en el rezo y el Oficio divino" (Real Academia Española, 1963a: 452).

tengo de traer algunos lugares que en diversos libros he leído, [en]⁴²⁶ especial los de la sagrada Biblia que hace mención de este sagrado monte, y como al principio te puse por juez no sólo haces este oficio, más aún de fiscal, acusándome cuándo algo digo.

Riéndose todas, con esto **Justa** dio licencia, para que sin miedo dijere, trayendo a la memoria lo que arriba había dicho de que no sabía más de lo que comúnmente saben las mujeres:

—No era bien escribir, mas, tú, hermana que presumes de bachillera, y te tenemos por tal, bien podrás.

Y así **Gracia** comenzó:

—Poco ha que os dije de aquella gran casa que el rey Salomón labró a su esposa la cuál dice la Sagrada Escritura, que era de maravillosa obra toda con piedras preciosas que estaban por de dentro y fuera, con cierta medida cortadas y labradas desde el suelo hasta lo alto todos los fundamentos de piedras preciosas. El atrio mayor, dice "que era redondo con tus órdenes de piedras labradas"⁴²⁷. Ya sabemos, y los sagrados doctores nos lo dicen, que este rey es figura de Cristo nuestro Señor rey eterno, y que no menos tiene esposas reinas coronadas y sobre todas, es la reina de las vírgenes, pues razón es que a esta gran señora se le labre casa y se le den criadas y criados que la sirvan, y que antes que nazca por muchos años le sea dispuesto su trono y asiento, pues como ella dice por la sabiduría, "antes de Dios criase nada, estaba yo ordenada"⁴²⁸, y este sea establecido, como dice Isaías, "en el monte de la casa del Señor sobre la cumbre de todos los montes"⁴²⁹ y David dice que "es monte ariscado y lleno de grosura"⁴³⁰.

Conveniente cosa era que la morada que se había de labrar para la que es más alta y levantada que ninguna pura criatura fuese puesta sobre la cumbre de todos los montes, y que se labrase tabernáculo a la que es madre del Señor en el monte de la casa del Señor, y este sea monte enriscado porque sean los fundamentos fuertes pues se labró este edificio

⁴²⁶ Es un añadido que hemos hecho para que se entienda mejor el texto, y que no aparece ni en el Ms. 3508 (Fol. 32r) ni en María de San José (1966: 203).

⁴²⁷ 1 R 6, 36.

⁴²⁸ Pr. 8, 22-23. La cita exacta es: "Yahveh me creó, primicia de su camino, antes que sus obras más antiguas. / Desde la eternidad fui fundada, desde el principio, antes que la tierra."

⁴²⁹ "Sucederá en días futuros que el monte de la Casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes y se alzarán por encima de las colinas (Is. 2,2). Hay una referencia muy similar, sino igual, en Miqueas: "Sucederá en días futuros que el monte de la Casa de Yahveh será asentado en la cima de los montes, y se alzarán por encima de las colinas" (Miq 4,1).

⁴³⁰ "¡Monte de Dios, el monte de Basán! ¡Monte escarpado, el monte de Basán!" (Sal 68, 16). Muy probablemente esté extraída de una fuente secundaria, *De los nombres de Cristo*, de Fray Luis de León: "El monte de Dios enriscado, y lleno de grosura" (Luis de León, 1804: 129).

para la más fuerte de las fuertes, y tanto que quebrantó la cabeza a lucifer y se cría gente en esta fortaleza ejercitada en la milicia del Señor con que esta capitana del ejército de Dios ofende a los enemigos.

No te pongo yo, Señora, a la sima, emperatriz máxima "semper augusta"⁴³¹, madre de la patria eterna en fortaleza y torre, porque tengas necesidad de los muros que te defiendan ni con gente de guarda para tu guarda porque tienes abrazado el escudo y fuerza de Sión⁴³², y eres soberana reina, la torre del Líbano que mira contra Damasco⁴³³, y torre de David de donde cuelgan mil escudos de oro⁴³⁴. Mas porque sé que gustas de estar encerrada y las que te siguen lo estén, y pongan ante sí muro, nunca te plugo, purísima Virgen, ser hallada entre los tumultos y ruidos de los mundanos, ni tampoco te puse aquellos nombres para honrarte con los que los mortales se honran, que bien sé tus nombres, que son altos, y tus epítetos eternos por ser madre del eterno Dios, el cual quiere que te guarden sesenta varones fuertes de Israel, porque eres lecho florido de este divino Salomón⁴³⁵. Capitán de todos sea, pues tú le elegiste, el gran Elías fuerte defensor de la honra de tu amado Salomón por los temores nocturnos cuando en tinieblas estaba adorando dioses ajenos todo su pueblo y por los temores de la noche de los que⁴³⁶ tu limpieza había de poner lengua. Hizo voto de castidad, para que se entendiese que estaba dedicado para defensa de este purísimo lecho y no menos te han defendido tus sesenta fuertes carmelitas, como lo hizo San Cirilo, patriarca de Alejandría, en el concilio efesino y los demás los nombres de los cuáles no es razón calle pues están sentados en tu bandera ni creo mis hermanas me darán licencia para ello.

Justa y Anastasia⁴³⁷ al punto dijeron:

—Gran gusto nos darás en ponerlos que por no interrumpir lo que decías no te lo habíamos pedido.

—Cuéntase— dijo **Gracia** — en el Libro de los Números⁴³⁸ los peledores que

⁴³¹El título romano era "semper augustus", de donde puede haber extraído esta denominación.

⁴³²No hay una cita exacta, pero si se refiere a la Virgen María como "hija de Sión (Zac 2). También es importante otra cita bíblica de San Pablo, que será comentada más adelante (Ef. 6, 13-20).

⁴³³"Tu nariz, como la torre del Líbano que mira hacia Damasco" (Cnt 7, 4).

⁴³⁴"Tu cuello es como la torre de David, /construida con piedras talladas:/ de ella cuelgan mil escudos, / toda clase de armaduras de guerreros". (Cnt 4, 4).

⁴³⁵Cnt 3,7. Posible referencia a Cántico Espiritual de Juan de la Cruz (2009: 463-668).

⁴³⁶En el Ms. 3508 (fol. 33r), se da la lectura que hemos aportado. En María de San José (1966: 205), sin embargo, entre corchetes, aparece añadido "en".

⁴³⁷En María de San José (1966: 206), está corregido por "Atanasia". He respetado el original (Ms. 3508: fol. 33v).

⁴³⁸En Nm 27,21; pero también en el Éxodo: "Así llevará Aarón sobre su corazón los nombres de los hijos

salieron de Egipto a los que mandaba el Señor que anduviesen por sus escuadrones ordenadamente, y que cada uno se llegase a su bandera alrededor del oratorio donde moraba el Señor, y a cada bandera se había de poner enfrente de la piedra preciosa que era de su color, las cuales estaban en el pecho del sumo sacerdote. Bien a propósito viene esta figura de la que nuestro campo hemos⁴³⁹ de pintar, el cual, con la orden y concierto que Dios mandaba que estuviese aquél alrededor del santuario, está éste cercado al tabernáculo de Dios, que es nuestra sagrada Virgen a quien, en sumo grado de perfección, resplandecen las tres piedras preciosas de castidad, obediencia y pobreza. Al resplandor de ellas nuestro ejército se asienta en aquel atrio grande y de forma redonda que dijimos había hecho Salomón para su esposa, asentando en él tres órdenes de piedras labradas, como aquí lo está⁴⁴⁰.

Puestos en orden de guerra armados con las armas que dice el apóstol⁴⁴¹ y en nuestra guerra⁴⁴² se nos manda con la lorica de la justicia, el escudo de la fe, el yelmo de la salud y gracia, la espada de la palabra de Dios. Está puesto este ejército en tus puntas contra tres enemigos: mundo, demonio y carne. Los mártires hacen una punta contra el mundo menospreciándole con sus cuerpos y vidas, por capitán de este escuadrón está el gran Bautista⁴⁴³, contra la carne está otra punta, con las vírgenes por capitán de las cuales

de Israel, en el pectoral del juicio, siempre que entre en el Santuario, para recuerdo perpetuo delante de Yahveh. / En el pectoral del juicio pondrás el Urim y el Tummim, que estarán sobre el corazón de Aarón cuando se presente ante Yahveh. Así llevará Aarón constantemente sobre su corazón, delante de Yahveh, el oráculo de los hijos de Israel (Ex. 28, 29-30).

⁴³⁹ “Habemos” en María de San José (1966: 206) y en Ms. 3508 (fol. 33v).

⁴⁴⁰ Dentro del mismo texto, aparecen unas indicaciones que no forman parte del diálogo, como se pueden ver por los paréntesis que aparecen y por la indicación de "vuelve": "Aquí se ha de poner una pintura de un círculo redondo y dentro un triángulo con los nombres de los santos de la Orden, mártires, vírgenes y confesores, en cada punta como aquí dice, los capitanes, y debajo de los pies, mundo, carne y demonio. Otro círculo redondo hay en medio, del triángulo donde ha de estar nuestra Señora dando a Elías a comer llamas de fuego como su padre lo vio en la visión". Todo indica que el texto tenía la intención de ser publicado (Ms. 3508: Fol 34r). En María de San José (1966: 206-207) aparece este texto sin ningún tipo de indicación más y la palabra “vuelve” es directamente omitida.

⁴⁴¹ "Por eso, tomad las armas de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y después de haber vencido todo, manteneros firmes. / ¡En piel!, pues; ceñida vuestra cintura con la Verdad y revestidos de la Justicia como coraza, calzados los pies con el Cielo por el Evangelio de la paz, / embrazando siempre el escudo de la Fe, para que podáis apagar con él todos los encendidos dardos del Maligno. / Tomad, también, el yelmo de la salvación y la espada del Espíritu, que es la Palabra de Dios; / siempre en oración y súplica, orando en toda ocasión en el Espíritu, velando juntos con perseverancia e intercediendo por todos los santos, / y también por mí, para que me sea dada la Palabra al abrir mi boca y pueda dar a conocer con valentía el Misterio del Evangelio, / del cual soy embajador entre cadenas, y pueda hablar de él valientemente como conviene. (Ef 6, 13-20).

⁴⁴² No comprendo porqué, cuando en el ms. 3508 (fol. 34r), aparece claramente la palabra “guerra”, en María de San José (1966: 207) aparece la palabra “Regla”, y además con la siguiente nota a pie (207, n. 8): “Eph. 6, 11-17; Regla carmelitana, *Exhortationes*”.

⁴⁴³ Aunque aparece originalmente “Bautista” en el ms. 3508 (fol. 34r), pensamos que la palabra que da lugar a menos confusiones es la opción de María de San José (1966: 207).

está el glorioso Eliseo. Contra el tercero⁴⁴⁴ enemigo que es el demonio está la tercera punta, que son los confesores. Por capitán de estos está el fortísimo Jerónimo. En medio de estos ejércitos está el arca del testamento y tabernáculo de Dios, el archivo de la Santísima Trinidad y lecho florido de la esposa, cercándola estas tres puntas que hacen un triángulo, porque toda esta gente pelea en nombre y virtud de la santísima Trinidad. Por Capitán General de todo el ejército está el gran Elías. Si es fuerte y de quien se puede fiar tal empresa, bien nos lo muestra su vida y hazañas. Si lo escogió la Virgen en aquella visión que vio su padre donde esta hermosísima doncella le daba a comer llamas de fuego y así fueron sus obras encendidas como lo dice el Eclesiástico⁴⁴⁵: "levantóse Elías como fuego y su palabra era hacha que ardía".

Y así fueron sus palabras encendidas, donde se prueba bien la verdad de aquella visión a los enemigos de Dios llevaba a sangre y fuego como se vio que descendió del cielo sobre el sacrificio y con su propia mano en un día degolló cuatrocientos y cincuenta profetas de Baal. Mandó por dos veces que bajase fuego del cielo y quemase a los soldados con sus capitanes, que le envió el rey Osias⁴⁴⁶. En carro de fuego fue arrebatado. Con su palabra abría y cerraba los cielos, y a la medida de su voluntad daban los cielos el rocío⁴⁴⁷. Son tantas las grandezas que la Sagrada Escritura de este gran padre cuenta que no dudo, carísimas hermanas, sino que os daría gran contento no me atreviera yo aquí a referirlas. Sólo os diré para consuelo de todas que el Eclesiástico dice de él en el lugar arriba traído: "¡Quién como tú se podrá gloriarse!, ¡Oh! ¡Quién será poderoso para tales grandezas!"⁴⁴⁸. Y poco más abajo: "Bienaventurados son los que te vieron y con tu amistad se hermocean"⁴⁴⁹. Si hay riscos y peñas y fuentes en este sagrado monte bien probado está, pues tenía tanta fuerza la palabra de este sagrado profeta.

Y queriendo Gracia pasar adelante, dijo **Justa**:

—Cuánto a ser nuestro padre y fundador Elías, no dudamos, hermana, ni creo es menester para esto nos des más razones, mas dinos con cuáles podrán probar que San

⁴⁴⁴ Así aparece en el ms. 3508 (fol. 34v), mientras que en María de San José (1966: 206) aparece esta expresión.

⁴⁴⁵ "Su palabra abrasaba como antorcha" (Eclo 48, 1). Probablemente sacada indirectamente de los Sermones de Fray Luis de Granada (1792: 368).

⁴⁴⁶ Tanto en el ms. 3508 (fol. 35r) como en María de San José (1966: 208) aparece la palabra "Ocias". Hemos decidido modernizar este nombre propio.

⁴⁴⁷ Originalmente, "ruçio" (Fol. 35r). De nuevo, interpreto la palabra como rocío. En cuanto a las referencias sobre Elías, la autora se basó en varios pasajes bíblicos (Eclo 48; 1 Re 17-21; 2 Re 1-2,15).

⁴⁴⁸ Eclo 48, 4.

⁴⁴⁹ Eclo 48, 11.

Juan Bautista⁴⁵⁰ y San Jerónimo lo son.

—No pensé — dijo **Atanasia** — que estabas tan atrás en el conocimiento de estas cosas. Preciándote tanto de hija de nuestro Eliseo, ¿no has leído la historia de la Orden que escribe y cuán bien probada deja esa⁴⁵¹ verdad?

—Si fueras tenida, hermana Justa — dijo **Gracia** — en opinión de espiritual como la hermana Cándida, entendiéramos que de eso nacía tu olvido. Todo lo de arriba acerca de nuestro padre Eliseo no te lo decía para probar ser de nuestra religión, ni tampoco entendí era necesario traer razones para los demás santos en que dudas. Mas, pues no lo sabes, lee la historia que la hermana te dice y hallarás como San Juan, patriarca de Jerusalén, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, San Jerónimo, y otros muchos escriben haber seguido la orden de Elías, San Juan Bautista⁴⁵². Y bástanos para prueba de esto lo que Cristo nuestro Señor dice⁴⁵³ que vino en espíritu y virtud de Elías, y que, si le quisieren recibir por Elías, que bien pueden. Y un sumo pontífice dice en una bula que fue santo de la orden del Carmen. ¿Quién se atreverá a decir eso? Si San Jerónimo lo fue, él mismo lo dice, que guarda la regla de Elías, y escribiendo a Paulino, dice: "Nuestro príncipe es Elías y nuestro capitán Eliseo"⁴⁵⁴.

—Bien has hecho, hermana, en sacarme de duda con esto y a otros, que no deben de ser pocos.

—Ya sé — replicó **Gracia**⁴⁵⁵ — que hay y ha habido muchos que han ignorado estas cosas, [y]⁴⁵⁶ mofan de nuestra religión, a los cuales podemos decir lo que el mismo

⁴⁵⁰En el ms. 3508 (fol. 35r.) aparece originalmente "Baptista". En María de San José (1966: 208), aparece también Bautista.

⁴⁵¹ En el ms. 3508 (fol. 35v.) aparece claramente "esa". En María de San José (1966: 209) aparece "esta".

⁴⁵² En la enumeración de la lista de santos (desde "San Juan" a "San Juan Bautista") se ha preferido adoptar la versión más actualizada de María de San José (1966: 209) que la del original (ms. 3508: fol. 35v).

⁴⁵³ Lc. 1, 17.

⁴⁵⁴ Martínez Carretero (2008) señala que, desde 1337, la orden llevaba transmitiendo las palabras de Juan de Chimineto, que escribió *Speculum Fratrum Ordinis B. Mariae de Monte Carmelo*, y que transcribía el texto de San Jerónimo de la siguiente forma: "Nuestro príncipe es Elías, nuestro caudillo es Eliseo" (398). En Jerónimo (1963a), el párrafo completo es el siguiente: "Nos autem habemus propositi nostri principes Paulos, Antonios, Iulanos, Hilarionas, Macarios; et ut ad scripturarum auctoritatem redeam, noster princeps Helias, noster Helisaeus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudine, et faciebant sibi tabernacula propter fluentia Iordanis" (58, 5). Es decir, los carmelitas, sin cambiar el texto, enfatizan la alusión a Elías de San Jerónimo para dar a entender que San Jerónimo formaba parte de la orden carmelita, algo que, cuando menos, es inexacto (Martínez Carretero, 2008: 394-400).

⁴⁵⁵ Después, aparece tachado en el ms. 3508 (fol. 36r) aparecen tachadas dos palabras, que probablemente sean "ya sé". Ni aquí, ni en María de San José (1966: 209) aparecen estas palabras.

⁴⁵⁶ Ante una frase de dudosa coherencia (Ms. 3508: fol. 36r), en María de San José (1966: 209) se opta por añadir la conjunción "y", solución que también se ha adoptado aquí.

San Jerónimo en defensa de este alto monte que Dios escogió para su morada. Y⁴⁵⁷ dice: ¿Qué peleáis contra este monte o qué le envidiáis, y pretendéis vencerle? Este es el monte que escogió Dios para su morada, y en quien le place morar para siempre⁴⁵⁸. Bien sé que este santo dice a otro propósito más alto esta defensa, mas como sea verdad que los santos se llaman montes, la congregación de los santos mejor se le podrá llamar, y lo que la Sagrada Escritura dice de Cristo nuestro Señor, el mismo señor que se nos dio todo, así nos da licencia que con lo mismo honremos a sus santos y sobre todo las cosas que están dedicadas y consagradas a la santa de las santas entre todas las religiones ¿Cuál se puede gloriarse de tan ilustre blasón, como el que la nuestra tiene llamándose de la madre de Dios?

Por cierto, honra es ser del gran Benito y del glorioso Agustino, y mucho tiene de qué se preciar los que siguen las pisadas de tan ilustres padres como lo son santo Domingo y San Francisco, y los demás santos fundadores de religiones que son montes altos, mas el que está levantado sobre la cumbre de todos los montes, claro está que es el que está ofrecido a nuestra soberana Virgen, que tiene debajo de sus pies la luna, y se viste de sol, y está coronada de estrellas⁴⁵⁹.

— [En]⁴⁶⁰ cuanto a ser de nuestra sagrada religión San Juan Bautista y San Jerónimo — dijo **Justa** — satisfecho me han las razones que me has dado, mas quedame la mayor duda, que es por qué razón esta religión, más que las otras, se llama de nuestra Señora, que, aunque has traído aquella casa que labró Salomón con todo lo que a este propósito dijiste, no son razones que hagan fuerza, pues en ninguna parte de la escritura se dice expresamente que en su nombre se halla esto instituido. Y si esto me pruebas con testimonios que hagan fe, bástame para creer todas las demás grandezas que me dijeres.

—Pláceme, — dijo **Gracia** — y confío te satisfaré, y lo primero sea lo que nuestro santísimo padre, Gregorio XIII⁴⁶¹ dice en el principio de la bula que poco ha nos concedió,

⁴⁵⁷ En María de San José (1966: 210) se suprime esta palabra, directamente, que sí aparece en el ms. 3508 (fol. 36r).

⁴⁵⁸ “Haec terra montuosa et in sublimi sita quantum a deliciis saeculi uacat tantum maiores habet delicias spiritales. Denique et Maria, mater Domini, postquam ad eam angeli est facta promissio et uterum suum intellexit esse domum filii Dei, derelictis campestribus ad montana perrexit” (Jerónimo, 1962a: 46, 1). No se corresponde literalmente con el sentido de texto, pero se acerca mucho al sentido inicial del texto traducido en la edición bilingüe: “Esta tierra motañosa y situada en lo alto, cuanto más carece de deleites del mundo, tanto los goza mayores espirituales. Finalmente, María Misma, madre de Dios, después que recibió la promesa del ángel y entendió que su seno era morada del Hijo de Dios, abandonando lo llano, marchó hacia la montaña” (46, 1).

⁴⁵⁹ Ap 12, 1-3.

⁴⁶⁰ En el Ms. 3508 (fol. 36v) no aparece esta palabra, ni en María de San José (1966: 210). He añadido esta palabra para que se comprenda mejor.

⁴⁶¹ En María de San José (1966, 211) aparece así. He creído mejor ponerlo de esta manera que en el original,

revalidando las antiguas indulgencias, dejando lo que los demás pontífices que de esto tratan, y aquella gracia que se concedió en el concilio efesino a petición de San Cirilo, que no es posible no lo haber oído. Dice pues, nuestro pontífice: "para que la lengua humana nunca cese de contar las alabanzas de la gloriosísima Virgen María, que produjo al autor de nuestra salud, sino que antes celebrando su santísimo nombre con devoción pía le reverencie, parécenos debe ser abrazada con nuestra gracia especial la sagrada orden debajo de la invocación de la misma Virgen María, nuestra Señora del Monte Carmelo, la cual la misma Virgen, hermosísima y adornada de flores de todas virtudes, sacó a luz y la hermoseó con el título de su propio nombre, aprobada por muchos romanos pontífices, predecesores nuestros y de mucho tiempo atrás adornada de privilegios y facultades y de tiempos antiguos manaron frutos fértiles en el campo del Señor, y no menos en los nuestros se cogen cada día. Nos, pues, acariciando⁴⁶² con particulares favores y gracias la misma orden y religiosos de ella, que resplandecen con especial caridad entre los otros profesores de las órdenes regulares que militan en la Iglesia católica como dechado de religión, y que traen sucesión hereditaria de los santos profetas Elías y Eliseo y Enoc⁴⁶³ y de otros santos padres que habitaron en el monte Carmelo cerca de la fuente de Elías".

—Bien ha cumplido — dijo **Atanasia** — la hermana Gracia lo que te ha prometido. Sólo es⁴⁶⁴ testimonio que ha traído pues no sólo es de tanta fe y autoridad que nadie osará contradecir, mas con sola esta respuesta confirma todas las cosas dichas.

—Espérate, hermana, — dijo **Gracia** — que mucho me queda que decir sobre esta materia.

—Di, hermana, di. — decía **Justa**, que con gran atención oía.

Y **Gracia**, prosiguiendo, dijo:

—Espera y verás cuán antigua heredad y posesión es esta de la Virgen. Isaías, en el capítulo treinta y cinco, dice que será de⁴⁶⁵ "la gloria del Líbano y la hermosura del

que aparece "Décimo Tercio" (Ms. 3508: Fol. 37r).

⁴⁶² En el Ms. 3508 (Fol. 37r), aparece el original "acariciando", mientras que en María de San José (1966: 212) se dice corregir por "acariciamos". En María de San José (1979, n. 17), aunque se sigue corrigiendo el texto, sí se indica en nota a pie: "En el manuscrito, "acariciando"".

⁴⁶³ En el original, "Enoch" (Ms. 3508: Fol. 37v).

⁴⁶⁴ En el original, Ms. 3508 (Fol. 37v), aparece tal como lo he reflejado, pero en María de San José (1966: 212, n. 18) aparece sustituido por "Basta el".

⁴⁶⁵ En María de San José (1966: 212), la locución "será de" es sustituida por "se le dio". Tal como se indica en María de San José (1966: 212, n. 19), en el original aparece la locución que he reflejado en el texto (Ms. 3508: Fol. 37v).

Carmelo"⁴⁶⁶. Y Jeremías, en el segundo dice en nombre de la Virgen como Señora de este monte santo, la cual hablando con su religión le trae a la memoria que la sacó del desierto, y sombra de muerte, y la introdujo en la tierra del Carmelo para que comiera su fruto y lo mejor de él; y quejándose del desagradecimiento, dice: "contaminasteis mi tierra y mi heredad pusisteis en abominación"⁴⁶⁷.

Admirada quedó **Justa**, lo cual mostraba alzando las cejas, y tendiendo la mano detuvo a Gracia, que iba adelante, y dijo:

—Dime, carísima, ¿es posible que tan claramente está en ese profeta lo que, por nuestros ojos, hemos visto cumplido de lo que nuestra reina se queja? ¿Por qué dudar ya que no sea suyo el Carmelo, y sea a ella⁴⁶⁸ la que ahí habla? No hay lugar, por las razones que quedan dichas.

—Espérate, Justa — dijo **Gracia** — que no he dicho nada en comparación de lo que adelante oirás cuando trate de la destrucción de este monte. Y ahora, prosigamos en sus grandezas. ¡Y cuán de asiento estaba la Virgen en él! Aquí la halló el ángel el cuándo le trajo la embajada que había de concebir a Dios, que en lo más alto de este monte estaba la ciudad de Nazaret como se dice en el ordinario de la tierra santa. En este monte subía muchas veces Cristo nuestro Señor a orar; en este monte sanó el Señor a la hija de la Canea, [y] bajando de este monte,⁴⁶⁹ un leproso, y le pidió el centurión la salud de su mozo; aquí fue donde entrando en la casa de San Pedro sanó a su suegra, y mucha multitud de enfermos y endemoniados porque en este monte estaban fundadas las ciudades de Tiro y Sidón y Cafarnaúm y el mar de Tiberíades⁴⁷⁰; en la falda⁴⁷¹ de este monte fue donde hartó el Señor con cinco panes y dos peces a cinco mil hombres, e hizo otras muchas maravillas. Porque, como bueno y obediente hijo, no salía de la casa de su madre por donde queda bien probado que le place morar en él; y que será para siempre, esta serenísima princesa dio la palabra de ello a su siervo San Pedro Tomá[s]⁴⁷². Pidiéndole el

⁴⁶⁶Is. 35, 1-2.

⁴⁶⁷Jr 2, 7: "Luego os traje a la tierra del vergel, para comer su fruto y su bien. Llegasteis y ensuciasteis mi tierra, y pusisteis mi heredad asquerosa."

⁴⁶⁸En María de San José (1966: 213, n. 21), la locución "a ella" es sustituida por "ella". Tal como se indica en María de San José (1966: 213, n.21), en el original aparece la locución que he reflejado en el texto (Ms. 3508: Fol. 38r).

⁴⁶⁹En María de San José (1966: 213) se añade "curó", palabra que no aparece en el manuscrito (Ms. 3508: 38r). He preferido, en su lugar, poner la conjunción "y" para que se entienda mejor el sentido del texto.

⁴⁷⁰He preferido adoptar las grafías modernizadas, tal como aparecen en María de San José (1966: 213).

⁴⁷¹En el original (Ms. 3508, fol 38v) aparece "halda". He decidido tomar la opción de María de San José (1966: 213) y utilizar "falda".

⁴⁷²He modernizado la grafía, tal como aparece en María de San José (1966: 214). Efectivamente, hubo un santo carmelita que se llamó San Pedro Tomás, aunque originalmente en el texto aparezca "toma". (Ms.

aumento de nuestra tan sagrada religión, y que permaneciese siempre, le dijo en una maravillosa visión: "Confía hijo, y no temas, que la orden de los carmelitas permanecerá hasta el fin del mundo, porque Elías, su instituidor, lo ha pedido a mi hijo". Lo cual parece bien semejante arras⁴⁷³, con que, siendo el maestro vivo, no quedase sin discípulos, y estando guardado este fuerte capitán para hacer guerra con aquella bestia fiera que dice San Juan⁴⁷⁴, claro está que ha de tener soldados que sigan su celo de la gloria y honra de Dios.

El cuidado que la Virgen ha tenido de esta religión, bien se ha visto cuando ha tenido necesidad, pues sabiendo, como madre de Dios que la tierra santa había de ser destruida, revela a los provinciales que estaban en el capítulo general del monte Carmelo que convenía pasar a fundar a la Europa, donde por la misericordia del Señor al presente florece en su primitivo rigor, habiendo tomado esta soberana reina, por medio a su sierva Ángela, en por quien vemos cumplido lo que dice David, que como vida fructificado y le vemos cercado de pimpollos nuevos y que son sus frutos más altos que el Líbano⁴⁷⁵. Y Isaías en el capítulo que poco ha dijimos, escribe: "Será alegría en la soledad, por la cual no se andaba, y florecerá como lirio y se multiplicará con alabanza y alegría"⁴⁷⁶. Donde se prueba ser monte grueso, porque, ¿dónde mayor grosura y riquezas se posee, que a los que se allegan a la devoción de la Virgen santísima, que es tesorera de las gracias?

—Cosa clara es, hermana, — dijo **Justa** — que hasta dar la ventaja a todos los demás montes⁴⁷⁷, y postrados reverenciar al que está dedicado a la reina de los cielos no hay que dudar, pero por no estar ciertos de esto, bien sabemos le han envidiado, por donde podemos decir que⁴⁷⁸ hablar claramente de este monte⁴⁷⁹ a aquel lugar sobre que escribe San Jerónimo⁴⁸⁰, que poco ha alegaste pues lo demás montes han procurado derribar y

3508: fol. 38v).

⁴⁷³ Mi interpretación del manuscrito (Ms. 3508: 38v) es la que he reflejado en el texto, "arras, con". Sin embargo, en María de San José (1966: 214) aparece de la siguiente forma: "a razón". Pensamos que utiliza la palabra "arra" con el sentido de "contrato": "Cierta prenda o señal que se ha dado como en seguridad y firmeza del cumplimiento de lo que se pacta, o se debe por obligación escrita, o por palabra." (Real Academia Española, 1963a: 398).

⁴⁷⁴ Ap. 13.

⁴⁷⁵ Sal. 72, 16.

⁴⁷⁶ Is. 35.

⁴⁷⁷ En el ms. 3508 (fol. 39r), se dice "A todas las demás montes". He adoptado la opción de María de San José (1966: 215), que rompe esa concordancia en femenino.

⁴⁷⁸ En María de San José (1966: 215), la locución "por donde podemos decir que" ha sido suprimida, locución que sí aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 39v).

⁴⁷⁹ Después de esta palabra, en el texto de María de San José (1966: 215) se añade entre corchetes "es referirse", locución que no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 39v).

⁴⁸⁰ En Jerónimo (1963a: 46), se puede aplicar la referencia al monte de María de San José, aunque aquí habla en general de Jerusalén.

deshacer este. Resta ahora saber si es mayor grandeza de la Virgen tener religión instituida para su servicio y reverencia. De por sí⁴⁸¹, como madre y señora universal de la Iglesia, todas las religiones que se nombran de otros santos, sean también suyas.

A esto, **Gracia** respondió:

—No porque a una reina se le den damas y criadas para su servicio, y que estén dentro de su cámara, se entiende que se le quita el mandar a todas las demás de su reino como señora universal de él, y porque estas la obedezcan como vasallas, se entiende no haya de tener otras que todas se empleen en solo su servicio.

Bien sabemos que aquella ciega gentilidad que adoraban y servían a los demonios, aunque engañados con nombre de dioses, como a tales les ofrecían y dedicaban particulares sacerdotes conforme entendían les daban gusto. A la diosa Verecintia, que ellos llamaban madre de los dioses, estaban dedicados los sacerdotes galos, y éstos andaban con vestiduras blancas. A la diosa Vesta, estaban consagradas las vírgenes vestales, de suerte que de sacerdotes y sacerdotisas tenían poblados sus templos, y aunque me hace contradicción traer cosas tan vanas y llenas de superstición, en consecuencia de las que son tan verdaderas y santas, acuérdome haber leído muchas de los que los gentiles usaban en sus templos tenerlas nuestra cristiana religión, aunque con la diferencia que hay de lo falso a lo verdadero, y de lo santo a lo profano, digo que los sacerdotes de las vestiduras blancas estén dedicados no a la madre de los dioses vanos, sino a la madre del Dios verdadero, y a la diosa Vesta, que quiere decir fuego, estén dedicadas las vírgenes que conserven en su templo el fuego del amor de Dios⁴⁸².

Un poco se escandalizó Justa, como es costumbre de mujeres que poco saben, decir que en la Iglesia se usaban algunas cosas que los gentiles en sus templos observaban. Y entendiéndolo **Atanasia**, dijo:

—A eso satisfaré porque, tú, hermana, descansas, que no me espanto estés cansada y enfadada de sufrir a la hermana Justa con sus escrúpulos.

—Caridad me harás, — dijo **Gracia** — que me tiene molida.

—Sabrás, hermana Justa — dijo **Atanasia** — que los gentiles, aunque erraban en

⁴⁸¹ En María de San José (1966: 215), se añade después de esta palabra "ya que". En el original (Ms. 3508: Fol. 39v), no aparece.

⁴⁸²Vid. supra para ver las fuentes de donde María de San José ha extraído sus opiniones sobre los dioses clásicos.

adorar muchos dioses que atinaban y rastreaban a que debía de ser alguna deidad; y conforme a esto le hacían servicios y ofrecían sacrificios justos y de honor, aunque otros eran horribles. Y dejando esto, vamos al sacrificarles ganados, y ofrendas limpias, las cuáles también los hombres ofrecían al Dios verdadero. Esta manera de ofrenda ya cesó en la ley de gracia, pero no ofrecer incienso y tener lámparas y pilas como ahora vemos que se usan.

—Eso, — dijo **Justa** — ¿Por qué tengo yo de decir que lo tiene la Iglesia desde el tiempo de los gentiles, o aprendido de ellos, pues lleva más camino usarse en la Ley vieja?

—Bien dices en eso, — dijo **Anastasia**⁴⁸³ — pero yo te daré una cosa que usa la Iglesia y no aprendida de la sinagoga, que es consagrar vírgenes, y no pienses que es hacer agravio a las cosas santas decir la antigüedad de este agradable sacrificio a los ojos de Dios, y aunque en esta ciega gente era de ningún valor por obrar sin lumbre de fe, no pienses que fue tan sin voluntad de aquel Señor universal. Como criador de todo, aunque no le conocían en que se ve cuánto se condenan los herejes ¡Oh, si supieses las virtudes de muchos de aquellos gentiles y cómo con ellas los sagrados doctores nos confunden! Y a mí me avergüenzan harto cuando me acuerdo de lo que Plutarco escribe en la vida de Numa Pompilio por estas palabras: "Comenzó Numa después⁴⁸⁴, habiendo desamparado las ciudades⁴⁸⁵, a tener poca conversación con los hombres gastando su tiempo en los campos y en la contemplación de las cosas divinas, donde, con el silencio de los campos desiertos, sin el estorbo importuno de los hombres, consideraba las obras de Dios en cuya consideración muchas veces se elevaba y sin sentirlo se hallaba arrebatado"⁴⁸⁶. Y esto baste para que saquemos dos cosas. La una, para avergonzarnos las que presumimos de solitarias, que un gentil sin lumbre de fe nos haga tantas ventajas, y lo otro el poco caso que de arrebatamientos hemos de hacer, pues contemplando estos en las cosas naturales se arrebataban sin tener gracia de Dios, donde debemos temer no sean los nuestros así. Y esto quiero hermana Justa, que saques, ya que satisfecha no sé si quedas, y vamos al

⁴⁸³ En María de San José (1966: 217), se corrige por "Atanasia", debido a las vacilaciones del manuscrito con respecto al nombre propio. En el original (ms. 3508: fol. 40v), aparece tal como lo hemos reflejado.

⁴⁸⁴ Aparece después de esta palabra un "de" en el original (ms. 3508: fol. 41r), tachado. Tanto en María de San José (1966: 217) como en mi texto, no aparecen estas palabras.

⁴⁸⁵ Aparece después de esta palabra un "y" en el original (ms. 3508: fol. 41r), tachado. Tanto en María de San José (1966: 217) como en mi texto, no aparecen estas palabras.

⁴⁸⁶ En Plutarco (2008): *Num.* 3, 8-4,1.

convento, que la voz del Señor nos llama por medio de la campanita⁴⁸⁷.

QUINTA RECREACIÓN, DONDE GRACIA PROSIGUE LAS GRANDEZAS DEL CARMELO

—Vuelve a tu historia — dijo **Atanasia** a Gracia, vueltas otro día a su puesto.

—Pláceme hermana, mas sea con condición que la hermana Justa no se me escandalice.

—Eso tú lo puedes hacer — dijo **Justa** — con no contarme cosas de gentiles, que no las puedo oír.

—En eso veo, hermana — le respondió **Gracia** — que eres de menos ingenio que el que pensaba. Sosiégate, que por ahora no trataré esa materia, que basta al propósito lo que Anastasia⁴⁸⁸ dijo, y ahora volvamos a nuestro monte, y contaré en lo que del dice Isaías, Jeremías y Amós, presupuesto que no queremos tasar ni abreviar sus misterios de este mar, océano del espíritu de Dios que⁴⁸⁹ en las divinas letras, la menor de las cuáles, está llena de ellos.

Dice pues, Isaías, en el capítulo dieciséis: "Será quitada la⁴⁹⁰ alegría y gozo del Carmelo, y no habrá contento en el coger de fruto de las viñas, y en el pisar de las uvas"⁴⁹¹. Es de saber que "Carmelo" quiere decir lo mismo que abundancia de vino, que no sin

⁴⁸⁷Esto parece ser otra indicación para la representación gráfica del texto: "Catálogo del capitán y soldados que se ha de poner en las tres puntas del escuadrón que está dicho en las hojas 34" (fol. 41v). Remite, como vemos, al Ms. 3508 (fol. 34r). A continuación, aparecen tres columnas de nombres de santos. En la primera, aparecen los siguientes: Capitán Elías, Eliseo, Jonás, Miqueas, Recab, Abdías, Mamenio, S. Juan Bautista, S. Silias, S. Marcial, S. Noto, otro S. Fronto, S. Vicinino, Enoch de Amatón, Ignacio, Eleno proto, Jacinto, Fructuoso, Serapión, Macario, Isidoro, Pacomio. En la segunda columna: Panucio, Onofrio, Donato, Paulo, Estéfano, Aureliano, Casiano, Cesario, Evagrio, Anlogio, S. Dionisio, Espiridión, S. Adolio, Cocimas, S. Hilario, S. Basilio, S. Euticio, S. Gregorio Emiseno, Eutropio, Equicio, [H]eráclides. Tercera columna: Ciro Alejandrino, S. Juan Damasceno, S. Juan patriarca de Jerusalén, S. Cirilo patriarca de Jerusalén, S. Caprisio, Félix, Simpliciano, Timoteo, Simeón Antiqueno Romano, S. Juan Casiano, S. Cirilo patriarca de Jerusalén, S. Anastasio, S. Gerardo, S. Bertoldo, S. Ángelo, S. Cirilo doctor, S. Simón Stock, S. Alberto, S. Andrés Fesulano, S. Pedro Tomás, S. Teodorico, S. Avertano, el glorioso Jerónimo, el papa Benedicto. (Ms. 3508: Fol. 41v). He simplificado las grafías conforme a María de San José (1966: 218-219, n. 25). Como señala Martínez Carretero (2008) en su artículo, en los primeros tiempos del Carmelo, muchos de sus santos tuvieron un origen legendario, y, ante los orígenes poco claros de la orden, se insertaron algunos santos bíblicos como pertenecientes a la Orden, tal y como aparece en numerosos santorales.

⁴⁸⁸ En María de San José (1966: 220), se cambia el nombre propio por "Atanasia", debido a la vacilación con el nombre de este personaje, mientras que en original (ms. 3508: fol. 42r) aparece este nombre.

⁴⁸⁹ Entre corchetes, en María de San José (1966: 220), después de esta palabra, aparece "bulle", que no aparece en el original (ms. 3508: fol. 42r).

⁴⁹⁰ He usado la opción de María de San José (1966: 220), en la que se decide hacer concordar en femenino el sustantivo "alegría". En el original, aparece "el" (Ms. 3508: fol. 42r).

⁴⁹¹Is. 16, 10.

misterio decimos la viña del Carmelo y todos profetizaron la destrucción de este sagrado monte. Y el mismo Isaías, en el capítulo treinta y tres, dice: "Llorado ha la tierra, el Líbano quedó confuso y oscuro⁴⁹², y hecho desierto. Abrasose Basán y el Carmelo, y allí destruiré y cortaré los altos cedros"⁴⁹³. Y Jeremías, en el capítulo cuarto: "vi los montes que se movían y los collados se turbaron. Miré, y no había hombre⁴⁹⁴, y todas las aves del cielo se fueron. Miré, y vi el Carmelo desierto"⁴⁹⁵. [En]⁴⁹⁶ Amós, capítulo primero: "llorarán las hermosuras de los pastores, y secose la cumbre del Carmelo"⁴⁹⁷. [Y]⁴⁹⁸ Nahún, en el primero capítulo: "Enfermó Basán y el Carmelo"⁴⁹⁹.

Ahora la hermana Atanasia, declárenos lo que estos lugares nos dicen de nuestro monte.

—Claro está, — dijo **Atanasia** — y aun cumplidas todas las amenazas hechas a nuestro monte, quitose el gozo y alegría verdadero cuando los religiosos buscaron su consuelo en la tierra. Olvidándose de comer su pan, no recibieron contento en el fruto de las viñas y pisar de las uvas. Resfriándose la caridad verdadera, quedó el Líbano confuso y oscuro perdiendo la blancura de la castidad. Sarón quedó desierto de las alabanzas de Dios porque significa cuánto abrasose Basán y el Carmelo⁵⁰⁰, la insaciable ambición perdiendo su dulce sueño quietud y reposo. Y dice luego por Jeremías: "Vi los montes que se movían que eran los mayores y luego los collados se turbaron, miré y no había hombre, y todas las aves del cielo se fueron"⁵⁰¹. Ya se entiende que son los contemplativos de donde se siguió que quedó el Carmelo desierto, llorando la hermosura de los pastores y campos verdes, no habiendo a quien apacentar, secó su cumbre el Carmelo.

Ve ahora adelante, Gracia, y di lo que dos veces has ido a comenzar, y Justa te ha detenido.

—Debía ser de miedo — respondió **Gracia** — no fuese a decir algo de lo pasado, o no nombrase al demonio, que se debe de espantar como la hermana Basiana, y se

⁴⁹² En María de San José (1966:220), aparece "oscuro" frente al "oscuro" del original (Ms. 3508: fol. 42v).

⁴⁹³ Is. 33, 9.

⁴⁹⁴ "Hombres" en María de San José (1966: 220). He respetado el original, que aparecía en singular (Ms. 3508: 42v). No se comprende, puesto que, más adelante, cuando se repite la cita, aparece en singular.

⁴⁹⁵ Jr. 4, 24-26.

⁴⁹⁶ Este añadido es mío, frente al original (Ms. 3508: fol. 42v) y a María de San José (1966: 220).

⁴⁹⁷ Am. 1, 2.

⁴⁹⁸ Este añadido es mío, frente al original (Ms. 3508: fol. 42v) y a María de San José (1966: 220).

⁴⁹⁹ Na. 1, 4.

⁵⁰⁰ En María de San José (1966: 221) aparece "por" después de esta palabra, cosa que no aparece en el original (Ms. 3508: fol. 42v).

⁵⁰¹ Repite la referencia bíblica (Jr. 4, 24-26).

santigua mil veces cuando en la lección del refectorio le nombra.

—No soy tan espantadiza — dijo **Justa** — que me espante de eso, mas temo, cuando vas a salir de repente con tu razón, no digas alguna necedad.

—¿Eso temes? — dijo **Gracia** — Ya habías de haber perdido el miedo y héchote a las armas con las muchas que has oído, que a buen seguro que nos las tienes ahora por contar.

—Antes se ha ya perdido la cuenta — dijo **Justa**.

—No nos des ahora motivo para reír — dijo **Gracia** — que no es tiempo sino para llorar, considerando tal caída, aunque se alienta el corazón en llegar ya adónde con otra profecía de Isaías, nuestro Carmelo se ha de levantar. Y para que veáis hermanas, claramente, que no acaso sino con mucho acuerdo de nuestro Dios, fue por mujeres restaurada esta pérdida. Oíd a Isaías en el capítulo treinta y dos, que dice: "mujeres que estáis en abundancia, levantaos y oíd mi voz, hijas confiadas, percibid con vuestras orejas mi palabra, mira que se acaba la vendimia y no se cogerá más, y todo será destruido hasta el mismo Carmelo quedará desierto, y morará en soledad el Juicio, y la justicia en el Carmelo y la obra de la justicia será paz, el culto de la justicia, el silencio"⁵⁰².

—Espérate — dijo **Justa** — no pases adelante. Esto que en lo último dijiste del culto de la justicia, ¿dice Isaías?

—Sí, hermana — respondió **Gracia** —¿Había yo de poner nada de mi cabeza?

—Cosa maravillosa, — dijo **Justa** —¿No veis las propias palabras de nuestra Regla con que parece quiere Isaías aficionar a esas⁵⁰³ mujeres que llama?

—Así es — dijo **Gracia** —, espera y verás por donde las lleva hasta ponerlas en esta justicia y paz, porque, más adelante, dice: "Ya⁵⁰⁴ vuestra seguridad, para siempre se asentará mi pueblo en la hermosura de paz y en los tabernáculos de nuestra confianza"⁵⁰⁵, que es otro punto de nuestra regla, habiéndoles dicho primero que ciñesen sus lomos y llorasen sobre sus pechos la destrucción de aquella fértil viña⁵⁰⁶, de manera que no dijimos

⁵⁰²Is. 32, 9-17.

⁵⁰³ Tanto en el original (Ms. 3508: fol. 43v) como en María de San José (1966: 223) aparece "aquesas", palabra que hemos decidido modernizar.

⁵⁰⁴ En María de San José (1966: 223), se interpreta como "y a", separado.

⁵⁰⁵Is. 32, 18.

⁵⁰⁶Is. 32, 11-12.

mal en llamarle monte grueso, pues [ha]⁵⁰⁷ habido pastores, pastos y corderos que en él han sido sacrificados como lo fueron muchos con el glorioso San Anastasio, y antes y después sin número, haciendo estrago aquellos lobos rabiosos de los discípulos del demonio, el cual como opuesto contrario a las cosas de la santísima Virgen, procura oscurecer y derribar con su serpentina cola las estrellas de este cielo, derribando el verdadero espíritu de pobreza con la propiedad, la humildad con la soberbia, con la propia voluntad resistiendo a Dios y a sus preladados, con la destemplanza a la abstinencia derribando la caridad, con la ambición. Quitados de este edificio estos fundamentos, comenzó a arruinar[se]⁵⁰⁸, y casi a dar en tierra si su protectora y amparo no pusiera la mano y saliera al camino a aplacar al verdadero David que venía enojado contra Nabal como otra Abigail⁵⁰⁹. Ofrecióle doscientos panes, que es el número de los sacerdotes que en esta renovación se hallaron cuando nuestro santísimo padre Gregorio Décimo Tercio nos concedió su bula, y bien propiamente se pueden ofrecer por el pan y vino que ofreció Abigail, pues son segunda orden de Melquisedec⁵¹⁰. Mas presentó esta divina Abigail muertos los cinco cabritos que destruían al Carmelo que son los cinco vicios que dijimos, y cien ligaduras de uvas, que son las religiosas unidas en caridad y pasadas por la mortificación con que nuestro soberano David, mostrándose aplacado, envió bendiciones y gracias por su vicario en la tierra.

Y con esto — dijo **Gracia** — prosigue tú, hermana Atanasia, pues yo he llegado hasta aquí.

—Lástima es, hermana — dijo **Atanasia** — que cortes el hilo de esa que tan mal lo sabrá atar.

—Cortado me parece que está ya — dijo **Justa** — pues ya, según Gracia ha dicho, se ha acabado aquel gran Carmelo⁵¹¹, otro principio se ha de hacer éste.

—Engañaste, — dijo **Gracia** — que no se acabó ahora aquel ni comienza ahora este otro, antes es el mismo que era.

⁵⁰⁷ En el original (Ms. 3508: fol 44r) no aparece este verbo. En cambio, tanto en María de San José (1966: 223) como en mi texto, se ha decidido añadir esta palabra.

⁵⁰⁸ En el Ms. 3508 (fol. 44r) no aparece esta forma. He optado por la solución adoptada por María de San José (1966: 223).

⁵⁰⁹ Véase las referencias bíblicas (1 S 25). Evidentemente, aquí está hablando de los conflictos actuales del Carmelo Descalzo. Vid supra.

⁵¹⁰ Gn. 14, 18-24.

⁵¹¹ Entre corchetes, en María de San José (1966: 224) se añade la palabra “de”, que no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 44v).

—¿Cómo puede ser — dijo **Justa** — que sea el mismo, pues se acabaron aquellas poblaciones de santos ermitaños, y ya no le poseemos, y decir que acá se pasaron los montes es imposible?

—¿Imposible⁵¹² dices, hermana? — replicó **Gracia** —. Eso es para los que no tienen fe, pero los que la tenemos, no es menester. ¿No sabes lo que dice el Señor en el Evangelio⁵¹³, que el que tuviere tanta fe como un grano de mostaza, mandará a los montes pasen de la otra parte del mar y ellos obedecerán? ¿Pues dónde está la fe viva como en nuestra España? Esa trajo a sí⁵¹⁴ el gran Carmelo. Aquí brotó pimpollos nuevos, donde ahora está puesto en medio de ella, lo cuál es su asiento a la parte septentrional en medio de esta dichosa y preservada provincia de España, está puesto nuestro Carmelo, trasplantado la mayor parte de él al presente entre el Poniente y Septentrión extendiéndose hasta el mediodía por la parte del Levante. Y porque se entienda es el mismo, tornaré con el mismo lugar de David, que es monte grueso porque está lleno de riquezas, y pasto, y todo lo que en los montes se puede hallar, que no dejó Dios vacía esta morada de todos los bienes⁵¹⁵, pues le plugo de habitar en él, y le ha escogido para siempre y no es mucho sea rico y lleno de bienes, pues dice Miqueas en el séptimo capítulo: "Apacienta tu pueblo con tu vara, que es el rebaño de tu heredad. Habitantes solos en el bosque en medio del Carmelo. Bienaventurada la gente"⁵¹⁶. Se puede decir aquí "Cuyo es el Señor, Dios suyo y el pueblo que escogió por su heredad"⁵¹⁷. Y porque estoy cansada, y la hermana Atanasia ya no está aquí, aunque vemos su cuerpo, dejémosla ir a su cuevecilla, que yo creo nos dará poca razón de lo que hemos dicho.

—Por mí, no dejéis vuestra plática — dijo **Atanasia** — que no porque esté con alguna devoción me estorbáis, que semejantes pláticas sirven a los oídos de música para más avivar el espíritu.

—Con todo — dijo **Gracia** — es bien que nos recojamos que es hora.

⁵¹²En el original pone "ni posible", pero pienso que se trata sencillamente de un error de transcripción (Ms. 3508: Fol. 45r). En María de San José (1966: 224), no aparece esta palabra.

⁵¹³Mt. 17, 19-20.

⁵¹⁴En María de San José (1966: 224) se interpreta como "así". Creemos que la interpretación tiene más sentido si queda separado "a sí", aunque es cierto que en el original (ms. 3508: fol. 45r) aparece junto. En María de San José (1966: 113), sin embargo, se opta por "aquí".

⁵¹⁵Aparece esta palabra incompleta. Pensamos que esta es la interpretación más plausible (Ms. 3508: Fol. 45r). En María de San José, (1966: 225), directamente se ha suprimido "de todos los bienes".

⁵¹⁶Miq 7, 14.

⁵¹⁷Sal 33, 12.

SEXTA RECREACIÓN. DONDE SE TRATA DE LAS RIQUEZAS Y PIEDRAS PRECIOSAS DEL CARMELO.

Llegado otro día, Justa y Gracia, junto a la ermita de **Atanasia**, la hallaron postrada en tierra, y aunque, con harta mortificación, fue con ellas por ser obediencia, la cual sabía quiere el Señor más que el sacrificio⁵¹⁸. Con todo, por dar recreación a las hermanas, les dijo:

—Cortas sois en orar y largas en hablar, pues tanto habéis madrugado.

—No dudes⁵¹⁹, hermana, — dijo **Gracia** — sino que debe de ser cosa muy natural en las mujeres el hablar mucho. Creo que nace de [que]⁵²⁰, como sabemos poco, hemos menester muchas palabras para darnos a entender. Y ahora sentaos, y volveremos a nuestra historia.

Justo es [que]⁵²¹ demos lo primero a nuestro monte agua, pues es la cosa más necesaria a la vida humana sin la cual no se podría vivir, y son los ríos y fuentes las que la hermocean y fertilizan la tierra. Y para que se vea el caso que Dios hace de ellas, os diré lo que se escribe en el Deuteronomio capítulo octavo. Dice Moisés, hablando con el pueblo de Dios: “Meterte ha tu Señor Dios en una tierra buena de ríos, aguas y fuentes, en cuyos campos y montes salen abismos de ríos”. Y Isaías, en el capítulo cuarenta y uno: "Haré que nazcan ríos en los collados⁵²² altos y en medio de los campos brotarán fuentes. Haré que en el desierto haya estanques de aguas, y ríos en la tierra donde nadie caminaba"⁵²³.

Los que en nuestra provincia de España hay no son de poca estima por ser de gran virtud y sutileza sus aguas, por estar, como dije, esta nuestra provincia a la parte septentrional, donde las aguas que corren por ella son más sanas y delgadas, por

⁵¹⁸ 1 S 15, 22.

⁵¹⁹ Aparece tachada la "n" final de "dude" y la palabra "las". Originalmente diría: "no duden las hermanas", cometiéndose un error de lógica con el párrafo anterior. Ese error se debe a que, en la escena inicial, aparecen varias monjas, pero en realidad es sólo una de ellas la que habla. (Ms. 3508: Fol 46r). Hemos optado por la solución de María de San José (1966: 226), que es la que tiene más lógica dentro del texto.

⁵²⁰ Es cierto que el “que” no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 46r), pero pensamos que es necesario añadirlo, al igual que en María de San José (1966:226).

⁵²¹ Este “que” ha sido un añadido mío, que no aparece ni en el original (Ms. 3508: Fol. 46r) ni en María de San José (1966: 226).

⁵²² En el original, se interpreta claramente la palabra como “collados”. (Ms. 3508: Fol. 46r). Sin embargo, creemos que, a causa de una errata, en María de San José aparece “callados” (1966: 227). En María de San José (1979) se corrige esa errata.

⁵²³Is. 41, 18-20.

sutilizarlas los aires del Norte y Septentrión, y librarse de los del mediodía que la[s]⁵²⁴ engruesan y llenan de vapores. Y aunque sería dificultoso de contar y alabar la muchedumbre de ríos y fuentes, no dejaré adelante de hacer memoria de ellos, tratando del asiento de los monasterios, muchos de los cuáles están [en]⁵²⁵ riberas de ríos insignes y caudalosos.

Y entrando en nuestro propósito que es ir diciendo de las cosas espirituales de este monte, no hay falta de agua donde se medita y trata la ley de Dios, pues dice David que "así como el árbol plantado en las corrientes de las aguas dará fruto a su tiempo y su frescura no desfallecerá"⁵²⁶. Y Job que "está su raíz cubierta para mejor gozar de ellas y que moraba el rocío en su heredad"⁵²⁷.

Y sobre todo está en medio de ella aquel río que vio San Juan que salía de la silla del cordero⁵²⁸ y aquella fuente de agua viva con que Cristo nuestro Señor convidaba a la samaritana⁵²⁹, aquí llama el Señor a los sedientos, aquí son las aguas de Siloé que corren con silencio, aquí es donde se saca agua de [la]⁵³⁰ piedra. ¡Oh dulcísimo Jesús! Con razón te nos convidas en agua, que es la cosa más necesaria a la vida. Pues, santísimo manantial, no hay vida en nuestras obras, si no son regadas con el agua de tu gracia. En caminos y sendas de aguas te hemos de hallar. Como dice tu profeta que "tus caminos son por la mar y tus sendas en muchas aguas"⁵³¹. Tú eres vida, verdad y camino, y éste ha de ser por las aguas de las tribulaciones.

Y así, hermanas, no es razón que haya falta de ellas en el Carmelo, que si le alabamos y tenemos en mucho no es por su antigüedad ni por los favores de los grandes, tantos como le han hecho, ni porque nos vestimos de sayal, ni porque es hábito de la sacratísima Virgen, que todo nos aprovecharía poco si no viviese en él la imitación de Cristo. Éste es el verdadero camino. "Camina por él", dice nuestra regla; y no piense nadie que nos jactamos de ser descalzas ni vestir jerga, pues ni esto ni todo lo demás que podemos hacer nos es suficiente sin la verdadera imitación de nuestro Señor Jesucristo

⁵²⁴ A pesar de que en el original (Ms. 3508: 46v) aparezca en singular, he decidido optar por la opción de María de San José (1966: 227), que respeta la concordancia.

⁵²⁵ En el original (Ms. 3508: 46v) no aparece esta palabra. Sin embargo, al igual que en María de San José (1966: 227), he creído necesario añadir "en".

⁵²⁶ Sal. 1, 3.

⁵²⁷ Vid supra.

⁵²⁸ Ap. 22, 1.

⁵²⁹ Jn., 4, 9-10.

⁵³⁰ En María de San José (1966: 228) se añade este "la" que creemos necesario y que no aparece en el original (Ms. 3508: fol. 47r).

⁵³¹ Sal. 77, 20.

para alcanzar el premio de los justos. La cuál, consiste en la guarda de su ley y que nos miremos en este divino sol y compremos del oro de la verdadera sabiduría, que es mina de divinos metales en quien se halla aquella⁵³² preciosa margarita por la cual truecan los sabios mercaderes todos los bienes de la tierra por poseer a Cristo, por la⁵³³ de inestimable valor.

Ésta es la piedra imán que levanta los corazones pesados y cargados de yerros⁵³⁴ a la esperanza de la vida eterna. Es el carbunco⁵³⁵ que resplandece y da luz en las tribulaciones, expeliendo del corazón del que le posee toda ponzoña y desconfianza, que a mi juicio es con lo que los demonios traen atosigados a los que tratan de oración y recogimiento. Es jacinto que defiende de los rayos de la ira de Dios. Es turquesa que preserva de las caídas, diamante que esfuerza el corazón donde está y le hace animoso atrayendo a sí los que le miran, como dice Isaías que es la faz de dios como el diamante que atrae a sí⁵³⁶. Es coral y calcedonia que defiende del morbo caduco. Es jaspe que retrae la sangre. Es el topacio que engendra castidad⁵³⁷ en el que la trae. Es crisólito que es contra la locura y quita las fantasías y visiones. Es cristal, que aclara la vista, y zafiro que la agrada a quien los trae y hace bienquistos. Es esmeralda que alegra el corazón y quita la melancolía. Es la piedra amatista que ahuyenta los demonios. Es la piedra heliotropo que hace a los hombres constantes e invisibles y alarga la vida. Es la que se llama selenita⁵³⁸ que tiene la figura de la luna y crece y mengua como ella. No os haré agravio apropiaros a esta piedra, pues sois, Señor mío tan semejante a ella, pues tenéis la figura de nuestra reina madre nuestra Señora, que es llamada luna, y a la medida de su voluntad crecen vuestras misericordias, y menguarán el día del Juicio cuando ella no la tenga de los pecadores.

⁵³² No se comprende por qué en María de San José (1966: 228) aparece “quella”, ya que se lee claramente “aquella” en el original (Ms. 3508: Fol. 47v). En María de San José (1979: 117), aparece corregido este error.

⁵³³ En el original (Ms. 3508: Fol. 47v) aparece “por la”, que es sustituido por “perla” en María de San José (1966: 229).

⁵³⁴ He decidido mantener el sonido “y” del original, porque así se ve mejor el doble sentido de la palabra que ha utilizado la escritora (Ms. 3508: fol. 47v). Sin embargo, en María de San José es modernizada esta palabra por “hierro” (María de San José, 1966: 229). Las propiedades de la piedra imán eran conocidas popularmente, como se refleja en este pasaje de el Guzmán de Alfarache: “la piedra imán atrae a sí el acero” (Alemán, 1983: 214).

⁵³⁵ Frente al original (Ms. 3508: fol. 47v) y a María de San José (1966: 229), he decidido modernizar esta palabra.

⁵³⁶ Cita bíblica analizada con profundidad en el anterior apartado. Vid. supra. Is. 50, 6-7.

⁵³⁷ Creemos que se lee claramente la palabra “castidad” (Ms. 3508: fol. 47v). Sin embargo, en María de San José (1966: 229), aparece “caridad”.

⁵³⁸ “Selenites” aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 48r) y en María de San José (1966: 229). He modernizado la palabra.

Sois, Dios mío, la piedra pantera⁵³⁹, que atrae a sí todas las piedras, y encierra en sí la virtud de todas, como verdadero sol de cuya virtud se derivan todas las virtudes, comunicadas a todas las criaturas; en cuyos divinos rayos, así como los del sol, infunde la virtud al oro, así los vuestros engendran la virtud de la caridad que habéis puesto en este sagrado monte, donde también hay plata de sabiduría.

—Gran contento nos has dado — dijo **Justa**— con lo que en esas piedras dices, mas deseo saber si lo que de ellas has dicho, si son virtudes propias tuyas o quisiste tú ir las aplicando a nuestro Señor, conformando las piedras o por su color o por otra causa con los efectos que hace este divino Señor en el alma donde está.

—Respóndate Atanasia — dijo **Gracia** — que ya yo estoy cansada, y es justo que también ella hable, que lo sabrá mejor, siquiera porque no nos diga que hablamos mucho.

—Dilo tú — dijo **Justa** — y deja a la hermana, no la impidas.

—Sabrás, hermana, — dijo **Gracia** — pues de mí lo quieres oír, que no sólo tienen esta virtud las piedras que nombramos [sino también]⁵⁴⁰ otras muchas que dejo por no ser larga en esta materia, que no es poco contra mi gusto porque se hallan grandes bienes en la consideración de las criaturas, y como dice el glorioso San Pablo, "por las cosas visibles se viene al conocimiento de las invisibles"⁵⁴¹. Porque, verdaderamente, son pasos por donde se sube al conocimiento de Dios como por escalera, y si tantas son las virtudes y propiedades de las piedras, árboles, aves y animales y todas las demás criaturas, y éstas están todas juntas en el hombre, que tan alta y perfecta criatura será, y cuánto mostró el Señor que le amaba pues cifró en él todas las gracias y virtudes de todas las criaturas. Y, sobre todo, le crió a semejanza del criador, que fue echar el sello de su divinidad. Visto, carísimas hermanas, la riqueza de este divino minero de Cristo nuestro Señor, no penséis que es avariento y lo quiere para sí, pues como su majestad dice por San Mateo⁵⁴², está puesto en el campo para que todos nos aprovechemos como lo hacen muchos de este sagrado monte. De la virtud de la piedra imán gozan los que, desocupándose de cosas terrestres que los hacen pesados, se levantan y dejan llevar de Cristo a las altas y eternas.

—Una cosa he notado acerca de esa piedra — dijo **Justa** — y es que ningún metal

⁵³⁹ "Pantaura" aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 48r) y en María de San José (1966: 230). He modernizado la palabra.

⁵⁴⁰ En el original (Ms. 3508: fol. 48v) no aparece ninguna palabra. En María de San José (1966: 230) aparece "y". He optado por esta solución.

⁵⁴¹ Ro. 1, 20.

⁵⁴² Mt. 13, 44.

levanta y trae a sí si no es el yerro⁵⁴³, y querría saber la causa.

—Alguna tendrá natural que yo no sé, — respondió **Gracia** — mas lo que podemos a nuestro propósito sacar, es que los que de ella gozan, según arriba dijimos, ninguna cosa atrae a sí sino yerros y culpas. Del resplandor del carbunco⁵⁴⁴ gozan los que se abrazan con la cruz y trabajos del Señor llena su alma de gozo, poseen la paz del corazón expelida la ponzoña de él. Jacintos, defienden de los rayos y furor de la ira de Dios⁵⁴⁵, los que siempre andan en su temor cumpliendo lo que dice David "servid al señor con temor y alegraos en él con temor"⁵⁴⁶. Las turquesas preservan de las caídas⁵⁴⁷; los que no se apartan de la ley de Dios y se mantienen de la palabra suya, que es manjar que no causa enfermedad, como lo causó la fruta en nuestros primeros padres. La virtud del diamante los atrae a sí, los que andan en la presencia de Dios como andaba nuestro padre Elías, y de aquí les nace⁵⁴⁸ ser valerosos y esforzados de corazón como este santo profeta lo era, y lo son muchos de sus hijos. La virtud del coral y calcedonia se les ha comunicado a otros, que con sus santos consejos sanan a los tocados de morbo caduco. Jaspe, a los que desasidos de carne y sangre sirven al espíritu. Topacios, son los castos y limpios. De la virtud del cristal gozan los que tienen vista sencilla y no juzgan mal de lo que ven. Crisólitos son los que, libres de la locura, han perdido la memoria de las visiones y fantasías del mundo. Zafiros y rubíes son los verdaderos humildes, que agrada su vista porque Dios pone en ellos sus ojos y son bienquistos, porque a nadie ofenden, aunque sean ofendidos. Esmeralda, que alegra los corazones de sus hermanos el misericordioso que con ella quitó la melancolía a los tristes. Los verdaderos obedientes tienen la virtud de las amatistas que ahuyenta los demonios, porque no hay cosa con que más huyan que es con la obediencia que saben fueron por ella despojados y lanzados del reino que tenían tiranizado.

⁵⁴³En este caso, he respetado la grafía original y no la he modernizado a "hierro" para que se entendiese la figura retórica posterior. Se juega con el doble sentido de la palabra "yerro". En María de San José, sin embargo, se pone la grafía modernizada "hierro" (1966: 231).

⁵⁴⁴Frente al original (Ms. 3508: fol. 49r) y a María de San José (1966: 231), he decidido modernizar esta palabra.

⁵⁴⁵En María de San José (1966: 232), aparece después la palabra "a", cosa que no aparece en el Ms. 3508 (fol. 49r).

⁵⁴⁶Sal. 2, 11.

⁵⁴⁷En María de San José (1966: 232), hay un importante error: la expresión: "Las turquesas preservan de las caídas", que aparece en el manuscrito (Ms. 3508: Fol. 49v), es sustituida por "La virtud del diamante que los atrae a sí". Curiosamente, este mismo error es reiterado en María de San José (1979: 120), cosa que no consigo entender.

⁵⁴⁸En María de San José (1966: 232) aparece "hace", cuando el original (Ms. 3508: Fol. 49v) se lee claramente "nace".

La piedra heliotropo son los verdaderos oradores, que adoran al Padre en espíritu y verdad, la virtud de la cuál es hacer, como está dicho, a los hombres constantes e invisibles y alargar la vida. ¿Qué virtud hay que haga constantes, como la de la oración, y qué ejercicio hay que haga a los hombres invisibles y olvidados de la pesadumbre y grosería de sus cuerpos y se levanten no sólo con el espíritu, mas con sus mismos cuerpos a las cosas invisibles, como se lee de muchos santos, y aún sabemos de nuestra madre Ángela? Pues, que alarga la vida claro está, pues anticipa la eterna comenzando desde acá a gustar de sus bienes.

La piedra selenita⁵⁴⁹, que tiene la figura de la luna, y crece, y mengua con ella, son los que, considerando la poca estabilidad de las cosas, reciben lo próspero y adverso sin turbación de sus ánimos. La piedra pantera⁵⁵⁰ son los que tienen verdadera caridad, que es el fundamento de todas las cosas y virtudes. De esta soberana será bien nos diga la hermana Atanasia y callaré yo que tanto he hablado, sin saber por experiencia ninguna cosa de virtud⁵⁵¹.

—Bien dices — dijo **Justa** — digamos la hermana como ejercitada en ella alguna cosa, que bien es que hable en semeiante virtud quien la ha puesto por obra.

Atanasia, que a todo había callado dijo:

—Bien ha sentenciado Justa en que oigamos a quien tiene caridad. Yo no sé quién cumplió esta obra sino nuestro buen Cristo. Vámonos a él, que es buen maestro. Dejaos de buscar otros medios rateros, que yo me voy a mi covachuela⁵⁵².

—Yo, a mirar el cielo — dijo **Gracia**.

—Pues yo, a mirar la tierra — dijo **Justa** — y aunque tomo lo más bajo, bien creo que si me supiese aprovechar hallaría gran caridad de nuestro Dios, que bajó a ella por amor. Y con esto, carísimas, porque comencemos con caridad, sea la oración por todas.

—Sea en hora buena — respondieron.

Y con esto, se apartaron unas de otras.

⁵⁴⁹ "Selenites" en el original (Ms. 3508: 50v). Tanto aquí como en María de San José (1966: 233) se ha optado por modernizar esta grafía.

⁵⁵⁰ "Pantaura" en María de San José (1966: 233) y en el original (Ms. 3508: fol. 50v).

⁵⁵¹ Para la información sobre las piedras preciosas, Vid. supra.

⁵⁵² "Covezuela" en María de San José (1966: 234) y en el original (Ms. 3508: fol. 50v).

SÉPTIMA RECREACIÓN. QUE TRATAN EN TODAS TRES COSAS DE ORACIÓN Y EJERCICIOS DE ELLA.

Acabada la oración, volvieron todas tres adonde habían hablado y **Atanasia**, que como maestra la tenían, después de haberlas saludado, dijo:

—Pues la oración fue por todas y de la de cada una participó la otra, bien será que cada una diga el modo que ha tenido en ella, porque sea a todas común, como lo fue la caridad, y comience Gracia.

—Temblando estaba — dijo **Justa** — si me habías de mandar a mí salir la primera. Bendito sea el Señor, que lo comenzara quien lo sabe, que ni yo sé qué es oración, ni lo acabo de entender, ni sé qué me decir como yo no tengo esas cosas que vosotras tenéis, aunque harto trabajo, y lo que saco es desvanecida la cabeza, y el corazón más triste que la noche.

—Huélgome — dijo **Atanasia** — de que te hayas declarado que tras de eso andabas⁵⁵³. Gran lástima tengo ver cuán poquitos son los que se ejercitan en este celestial ejercicio de la oración, y de esos cuántos pierden el tiempo sin provecho por no entenderse. Yo no acabo de entender qué invenciones o artificios son estos que imaginamos de la oración, que es para atemorizar los espíritus y hacer que se tornen locas las pobres mujeres. Y de ellas yo no me espanto, porque somos ignorantes, pero maravillome cuando me acuerdo cuántos años andaba yo medio tonta con tratar con gente la que más nombre tiene de oración, y siempre me dejaban confusa cuando me trataban de ella, hasta que nuestro Señor me la dio a entender. Yo no sé qué más queremos para saber qué es oración que ver la que nuestro señor Cristo enseñó a sus discípulos cuando le dijeron: "Maestro, enséñanos a orar, como enseña Juan a sus discípulos"⁵⁵⁴, y su Majestad les enseñó el paternóster.

Yo no quiero otra regla para saber qué es oración. ¡Válgame⁵⁵⁵ el Señor! Si su Majestad enseña por oración "santificaré"⁵⁵⁶ el nombre de Dios" mandándonos que le

⁵⁵³ En el original (Ms. 3508: fol. 51r) aparece "andabas", y en María de San José (1966) "andaba". La segunda opción puede ser también correcta, y tratarse de una errata del texto, pero, ante la duda, prefiero utilizar la opción del original.

⁵⁵⁴ Lc. 11, 1-4.

⁵⁵⁵ En el original (Ms. 3508: 51v) y en María de San José (1966: 124): "válame".

⁵⁵⁶ En María de San José (1966: 235), "santificar" en vez de "santificaré", que aparece en el original (Ms. 3508: fol. 51v).

llamemos "Padre" y que le pidamos cuanto hemos menester, como en esta sagrada oración pedimos, ¿para qué andamos de acá para allá, desvaneciéndonos, y unas dicen que no se han de menear, otros⁵⁵⁷ que no abran los ojos, otros que figuren acá y acullá en lo que pensaren, y que no se muden de unos pensamientos o meditaciones en otras? Bien podrá ser que lo que esto enseñan sepan lo que dicen, pero creo que hay pocos que los entiendan, y he visto yo algunas gentes que parece les mandan entrar en purgatorio en una hora de oración, que les hacen tener a oscuras y que por fuerza han de pensar en lo que ellas dan su traza o les han trazado.

—Cómo me alegro de oírte eso, — dijo **Justa** — que al pie de la letra pasa por mí, y no sé qué es lo que allí ando buscando, que se me cansa y atemoriza el espíritu, que tiemblo de volver al lugar de la oración. Y ahora me consuela lo que has dicho del paternóster, y con esto quedo contenta, entendiendo que alabar a Dios es oración, pedir perdón de pecados que sea el señor glorificado, que todos le amen y obedezcan. Y ahora sea todo junto, ahora una cosa, ahora otra, como esté ocupado el entendimiento con cosas que muevan la voluntad para seguir lo bueno, [y]⁵⁵⁸ aborrecer lo malo, eso es oración.

—Sí, hermana, — dijo **Atanasia** — eso tengo yo por oración, y creo no hay otra. Dejemos las cosas altas y soberanas que Dios suele comunicar, que nuestra Santa Madre llama sobrenaturales, porque no están en nuestra mano ni nos la darán cuando quisiéremos, ni la golosina de ellas nos ha de llevar a la oración, porque, como nuestra Santa Madre dice, por el mismo caso, se despidan de ellas. Y porque nos hemos alargado, diga, Gracia.

—Ya entendí que estaba libre del mandato — respondió **Gracia** — que no poco me holgaba, porque yo sé menos que Justa en este caso. Pero, pues no hemos de tener réplica a la obediencia, diré si acierto a significar cómo se representó a mi alma lo mucho que a Dios agrada la oración hecha por nuestros hermanos, y de la misma oración que nuestro Señor nos enseñó lo veía claramente. Porque todo lo que allí nos mandó pedir no fue para cada uno solo, sino para todos, porque decimos "Venga a nos tu reino, danos el pan cotidiano, perdónanos nuestras deudas". De donde he salido con grande determinación, de jamás pedir para mí a solas, pues tanto agrada el Señor que vaya nuestra

⁵⁵⁷ En el original (Ms. 3508: fol. 52r), "otros", tal como lo he reflejado. "Otras" en María de San José (1966: 235).

⁵⁵⁸ No aparece en el original (Ms. 3508: fol. 52r), pero sí he creído necesario poner este añadido que aparece en María de San José (1966: 236).

oración con amor del prójimo, sin el cual nos podemos despedir del de Dios.

—¡Oh, válgame Dios! ¡Cómo me enfadan — dijo **Atanasia** — unas almas tan para sí que si les piden un Ave María nunca acaban de estrujarla, y parece por aquella blanca que les falte, los ha Dios de despedir del cielo!

—No pienso yo lo hacen por eso sino por humildad —dijo **Justa**—, pareciéndoles que no valen nada ni los oirá Dios.

—Donosa humildad — respondió **Gracia** —, ignorancia grande me parece, y aun no sé si diga soberbia, pensar que por nuestros méritos hemos de ser oídos; por los de nuestro Cristo hemos de pedir, sea para nosotros o para los otros lo que pidiéremos, con gran confianza, que no es Dios escaso ni miserable como los miserables piensan, y volvamos a nuestro monte y grandezas de él. Entonces, **Justa** la atajó y dijo:

—Espera, hermana, que lo mejor nos falta; deja decir a la hermana Atanasia, pues nosotras hemos dicho.

—Deja decir — respondió **Atanasia** —, que no tengo en mí cosa de provecho.

—No hayas miedo — replicó **Justa** — que te perdonemos.

—Sea enhorabuena. — dijo **Atanasia** — De ordinario, comienzo mi oración con la del rey Manasés⁵⁵⁹, que para mí es de las que más me satisface el espíritu, porque hallo en ella lo que desea mi alma hallar en la oración, que es: las alabanzas de Dios, confesión de pecados [y]⁵⁶⁰ confianza, que son tres cosas sin las cuáles tengo por de poco fruto la oración, porque en estas tres partes, salvo mejor juicio, se comprende toda la perfección. Y porque en el principio de esta oración comienza diciendo: "Señor Dios omnipotente, criador del cielo y todo lo que en él hay, a⁵⁶¹ cuya palabra la mar obedece". Y va de esta manera contando las grandezas de Dios, y su gran bondad y misericordia, por la cual ordenó la penitencia para el que peca, y aquí comienza a contar su pecado, repitiendo muchas veces y de muchas maneras que pecó, por lo cual esta postrado y cargado de prisiones y en estas dos cosas me parece entra aquel continuo ejercicio que a todos nos predica que tengamos, y con que siempre nos hemos de presentar al Señor, considerando quién es él y quién nosotros, y a estos dos extremos junta aquella gran confianza con que

⁵⁵⁹Vid. supra. información sobre el rey Manasés, oración considerada apócrifa.

⁵⁶⁰ Este añadido no aparece en el original (Ms. 3508: 53v). He creído necesario ponerlo, y aparecía en María de San José (1966: 238).

⁵⁶¹ Esta palabra ha sido suprimida de María de San José (1966: 238), aunque aparece en el original (Ms. 3508: 53v).

acaba prometiendo de siempre le alabar. Con esto, hermana Gracia, prosigue lo comenzado. No perdamos tiempo.

—Ten paciencia, hermana — dijo **Justa** —, porque de lo que has dicho me han nacido más dudas, y no pienses que es perder tiempo tratar de estas cosas, que, pues es la más importante para la vida espiritual la oración, sin la cual, así como el cuerpo sin el manjar corporal desfallece, así el alma sin este manjar pierde la fuerza en la virtud no es pues tiempo malgastado que nos digas de ella.

—No solo tengo por tiempo perdido tratar de lo que dices, — respondió **Atanasia** — mas por temeridad y atrevimiento, habiendo tantos libros de oración escritos por tan doctos y santos varones, buscar reglas de mujer para ella, y tal como yo.

—Ahora, déjate de humildades — dijo **Justa** — que ya sé cuál eres; y a lo que dices que hay libros escritos, ya lo sé, y en las cosas esenciales y de importancia no es bien salgamos de ellas, mas tengo una opinión, que en cosillas menudas y accidentales, a que por ventura por la flaca e imperfecta naturaleza de las mujeres, somos sujetas, no atinan los hombres porque como tienen de ellas experiencia, no todas las deben de alcanzar por ciencia y así vemos que grandes médicos suelen en indisposiciones de mujeres errar la cura que acierta otra mujer.

—Pues todavía porfias — dijo **Atanasia** — en que diga algo, cuéntame tu enfermedad y aplicaremos algún remedio, que, aunque sea bajo y común como los suelen ser los que de ordinario damos, podrá ser te haga provecho como dices.

—Mi enfermedad — dijo **Justa** — es la que arriba dije. Que ni tengo oración, ni sé que es, ni cómo la tengo de tener y aunque me contentó mucho lo que me dijiste, que es oración, pedir perdón de pecado⁵⁶², desear que se cumpla la voluntad de Dios y otras cosas, todavía debe de haber más que esto, pues tanto escriben de ella y dicen que ha de tener siete partes, que son: preparación, lección, meditación, contemplación, hacimiento de gracias, petición, epílogo.

—Así es, — dijo **Atanasia** — que todas esas partes tiene y tengo para mí creído que ninguna le falta a la que es verdadera oración, por breve que sea, como adelante diremos. Pero primero, será bien que nos digas como te has y ejercitas en todas estas partes, y sea con brevedad, porque no nos divirtamos y apartemos de la historia de nuestro

⁵⁶² "Pecados" en María de San José (1966: 240). En el original (Ms. 3508: fol. 54v), en singular.

monte.

—Ruega a Dios que acierte, — dijo **Justa** — que no hará daño decir mis ignorancias para que salgan de ellas otras que imagino las tienen. Lo primero, voyme al lugar de la oración, y hartas veces con tanta pesadumbre como si me llevasen a cavar, y aun de mejor gana me parece iría. Llegada, me signo y digo algunas oraciones con que me preparo y leo un libro, el paso que tengo de meditar, y a veces leyendo y meditando voy, porque no da lugar para más la distraída imaginación. Acabada la meditación, a veces sola y a veces acompañada con la lección, procuro ir a la contemplación. Aquí es el paso más dificultoso, porque en los demás pareceme que es como los primeros puntos que nos enseñan, que sabemos contar o ir poco más o menos. Mas ya aquí, no hay cuenta, ni sé cómo me voy. Cierro los ojos y hago fuerza a las potencias que se quieten, y a veces, pareciéndome que aún la respiración impide el sosiego que yo querría, y tengo pintado que es contemplación, deténgole y si esto hace provecho o no, después me lo dirás, que ahora quiero pasar al hacimiento de gracias, el cuál es tibio y vario, y luego comienzo a pedir, y acontece que aun de la quietud que he ganado, me divierto y aparto, por ir a acabar la tarea, que pienso no hay nada hecho, sino va por orden. Después de haber pedido, pienso en qué he gastado el tiempo, y pensado esto gasto otro pedazo. Con esto, me voy y me vengo, y aunque algunas veces el alma se inclina a otra cosa, ni oso dejarlo ni esto me satisface, y por la brevedad no puedo ir particularizando mil cosas que en esto hay.

— Por la misma — dijo **Atanasia** — es dificultoso dejar claras estas cosas, porque en cada una de ellas hay infinidad de dificultades, pero diremos lo que pudiéremos. Respondiendo a lo que has dicho, cuánto a lo primero, de irte al lugar de la oración, es lo más importante, y osaría prometer al que persevera en ir a ella, salir sin falta con victoria, como lleve el verdadero fin, que es buscar a Dios, que sin este todo va errado y que vayas con pesadumbre, o que no, no hay que hacer caso, que unas veces será de indisposición y otras causada por el demonio, que lo más ordinario lo tienen los no ejercitados, y en estando, se quita todo. El signarte y decir algunas oraciones con que te prepares, bueno es, mas no entiendas que es esa sola la preparación que es necesaria, que a no la haber en el alma con la limpieza de conciencia y recato en el corazón de que no haya en el asiento de cosa que sea pecado, excusado es pensar que ha de haber cosa de quietud en la oración.

No digo que no la tenga el que tiene pecado, que, con ella, si perseveran, saldrá de él, y es eficacísimo remedio, pero hablando en la verdadera preparación que el alma ha de llevar para la oración, digo que ha de ser muy de atrás con la buena conciencia y

habiendo ésta, en breve se halla en buena disposición, y a veces antes que tenga lugar de signar, se halla recogida.

—De esa suerte — dijo **Justa** — yo no tengo buena conciencia, porque nunca me acabo de recoger.

—No digo eso — dijo **Atanasia** — que se siga luego, tras la buena conciencia, el recogerse en llegando a la oración, mas digo que quien la tuviere buena, y costumbre de orar que no viene más presto el sueño a los ojos de los soñolientos cuanto viene a estos. Tal es⁵⁶³ el recogimiento.

—No será eso siempre — dijo **Gracia** —, porque por muy espiritual que uno sea, no es posible en la tierra estar esas cosas en un ser.

—Así es, —respondió **Atanasia** — mas, así como los que no están bien habituados⁵⁶⁴ es tarde y extraordinario el recogimiento, así a los ejercitados lo es el distraerse.

—¿De manera, — dijo **Justa** — que la preparación consiste en buena conciencia y ejercicio?

—Sí, hermana — dijo **Atanasia** — y esa es la primera parte. Y digo que es la primera, porque las demás no siempre guardan el lugar que se les da y tú con tanto trabajo procuras, porque muchas veces, tras de esto, se sigue el hacimiento de gracias, sin esperar meditación ni lo demás, y lo mismo las demás partes van conforme el Señor mueve el alma, que por eso, se dice que es el Espíritu Santo el maestro; porque aunque haya muchos, pueden servir de decirnos los bienes que hay en la oración, y avisarnos de los peligros porque nos guardemos de ellos, mas enseñar cómo es téngolo por imposible, y en esto se ve la excelencia de este divino ejercicio, que sólo el Espíritu Santo lo enseña, y así no hay para qué atar el espíritu a que por fuerza se levante, antes de entrar en la oración. Que esto que dicen de lección, que es la segunda parte, entiéndese que todo lo que meditaremos sea cosa leída y enseñada de los santos doctores, que es como quien toma una guía para no errar. Pero no siempre será necesario leer, especial a los ejercitados que ya tienen noticia de las cosas, y cuándo más descuidados están, se les ofrece sobre algún verso, alguna palabra que ha oído de Dios, de donde toma motivo para orar. Esto

⁵⁶³ En María de San José (1966: 242), aparece "tales". Creemos que la interpretación correcta es esta que he puesto en el texto, a pesar de que en el original (Ms. 3508: fol. 56r).

⁵⁶⁴ En el original, estaba tachado "aventurados" y escrita encima esta palabra (Ms. 3508: Fol. 56v).

es cuánto a la segunda parte que es lección, aunque es excelentísimo ejercicio el leer, y es bien que los espirituales no lo dejen, como lo hacía siempre nuestra Santa Madre Ángela. Síguese luego el meditar o lo que se leyó o lo que el alma trae ya en su memoria o el Señor le ofrece, que muchas veces piensan tener su meditación en una cosa y le dan otra de que no se puede, aunque quiera, apartar.

La meditación sirve de persuadir y mover la voluntad a los no movidos ni persuadidos, y [por]⁵⁶⁵ esto a los principiantes es más necesaria la meditación y que gaste más tiempo en ella que a los ya ejercitados y habituados. Como están movidos y persuadidos en tocando la primera noticia, de cualquiera cosa los despierta, que es sólo lo que han menester. Esto no se entienda en tiempos de meditaciones y tentaciones⁵⁶⁶ que todo es menester, y nada basta sino sola la misericordia del Señor, que socorre a quien le llama y porque para tales tiempos hay mil remedios escritos, no hay que nos detener en esto.

Sólo digamos de la diferencia que hay de meditar de los ejercitados a los que no lo están, porque temo que aquí tropiezan muchos y pierden tiempo porque, como diré luego, el alma que está movida como a la primera cosa que a su noticia llega de Dios, hace presa en la voluntad y, a veces, la provoca a deshacerse en alabanzas de Dios; otras, [a]⁵⁶⁷ admirarse de una grandeza y bondad infinita, y a bajarse en un abismo de miseria propia que se le representa, y como de ninguna de estas cosas puede ni querría salir sin gran fuerza, y por otra parte la ignorancia que tiene y el demonio que ayuda a que salga y prosiga meditando, pareciéndole que si no va con su meditación no hace nada y pierde tiempo. Y es muy al revés, que antes pierde mil bienes que el demonio bien sabe, y por astucias⁵⁶⁸ quitó este Paso porque no se dé el que queda, que es el de la contemplación, porque llegados allí tiene por dificultoso hacer daño, porque como, tiene mayor luz, y ya el Espíritu Santo da la mano con mayor fervor (quiero decir que sólo Él obra allí, y que ya no es cosa donde entra nuestra industria ni hay obra nuestra, que es donde él se puede entremeter y mezclar) pone todas sus ardides y aunque no puede del todo dañar a las almas que van con su fin a Dios, a lo menos conténtase con impedir las cuanto puede para

⁵⁶⁵ En María de San José (1966: 243), el «por» es un añadido. Lo considero necesario y, por ese motivo, lo he añadido en mi edición, mientras que en el original (Ms. 3508: Fol. 57r) no aparece.

⁵⁶⁶ En María de San José (1966: 244, n. 3), se indica «“Tentaciones”»: el manuscrito lee meditaciones y tentaciones». Así aparece en el manuscrito (Ms. 3508: Fol. 57v), y he decidido respetarlo.

⁵⁶⁷ Esta letra ha sido añadida en María de San José (1966: 244) y no aparece en el manuscrito (Ms. 3508: Fol. 57v).

⁵⁶⁸ En el original (Ms. 3508: 57v), aparece así. En cambio, en María de San José (1966: 244), se opta por "astucia".

que no reciba aquella delicada y suavísima unción del espíritu santo, que por medio de la contemplación se da. Y esto⁵⁶⁹ es el tiempo que por el mismo Espíritu Santo les es concedido sin cuya licencia nada pueden, y algunas veces se les concede o por nuestras culpas o por nuestra humillación. Quería⁵⁷⁰ dar a entender este delicado humo que de este sacrificio se levanta en el alma, que me parece es la más propia comparación pues el glorioso San Juan dice, hablando de aquellos incensarios de oro que tenían los ancianos ante el altar del cordero, que eran las oraciones de los santos⁵⁷¹.

Y comenzando de su principio para dar a entender qué es contemplación, presupongamos que la preparación que es la primera parte de la oración, como hemos dicho y sobre cuyo fundamento ha de ir todo, es semejante a un aparejo que hacemos para un pomo oloroso, donde mezclando un licor de aguas olorosas con otras especias⁵⁷² aromáticas, lo ponemos sobre las brasas, donde también hay ceniza que las conserva, y tal cuál es esta materia, tal es el olor que de allí sale y, más presto o más tarde, de cuanto fuere la lumbre, que es lo que entendemos, por el amor de Dios y la ceniza la humildad, de manera que estas partes ha de tener la preparación, limpieza, que es el agua preciosa, y levantado fin a amor de Dios y humildad.

Por lección entendemos aquellas materias juntas y aparejadas para quemarse; la meditación, aquella fomentación y actividad del fuego con cuyo calor se levanta un delicado y suavísimo vapor, que a mi juicio es la contemplación, y no digo humo por ser este otro más sutil y que con suavidad penetra los sentidos, así un alma en un instante se llena de suavidad sin saber cómo ni a qué sabe lo que se comunica porque no hay allí cosa tan grosera que los sentidos puedan tocar.

De aquí nace que, pasado algún espacio en que el alma está como suspensa y las potencias, aunque no del todo, perdidas, sale con un ímpetu de hacimiento de gracias conforme al misterio o misterios que pensó o el Señor allí le comunicó, que muchas veces y aún lo mas ordinario por los efectos con que queda entiende mejor la merced que ha recibido. Y de ahí nace, el pedir luego⁵⁷³ confianza y hacer memoria de lo que ha recibido, que es la recopilación o epílogo, de la manera que una esposa, habiendo recibido muchos

⁵⁶⁹ "Este" en María de San José (1966: 245). Hemos decidido respetar el texto original.

⁵⁷⁰ "Querría" en María de San José (1966: 245). He decidido respetar el texto original.

⁵⁷¹ "Cada uno tenía un arpa y copas de oro llenas de incienso, que son las oraciones de los santos" (Apocalipsis 5, 8). La tradición atribuye a San Juan (evangélico) la escritura de este libro.

⁵⁷² "Especias" en el original (Ms. 3508: 58v) y en María de San José (1966: 245).

⁵⁷³ "Con" en María de San José (1966: 246), que no aparece en el original (Ms. 3508: fol. 59r).

regalos y favores de su esposo, por el espacio que los está recibiendo tiene más puestos los ojos al amor con que se hacen que a las palabras u obras que recibe, las cuáles después pondera muy en particular y trae en su corazón.

Por esto se dice ser ésta la última parte de la oración, porque se puede temer, no quedando en el alma esta memoria, o la oración fue de poco fruto o lo que en ella se recibió⁵⁷⁴, aunque parezca al que lo recibe que son muchos gustos y regalos, deben de ser su propia sensualidad, y es manifiesta señal de ello quedar el alma vacía, y parece que todo se fue en humo; lo cual no es cuando la suspensión y levantamiento de espíritu que se ha tenido, es de Dios, que aunque sea tan breve como un cerrar de ojos, queda el alma con un peso y sustancia. Aunque [en]⁵⁷⁵ estas cosas hay más y menos conforme a la disposición con que cada uno llega, y la gracia que el Señor le quiere comunicar. Algunas veces, queda con una plenitud y henchimiento en las potencias, a veces, alguna admiración de una gran majestad, como hemos ya dicho, que, como es tan rico el Señor, tiene mucho que repartir. Dame pena algunas veces cuando veo en el engaño que [a]⁵⁷⁶ algunos ha venido, y pluguiera al Señor que fuesen solas mujeres, que piensan que no son contemplativos ni tienen oración si no se arrebatan a cada paso y tienen visiones. Y, de este engaño, creo que nace el gustar de las contemplaciones⁵⁷⁷, aunque hay muchos en nuestros tiempos que a cada paso se arrebatan. Y porque es materia larga y no para mí, lo dejo⁵⁷⁸. Y ahora bastará lo dicho.

—Haz cuenta que no quedo satisfecha, — dijo **Justa** — porque todo lo que has dicho es de gente aprovechada, y habituada a la oración. Dime algo para que me aproveche.

—Ya te he dicho lo primero, que sin preparación no hay nada hecho, ya sabes cuál ha de ser. En lo demás como lo dije, el espíritu santo, que es maestro, va enseñando, persevera con recta intención y, con ella, te llega a su majestad, y a puerto seguro, aunque sea por medio de esas ignorancias que hemos dicho. Guárdate con mucho cuidado de no hacer retención en el anhélito o respiración, porque sé por cosa muy cierta haber perdido

⁵⁷⁴ El original aparece corrompido (Ms. 3508: Fol. 59r). He seguido, en este caso, el criterio de María de San José (1966: 246).

⁵⁷⁵ Aparece en María de San José (1966: 247), y no en el original (Ms. 3508: 59v).

⁵⁷⁶ Aparece en María de San José (1966: 247) y no en el original (Ms. 3508: 59v).

⁵⁷⁷ En María de San José (1966, 247, n. 5), se señala como dudosa la lectura de “contemplaciones”. Es cierto que el manuscrito está deteriorado, pero creemos que es una opción bastante plausible (Ms. 3508: 59v).

⁵⁷⁸ El texto es difícilmente legible (Ms. 3508: Fol. 59v). He decidido optar por la opción más plausible, la de María de San José (1966: 247)

la salud y cabeza algunos ignorantes por ese camino, por ser cosa tan bárbara y desatinada pensar que, por este medio, se ha de alcanzar la oración. Debe de haber pocos de los que en ello han de poner remedio que lo entiendan, y no será malo decirlo aquí. En esto deben de caer muy de ordinario mujeres, y aunque yo he visto algún hombre, y pensado alcanzar la quietud en lo interior, que tanto se aconseja, paréceles que aún el respirar los inquieta, y que para escuchar con atención lo que en lo interior pasa, es necesario detener⁵⁷⁹ la respiración, y sucede que como con la retención que hacen bajando para abajo aquel aire en que consiste la vida, el cuál si del todo se detuviese, bastaría en breve espacio a quitarla, pero detiéndose en parte, y ahogando con esto el corazón, quitándole aquel refresco que por ser miembro calidísimo siempre ha menester, sube luego el humo a la chimenea, que es el cerebro, y adormeciendo los sentidos, creen ser de oración. Y, como el corazón afligido y fatigado se muestra impetuoso y sentido, y a veces tanto que hacen en lo exterior semblantes turbados y varios, engañanse a sí mismos y a otros creyendo es ímpetu de oración, y en esta materia tenía bien que decir, y sé que no me engaño por haber comunicado más de una persona, que queriendo examinar sus arrobamientos, que así los llaman, aunque sin ninguna causa, pues así como son diferentes en la sustancia también lo son en los accidentes y forma, y si no quisiesen dejarse engañar, como hemos dicho, bien se ve en los bienes que en el alma quedan, de donde procede que el que estos ímpetus quiere examinar traten un poco con estas almas y verán que no hay en ellas cosa de sustancia acabados de salir del arrobamiento, y porque ya es tiempo que⁵⁸⁰ acabemos esta materia en la que me he detenido más de lo que pensé. Y plega a Dios que quede la hermana Justa satisfecha.

—Sí quedaré, — respondió **Justa** — y sé cuánta verdad dices en esas ignorancias, como quien lo ha experimentado, y ahora vaya la hermana Gracia a su historia, pues la hemos dejado descansar.

—No me canso de decir de nuestro Carmelo, — dijo a esto **Gracia** — y así de buena gana volveré⁵⁸¹ a lo que nos queda de flores, yerbas y otras mil cosas, que, porque no os parezca que mostrar la virtud de este monte es⁵⁸² semejanza de piedras preciosas

⁵⁷⁹ En María de San José (1966: 248), "retener". Es cierto que el texto es de muy difícil lectura (Ms. 3508: Fol. 60r).

⁵⁸⁰ En María de San José, ese "que" (María de San José, 1966: 249), que sí aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 61r), ha sido suprimido.

⁵⁸¹ "Volvería", en María de San José (1966: 249). En el manuscrito (Ms. 3508: 61r), tal como lo he reflejado en el original (Ms. 3508: fol. 61r).

⁵⁸² "Es" en el original (Ms. 3508: Fol. 61r). En María de San José (1966: 249, n. 6), se ha modificado por "con" y se señala en nota de la siguiente manera: "'Con': en el manuscrito es".

flores y prados, es imaginación mía, oíd lo que el glorioso San Jerónimo dice escribiendo a Presidio: "Pocos días ha que, paseándote por estos yermos de Egipto, muy por entero viste esta santa compañía de ángeles, que por ellos está sembrada; bien creo que contemplaste la infinidad de flores que aquí se cogen; la grande y rica diversidad de piedras y perlas preciosas que en estos montes se hallan; los prados todo el año verdes y floridos"⁵⁸³.

Sí hay, como el glorioso San Jerónimo dice, perlas y piedras preciosas, y ya queda visto, ahora resta que veamos la diversidad de flores y árboles y provechosísimas plantas que hay en este santo monte, cercándole aquel cristalino río que sale del paraíso, que le hace fértil o abundoso, regándole con su mansa y apacible agua. No hay estío ni invierno que marchite las divinas flores donde con su diversidad, entreteniéndose⁵⁸⁴ unas con otras, salen compuestas unas hermosísimas ermitas donde los moradores de ellas se defienden de las bestias, fieras de los vicios, enemigos de las virtudes, donde con la blancura y olor de las castas azucenas huye la hediondez de la deshonestidad; con la suavidad y hermoso color de las rosas, significadoras de la caridad, dan valor a los trabajos; con las humildes violetas, se destierra la soberbia, y con la diversidad de las demás flores, son destruidas las mortíferas yerbas de los vicios.

Hay palmas donde se cogen frutos; hay cedros y fresnos, laurel y yedra, que son árboles que siempre están verdes; hay zarzas, que tienen propiedad de mitigar los estímulos de la carne. Aquí hallan los ciervos heridos de las ponzoñosas arañas, las yerbas lítamo y celidonia⁵⁸⁵; aquí se halla con que las golondrinas anunciadoras del verano curan los ojos a sus ciegos hijos. También hay salvia para los tocados de la perlesía⁵⁸⁶, que para esta enfermedad hay grandes remedios en nuestro monte.

Hay agárico, y epítimo⁵⁸⁷, y otras cosas contra los malos humores. Hay mirra, bálsamo, e incienso y así como en el monte Líbano, según dice San Jerónimo, no hay bestias ponzoñosas por el olor de los cedros e incienso que despiden de sí todas serpientes

⁵⁸³ En Jerónimo (1846): "Nuper Aegypti deserta vidisti: intuitus es angelicam familiam. Quanti ibi flores sunt? Quam spiritualibus gemmis prata vernantia? Vidisti sarta, quibus Dominus coronatur. Ille tibi in pectore ignis exastuet" (191).

⁵⁸⁴ En María de San José (1966: 250, n. 8): "'Entretejiéndose": el manuscrito sale entreteniéndose". He decidido respetar el original (Ms. 3508: 61v).

⁵⁸⁵ En María de San José (1966: 250) y en el original (Ms. 3508: Fol. 62r): "celedonia".

⁵⁸⁶ Después viene añadido "o perlacia", (Ms. 3508: Fol. 62r) pero lo he quitado para que el texto no resulte redundante. En María de San José (1966: 250): "perlesía o perlacia".

⁵⁸⁷ En María de San José (1966: 250), "pitimini", error del texto, que se repite en María de San José (1979: 137). En el original (ms. 3508: fol. 62r), aparece claramente "pitimio".

venenosas⁵⁸⁸, así nuestro Carmelo los deshace de sí, y ayudan los ciervos ligeros que en él hay a que con su resuello maten las culebras, la propiedad de las cuáles es perseguir al hombre vestido y huir de él si está desnudo. Y no quiero ir moralizando cada una de estas cosas por no ser larga y porque ellas mismas se dicen. Y lo dicho está bien claro, que, así como el ladrón no seguirá al desnudo, así el demonio, serpiente antigua, no perseguirá al religioso que desnudo y despojado le viere.

Contra las raposillas que destruyen las mieses, hay águilas que las persiguen y destierran; contra los elefantes hay corderos de quien tiemblan. No faltan tórtolas que en soledad gimen, a quien los cuervos suelen perseguir, para quien hay milanos. Las águilas reales son enemigas del ánsar graznador⁵⁸⁹. De estas está lleno nuestro insigne monte, y cuándo alguna se ve vieja y que se le pegan las plumas y la vista se le enflaquece, baja a la fuente y bañándose en ella se renueva. ¿Dónde mejor se puede el hombre renovar que en la fuente de agua viva cuando se hallare envejecido en los vicios, que es Cristo nuestro Señor, donde también estas aves hacen su nido, porque también es piedra con cuyos rayos de divino sol renueva la vista de sus ojos? Aquí se aprende la prudencia de la serpiente como lo manda el Señor⁵⁹⁰. Los que se hallan enfermos con vicios ayunan cuarenta días, como ella lo hace, y luego, entrando por un estrecho agujero de una piedra, desecha la piel vieja y fea.

Hay cisnes blanquísimos e infinidad de palomas sencillas y todas las demás cosas que hermocean y hacen abundosos los campos en los cuales, como no faltan hormigas, también es razón que nuestro monte no carezca de ellas, a quien Salomón envía a los perezosos⁵⁹¹. Éstas, sin tener rey, viven en una muy ordenada república, ayudándose unas a otras en el verano para el invierno, viviendo con prudencia e instinto más que de animales irracionales.

No está nuestro monte privado del provechoso trabajo de las abejas y su dulce favor, pues San Jerónimo escribiendo a la Virgen Eustoquio de la multitud de los religiosos que había en los desiertos los llama enjambres de abejas⁵⁹², bien se lo podremos

⁵⁸⁸ “Rex enim alium non timebat. Salomon, per quem se cecinit ipsa sapienta, qui disputavit a cedro Libani usque hysopum quae exit per parietem, recessit a Domino quia amator mulierum fuit” (Jerónimo, 1963a: 22, 12). Menciona el monte Líbano, pero no habla de ninguna propiedad beneficiosa del cedro y del incienso.

⁵⁸⁹ He optado por la opción de María de San José (1966: 251). En el original (Ms. 3508: fol. 62v), “graznadora”.

⁵⁹⁰ Mt. 10, 16.

⁵⁹¹ Vid. supra. Pr. 6, 6.

⁵⁹² En Jerónimo (1962a: 22, 34-35), se habla de la ordenación de los monjes en el desierto con celdas,

llamar, o por mejor decir, no les podemos quitar ese nombre a nuestros carmelitas, pues su continuo ejercicio de oración y meditación le tiene también merecido. Isaías, en el capítulo cuarenta y uno, dice: "en nombre del Señor, haré que nazcan ríos en los collados". Y todo lo demás que tenemos arriba dicho cuando tratamos del agua, y prosiguiendo adelante, dice: "haré que en la soledad nazca el cedro, y la espina, y el arrayán, y la oliva"⁵⁹³. Y esto dice para que vean, sepan y tengan en su memoria, y entiendan que la mano del Señor hizo estas cosas y el santo de Israel las obró. Según esto, carísimas, no es vano ni impertinente traer a la memoria las cosas dichas, pues no sólo en el sentido que tratamos espiritual las tenéis en este monte, mas gozáis de tanta infinidad de yerbas, y plantas, y flores. Sed agradecidas y tened en la memoria, pues según hemos visto en lo que Isaías dice, gusta el Señor de ello, y quiere que padezcamos si por esto no conociéremos su amor y grandeza, y porque nos hemos detenido mucho, vamos a nuestra Ángela.

—Por cierto, hermana Gracia — dijo **Justa** — que, aunque deseo oír de nuestra madre, no⁵⁹⁴ quisiera que acabaras las grandezas del Carmelo, por el mucho contento que me da.

—No he acabado — dijo **Gracia** —, antes ahora subimos a la cumbre de él, donde esta verdadera carmelita se ha de hallar. Y después de haber tratado de ella, daremos vuelta por nuestro monte, y diré todos los monasterios, que no tengo olvidado tu deseo.

OCTAVA RECREACIÓN, DONDE SE TRATA DE LA VIDA DE LA SANTA MADRE TERESA DE JESÚS Y DE SU NACIMIENTO DEBAJO DEL NOMBRE DE ÁNGELA Y LAS MERCEDES DE DIOS LE HIZO EN SUMA COMO ELLA DICE EN SUS LIBROS

Después de haber tratado de las grandezas y riquezas de este monte, justo es que no nos olvidemos de la que fue causa de su restauración, y más siendo nuestro principal intento en este tratado hacer memoria de la vida y maravillosas virtudes de la grande

imagen que puede remitir a las abejas, aunque no se utiliza exactamente esa expresión.

⁵⁹³ Is. 41, 18-20.

⁵⁹⁴ En María de San José (1966: 253), el "no" aparece suprimido, palabra que sí aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 63v).

Ángela. No sé dónde mejor le podemos⁵⁹⁵ dar lugar, que adonde⁵⁹⁶ tratamos de la gloria y resplandor de este cielo, y se conozca, y muestre esta estrella que tanto luce y resplandece en él ,y entre las piedras preciosas y perlas de este minero, parezca esta sabia mujer que descubrió este campo lleno de tesoros, y pues hacemos mención de las águilas, y⁵⁹⁷ aquí se hallan, miremos ésta que tan alto vuela⁵⁹⁸, haciendo su nido en los altos peñascos y no rompidos pedernales, provoca a sus hijos al vuelo, repartiendo con todos la presa que es propiedad de las verdaderas águilas. Este es cisne blanquísimo que, puesto en las aguas de las tribulaciones, conserva en ellas su limpieza, teniendo por deleite el padecer.

Y llegando aquí, carísimas hermanas, como engolfada en un abismo, mi flaca barquilla de mi corto ingenio no osa navegar, mas dejando el remo de mi industria me ofrezco al divino auxilio, confiada en el Espíritu Santo, que soplará con su divino aliento, si de esto se ha de servir. Comenzaré trayendo la semejanza que el mismo Espíritu Santo trae pintado⁵⁹⁹ una valerosa casada, porque desde que traté de esta santa mujer, vi que había sacado con gran perfección esta labor, y que a pocas mujeres que ha habido en la Iglesia de Dios, se les puede dar mejor que a ella este nombre, y aunque muchas en muchas cosas han sido a esta fuerte mujer semejantes, esta madre lo es en todo, como se verá si la gracia del Señor es conmigo, y vosotras me ayudáis con oración.

Justa dijo:

—Contento recibimos de ver cuán buen camino has tomado, porque verdaderamente es ésta aquella mujer fuerte; pero temo ver en tus manos misterios tan grandiosos y altos. Y no querría entendieses que son cosas las que el Espíritu Santo por Salomón dice tan caseras como suena la letra, que como habla allí de Cristo nuestro Señor y de su Iglesia, cosa de temeridad parece meter tú ahí la mano. Bien es verdad que, como arriba dijiste, el mismo Señor que nos dio y da cada día el Santísimo Sacramento, da licencia para que se honren sus santas con lo que él se honra, y tomando lo que a nuestra Santa Madre se puede aplicar, no entiendas has de penetrar los misterios altos y

⁵⁹⁵En el original, aparecen varias erratas como «la» y «padamos» (Ms. 3508: Fol. 64r). En María de San José (1966): «No sé donde le podamos mejor dar lugar» (253-254). He optado por una solución intermedia.

⁵⁹⁶ En el original (Ms. 3508: Fol. 64r) aparece «adonde». En María de San José (1966: 254), «donde».

⁵⁹⁷ «Que» en María de San José (1966: 254). En nota a pie (1966: 254, n.1): «"que": en el manuscrito y».

⁵⁹⁸ En María de San José (1966: 254) "que" aparece después de "vuela".

⁵⁹⁹ En el ms. 3508 (fol. 64v), aparece tal como está reflejado aquí. En María de San José (1966: 254), aparece "pintando".

escondidos que en estas Sagradas Letras están. Y no sé si sería mejor dejarlo, que es grande atrevimiento y cosa prohibida para mujeres ponerte a explicar la Escritura, ni tratar de ella.

—Ahora no hayas miedo, — dijo **Gracia** — que te tenga por demasiado de temerosa como en lo pasado. Que dices bien, y ninguno se puede seguir del atreverse las mujeres a cosas semejantes, y así te lo dije al principio. Ya me diste licencia, y bien me la puedes dar para esto, porque te hago saber que soy enemiga de extremos.

— ¿Qué llamas extremos? — dijo **Justa**.

—Yo te lo diré. — respondió **Gracia**— Por extremo tengo, hermana, el que comúnmente usan los hombres para con las pobres mujeres, que en viéndolas tratar de Dios, se escandalizan y traen atemorizadas, y por extremo tengo en ellas que son algunas demasiado de bachilleras y atrevidas metiéndose en lo que no saben, y entre estos dos extremos veo a nuestro bien y Señor, que nos muestra el medio como aquel que es verdadero camino. En favor de las mujeres hace aquella benignidad de nuestro dulce maestro, que no se desdeñó de estar en un muy largo y alto coloquio con la samaritana, sufriendole el Señor que ella se metiese en averiguar cuál era el lugar propio para adorar a Dios, enseñándola su majestad y haciéndola divulgadora de su palabra⁶⁰⁰. También sabemos que [a]⁶⁰¹ la Magdalena y a las demás Marías reveló primero el misterio altísimo de su Resurrección y mandó lo denunciasen a sus hermanos⁶⁰². De suerte, que no hay para qué nos excluyan del trato y comunicación con Dios, ni nos quiten que no contemos sus grandezas y queramos saber lo enseñado, y aquí está el freno para las atrevidas. Digo que hablemos y sepamos lo enseñado, no que enseñemos, lo cual creo mostró el mismo Señor a la Magdalena, cuando, después de haberle revelado un misterio tan alto y necesario a nuestra fe, mandándole fuese a ser mensajera de esta buena nueva a los afligidos apóstoles, no la consintió llegar a sí, diciendo "no me toques"⁶⁰³, de donde se puede ver que, aunque se nos dé licencia para tratar las grandezas de Dios y ayudar a nuestros hermanos, no para escrudiñar los misterios, como decías. Y con esto entenderás que solo iré poniendo la letra y contando las cosas de nuestra madre, para que cada uno vea si le podemos dar este nombre, primero que entremos en esta historia.

⁶⁰⁰ Jn. 4, 7-42.

⁶⁰¹ En el original (Ms. 3508: Fol. 65v), no aparece esta "a". He creído necesario hacer el añadido que aparece en María de San José (1966: 256).

⁶⁰² Mt. 28, 7-8.

⁶⁰³ Jn. 20, 17.

Lo primero, ha de ser tratar de los padres y nacimiento y patria de esta santa; su rostro y estatura; cuándo y cómo la llamó el Señor; y cuál fue el primero⁶⁰⁴ monasterio que fundó, y todos los demás; y otras cosas necesarias, para más luz de sus virtudes que hubiéremos de decir que, aunque en el libro de su Vida⁶⁰⁵ lo dejó largamente dicho, y los demás explicado, porque aquel⁶⁰⁶ que la santa escribió fue por mandado de sus confesores, para que por él le examinasen su espíritu, va poniendo muchas cosas muy menudas y divirtiéndose de lo que va diciendo con la consideración de sus pecados, los cuales a cada paso como verdadera humilde se le representaban, y, dejando la materia que comienza, hace muchas exclamaciones, a veces de cuán ruin había sido y cómo el Señor la sufría, y otras de la grandeza de Dios. Y como en estas dos cosas era su continua memoria, no sabía salir de ellas⁶⁰⁷, y así hace algo obscuro⁶⁰⁸ lo que va diciendo.

—Eso no me parece a mí, — dijo **Atanasia** — sino como quien pone un engaste en perlas y piedras preciosas. Ya sus palabras humildes y llanas, con que va escribiendo las grandezas que Dios hacía en su alma, dan testimonio de cuán verdadero era su espíritu.

—Es así, —dijo **Gracia**— que lenguaje ordinario es de santos y costumbre suya cuando cuentan excelencias propias, ya que no pueden del todo callarlas, vanse deshaciendo, así⁶⁰⁹ como esta santa lo hace en todo lo que escribe, donde se muestra que es verdadero minero de piedras preciosas, pues está cubierto con la tierra de la humildad. Conviene, pues, que esa tierra se quite para que dé resplandor, que bien propiamente son los santos llamados tesoros y mineros escondidos, porque, así como está el oro y las piedras cuándo están en ellos sin resplandor, por estar mezclados con la tierra, así son todas las virtudes y gracias que de sí cuentan, van encubiertas con la tierra de la humildad,

⁶⁰⁴ "Primero" en el original, Ms. 3508: Fol. 66r, y "primer" en María de San José (1966: 257).

⁶⁰⁵ Para que se comprenda la oración, creemos que es necesario eliminar esta cláusula que aparece originalmente en el texto: "que aunque en el libros [sic] de los demás que han escrito de ella". Entre el fol. 66r y 66v. En María de San José (1966): "que, aunque en el libro de su vida, [y en los] libros de los demás que han escrito de ella" (257).

⁶⁰⁶ En María de San José (1966: 257), se añade antes de esta palabra "en", que no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 66v).

⁶⁰⁷ En María de San José (1966), "ella" (257). Tal como lo he reflejado en el texto, así aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 66v).

⁶⁰⁸ En el original, "obscuro" (Ms. 3508: Fol. 66v), no en María de San José (1966: 257).

⁶⁰⁹ En el original, "así" (Ms. 3508: 67r); en cambio, en María de San José (1966: 257), "a sí". He preferido optar por el original. Hay un ligero cambio de sentido.

y así es bien se den a otros para que descubran su claridad. Y aunque no soy nada buen lapidario, empero sé qué dará gusto a los que en breve quisieren saber la vida de nuestra madre y las mercedes que el Señor le hizo, hallarlo ha⁶¹⁰ aquí en suma.

Fue natural de la ciudad de Ávila, que de tan insigne y cristianísima patria había de nacer la que, con sus esclarecidas virtudes ilustrase nuestros tiempos a la que es sepulcro de santos y tierra bienaventurada que tales plantas produce. Fue de ilustre prosapia. Llamose su abuelo de parte de su padre Juan Sánchez de Cepeda, y su abuela doña Inés de Toledo. Los maternos fue[ron]⁶¹¹ el abuelo Mateo de Ahumada y su abuela doña Teresa de Tapia, hija del contador Diego de Tapia, vecinos de la ciudad de Ávila. Están en ella enterrados en San Juan. Llamábase su padre Alonso Sánchez de Cepeda. Fue casado dos veces; la primera, con doña Catalina del Peso. Tuvo de ella sola una hija que se llamó doña María de Cepeda. Esta es la hermana que la Santa Madre dice que quería mucho, aunque no lo era más que de solo padre, y a la que le mandó el Señor avisase que había de morir de repente⁶¹².

Su madre se llamaba doña Beatriz de Ahumada. Tuvo en ella ocho hijos varones y dos hijas, la mayor de las cuáles era nuestra Santa madre que en el mundo se llamaba doña Teresa de Ahumada. La otra, doña Juana de Ahumada, que casó con Juan del Valle⁶¹³. Los nombres de los hermanos son los siguientes, que por serlo de esta felicísima madre es bien que queden en perpetua memoria, y su valor y hazañas lo merece. El mayor se llamó Juan de Cepeda, que murió en África siendo capitán de Infantería.

El segundo, que se llamó Rodrigo de Cepeda, es el que la Santa Madre dice que la acompañó en su niñez porque eran⁶¹⁴ de una edad, y nacieron ambos en un día, que fue a los veinte y ocho de marzo; el Rodrigo, año de once, y nuestra madre de quince, de suerte que le llevaba cuatro años. Con éste, dice la Santa que se acompañaba en sus pláticas y deseos⁶¹⁵. Pasó al Río de la Plata por capitán de la gente que allá iba. Murió mostrando en el fin los buenos principios que había tenido, y yo oí decir a nuestra madre que le tenía por mártir, porque murió en defensa de la fe, no sé dónde ni en qué ocasión.

⁶¹⁰ "Ha" aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 67r). En María de San José (1966: 258), no aparece "ha".

⁶¹¹ Tanto en María de San José (1966: 258) como en el original (Ms. 3508: Fol. 67v), "fue". Creemos que la opción correcta es la expresión que se ha utilizado aquí.

⁶¹² Teresa de Jesús (2006: 2, 3)

⁶¹³ Lectura confusa, difícil de leer, en el original (Ms. 3508: Fol. 67v). También podría interpretarse como Juan Ovalle. En María de San José, se interpreta como "Juan de Ovalle".

⁶¹⁴ Antes de eran, aparece tachado "casi" (Ms. 3508: Fol. 68r). En María de San José (1966: 259), no hay ninguna mención a la tachadura.

⁶¹⁵ Teresa de Jesús (2006: 1,4).

Fernando de Ahumada, y Lorenzo de Cepeda, y Jerónimo de Cepeda, y Agustín de Ahumada, y Pedro de ahumada, y Antonio de Ahumada, estos pasaron al Perú y se hallaron en la batalla con el virrey Blasco Núñez Vela, donde sirvieron a su majestad. Murió en la batalla Antonio de Ahumada. Lorenzo, que era el mayor de estos, fue tesorero de su majestad en la ciudad de Quito, donde tenía su repartimiento. Gózalo ahora un hijo suyo segundo, que se dice don Lorenzo de Cepeda, y el hijo mayor del dicho Lorenzo de Cepeda, se llama don Francisco de Cepeda; está casado en Madrid con hija de don Francisco de Mendoza y de⁶¹⁶ doña Beatriz de Castilla.

De este caballero, Lorenzo de Cepeda, tengo yo más obligación de hacer particular relación de sus cosas, porque, fuera de ser hermano de nuestra Santa Madre, y el que ella más quería, y ser padre de la dichosa Teresa de Jesús, monja nuestra que lo es, profesa en Ávila dando esperanzas que ha de resucitar con su virtud y valor el de sus pasados y el de aquella Santa Madre, por quien le pusieron el nombre, quédanme fuera de estas obligaciones otra, por haber sido segundo fundador de la casa de Sevilla, a quien yo soy tan obligada. Porque yendo allí nuestra madre a fundar acertó el mismo año que fue, llegar la flota del Perú donde venía el dicho Lorenzo de Cepeda con sus dos hijos y la segunda Teresa, niña de diez años, la cual luego por devoción de nuestra madre, recibimos en el monasterio.

Y su padre gastó mucho en la fundación de la casa, la cual estaba muy en sus principios, y con harta pobreza, y pasándonos de la que teníamos alquilada a otra que compramos, todo lo que se gastó para acomodarla para monasterio en materiales, y oficiales, y comida, de todos dio con mucha liberalidad asistiendo con su persona a la obra y a todo lo demás que era necesario. Con esto y con otras cosas que dio para el Santísimo Sacramento, nos sacó de necesidad, y fió la casa que compramos, que, por ser en aquella ciudad extranjeras, no conocidas de nadie, se pasaron muchos trabajos, más que en otra fundación, como nuestra madre lo dice en el *Libro de las Fundaciones*⁶¹⁷.

Y así pareció milagro haber venido a tal coyuntura, habiendo treinta años que había pasado a las Indias. Bien tenía que decir de sus grandes virtudes y de los muchos ejercicios espirituales a que se dio después de haber venido de España, y comunicado con nuestra Santa Madre que, aunque siempre había sido virtuoso y muy caritativo, como

⁶¹⁶ Este "de" no aparece en el manuscrito original (Ms. 3508, fol. 68v). En María de San José (1966: 260), sí aparece.

⁶¹⁷ Teresa de Jesús (1982a, Caps. 23-26).

tenía en sí tan buena disposición, porque era de delicadísimo ingenio y generoso corazón con la conversación y ayuda que nuestra madre le hacía, comenzó a crecer mucho, y sé por cartas que nuestra madre me envió, tuyas propias, a donde le daba cuenta de su oración, que le hacía el señor grandes mercedes, y en poco tiempo llegó a tener oración, y aún dispuso todas las cosas de su alma tan bien, ya acomodados sus hijos, que como hemos dicho, al mayor dio lo que tenía en España, y al segundo envió a lo que el rey le había dado en las Indias por sus servicios, que los hizo grandes, y se señaló en las guerras que allí hubo y revoluciones en señaladas hazañas. Para sí sólo quería sus dos Teresas, la nuestra madre, [a la que]⁶¹⁸ cuanto podía la acompañaba y la seguía, y a su regalada y más amada que todos sus hijos, Teresa de Jesús, la cuál por mostrar en cuánto la tenía no la quiso entregar sino en manos del bueno y fiel esposo celestial⁶¹⁹. Y porque yo en esto le ayudé, haciendo fuerza⁶²⁰ nuestra madre, que contradecía por ser tan niña y cosa suya, no queriendo con esto que se introdujese el recibirse de poca edad, se me mostró agradecido mientras vivió, e hizo particulares beneficios en retorno de los cuáles no supe con qué pagar⁶²¹, sino poniéndolo en este dichoso monte y en la cumbre de él, como lo merece por ser hermano de tal hermana, y porque vivió y murió desde que vino⁶²² en nuestro hábito y vida, aunque en su casa por lo cual merece nombre de carmelita, y creo no es de los que menos gloria tienen y con él se puede nuestro Carmelo gloriarse como de hijo.

Y porque concluyamos con sus hermanos, el Agustín de Ahumada es gobernador en los Quijos en el Perú; el Jerónimo, murió cuando venía a España con su hermano Lorenzo; y Pedro de Ahumada, que ahora vive. Nuestra madre pone nueve hermanos en su libro. Esto que yo aquí he puesto está sacado de escrituras antiguas que dicen de sus abuelos ser parroquianos en San Juan, adonde echan suertes los hijosdalgo⁶²³, y así los echaron sus padres y abuelos, y no he hallado más hermanos, ni están escritos en el libro donde su padre escribía los nacimientos de sus hijos, más que los que hemos dicho: ocho

⁶¹⁸ Añadido de María de San José (1966: 261), que no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 69v) pero que creemos necesario.

⁶¹⁹ En el original no se lee demasiado bien (Ms. 3508: Fol. 69v). En María de San José (1966), se opta por la palabra "celestial" (261), lectura bastante probable.

⁶²⁰ En María de San José (1966: 261), se añade "a" después de esta palabra, que no aparece en el original (Ms. 3508: Fol. 69v).

⁶²¹ He respetado el original (Ms. 3508: Fol. 70r). En María de San José (1966: 262), "pagarle".

⁶²² "Vino" está escrita encima de otra palabra tachada, "murió". (Ms. 3508: Fol. 70r). En María de San José (1966), no aparece ninguna mención a esta palabra.

⁶²³ He respetado el original (Ms. 3508: fol. 70r), mientras que en María de San José (1966: 262), se utiliza "hijosdalgos". En Real Academia Española (1963b: 157), puede verse como la variación de "hijos" antecede al sufijo: "hijodalgo", "hijadalgo".

hijos y tres hijas, porque la hoja de esto tengo en mi poder de la letra, como he dicho, de su padre de nuestra madre. El Fernando, no he sabido cuándo ni dónde murió, más sé que no es vivo ni de todos once hay más vivos que Pedro y Agustín de Ahumada y doña Juana de Ahumada, madre que es de nuestra carísima hermana.

Miércoles, a veinte y ocho de marzo, víspera de San Bertoldo⁶²⁴ de nuestra orden, nació esta Santa Madre, no sin gran providencia del altísimo Señor, año de mil y quinientos y quince, tres años antes, poco menos, que el malaventurado de Lutero declaró su apostasía, que costumbre es de su divina majestad, prevenir el remedio contra las caídas, y pues este hijo de perdición no sólo ha sido parte para que tanta infinidad de hombres se pierdan, mas pervirtió, y sacó del gremio de la Iglesia, y tálamo de Cristo sus Vírgenes consagradas, justo es pues ha enviado santos varones, envíe también santas mujeres para que por su parte reparen, que no las tiene en poca estima, entre las cuales creo, según la vida de esta santa nos muestra, fue escogida para esto, como adelante diremos.

Con este celo, comenzó a fundar monasterios otros tres años antes que el santo Concilio se publicase, porque el tiempo, obras y nombre que es Teresa, nos muestre haberla la santísima Trinidad escogido para deleitarse en ella como nuestro Señor Cristo se lo dijo, y adelante se verá con los favores y mercedes que en la consideración y comunicación de estas tres divinas personas recibió, y la particular devoción y ejercicio que en esto tenía.

De edad de siete años la comenzó el Señor a despertar a la virtud, movida con la⁶²⁵ ayuda que en sus padres tenía, que eran temerosos de Dios. Era de todos sus hermanos amada, y de sus padres más que los otros hijos por las muchas gracias que el Señor la había dotado, que eran muchas naturales, y otras que con sus santos ejercicios el Señor le comunicaba sobrenaturales. En esta tierna edad, se apartaba con su hermano Rodrigo a leer vidas de santos y como veían los martirios que los santos pasaban parecíanles que compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaban mucho morir así, y pensando qué remedio tendrían⁶²⁶, concertaban de irse a tierra de moros, pidiendo por amor de Dios

⁶²⁴ Escrito en el original "ybertolde"(Fol. 70v). En María de San José (1966), se opta por "San Bertoldo" (262), opción que me parece correcta. Hacia el 1237 fue segundo prior general de los carmelitas. Su fiesta se celebraba el 29 de marzo. Actualmente se ha suprimido la fiesta. (Saggi, 1982: 268-269).

⁶²⁵ "El" en el manuscrito original (Ms. 3508: Fol. 71r). He creído que es mejor la opción de María de San José (1966: 263), por ajustarse más a la concordancia.

⁶²⁶En el original (ms. 3508: fol. 71r), "ternían". Creemos que la interpretación de María de San José (1966: 264) es correcta.

para que allá los martirizasen. Parecíales gran embarazo tener padres para conseguir su deseo, y de que este, veían que no podían poner en ejecución, ordenaban ser ermitaños en una huerta que había en casa. Hacían como podían ermitas de pedrezuelas que luego se les caían, y no hallando en nada remedio para cumplir sus deseos, quedaban tristes.

Espantábales mucho decir que pena y gloria era para siempre, y acontecíales estar muchos ratos tratando de esto, repitiendo esta palabra, el uno y el otro, "para siempre, Teresa"; y ella volvía a responder, "para siempre, Rodrigo"; y hacían tanta admiración en los ánimos de estos santos niños, esta verdad tan digna de ser considerada, para siempre pena o para siempre gloria, [que]⁶²⁷ tardaban mucho en pronunciarlo, repitiéndolo muchas veces. Con tales ejercicios y altos en tan limpias almas, ¡como irían creciendo en las virtudes! Y así esta santa niña, desde la edad que hemos dicho hasta los doce años que murió su madre, se ejercitaban en dar limosnas, rezar sus devociones, y apartarse en soledad, a que era muy aficionada. Muerta su madre, con el sentimiento de aquella pérdida, se fue a nuestra Señora y la tomó por madre, y dice la santa, que desde aquella hora sintió en nuestra Señora que la amparó y socorrió en todas sus necesidades.

Como fue creciendo y juntándosele alguna compañía distraída, como ella lo dice, comenzó a olvidarse de sus primeros ejercicios y fervores, y a darse a galas y amistades que tanto las llora, y dice que, a su parecer, hasta catorce años y aun más, no había ofendido al Señor mortalmente, aunque siempre da a entender que perseveró en su alma aquel temor de Dios, y que, sabiéndolo, ella nunca hizo cosa que entendiéndose que era pecado mortal. Con este trato y conversaciones, vino a dar en una afición que, aunque en lo exterior la trataba con todo recato y honor, como hija de quien era y tan discreta y sagaz, pero en lo⁶²⁸ interior haría el estrago que semejantes cosas hacen derribando todo el espíritu y derribando el fundamento, con resfriar el amor de Dios.

Al fin fue causa esto para que se fuese algo entendiendo, y de llevarla su padre a un monasterio donde se criaban personas de su calidad, y aunque los primeros días estuvo muy afligida, con la blanda condición que tenía, se consoló y se hizo amar de todas, y comenzó con el trato de aquellas santas monjas a aficionarse⁶²⁹ algo a ser monja, que era

⁶²⁷ No aparece en el original (Ms. 3508: 71v), y sí en María de San José (1966: 264).

⁶²⁸ En el original (ms. 3508: fol. 72r) aparece "lo". En María de San José (1966), sin embargo, aparece "el" (265).

⁶²⁹ En el original (ms. 3508: fol. 72v), "se aficionar". En María de San José (1966: 265), "aficionarse", opción que creemos más correcta.

un estado que aborrecía. Y como era tan discreta, y le⁶³⁰ quitaron ocasiones que la habían apartado de sus primeros fervores, tornó a ellos y a irse persuadiendo cuán seguro y buen estado era ser religiosa, y así se determinó, más forzada de la razón que aficionada. Y así dice que, al tiempo de despedirse de casa de su padre, a donde por causa de haber caído enferma la habían tornado del monasterio, sintiolo tanto que le pareció que le apartaban unos huesos de otros y no ser posible sentir más si muriera, y si el Señor no la ayudara, no bastaran las consideraciones que hacía. Con esta ayuda, al fin se venció a sí misma, y escogió ser monja en el monasterio de la Encarnación por tener allí una grande amiga y la principal causa creo que fue haberla la Virgen sacratísima escogido para este bien. Y así, siendo de diez y nueve años poco más o menos, tomó el hábito de la Virgen del Carmen debajo de la regla mitigada, donde vivió veinte y ocho años haciéndole el señor muchísimas mercedes, como aquí en suma pondré, sacadas del libro de su Vida. Y porque dé más gusto lo que dijere, será con las propias palabras que la santa las pone, aunque dejaré, como he dicho, las cosas que va mezclando, y exclamaciones que hace, y no se pueden poner por orden, porque no la guarda; antes, pone las cosas primeras a la postre y a la postreras primero, y así se advierta que, estando escribiendo como estaba en San José de Ávila, que era el primer monasterio que había fundado, se le acuerda de algunas mercedes que el Señor le había hecho⁶³¹, dice: "llaméronme para ir a ver un enfermo, o estando en tal iglesia es", etcétera, donde se podría entender que salía del monasterio, y que era antes que se fundase cuando, con licencia de los preladados, estaba fuera, o por causa de sus enfermedades o por otras⁶³², que, como era antes del concilio, con facilidad se daba licencia.

Y así⁶³³ estuvo muchas veces fuera, como por el discurso de su vida escribe, que fue bien llena de trabajos y terribles enfermedades. Y para remedio de ellas salió dentro del año que profesó fuera a curarse, y sucedió que, estando en un lugar donde se había de hacer la cura, había una persona eclesiástica grave, y como la santa era hermosa y de grande discreción y gracia, aficionose a ella, pareciéndole a ella que por ser agradecida debía corresponder a la amistad y más, que era confesor. Y diciéndole él que algunas cosas no eran pecado, con este engaño la santa debía sufrir lo que no sufriera si supiera era

⁶³⁰ En el original (ms. 3508: fol. 72v), "le", tal como aparece en el texto. En María de San José (1966: 265), se ha optado por "la".

⁶³¹ En María de San José (1966: 266), se añade "y" después de esta palabra. En el original (Ms. 3508: fol. 73r), no aparece esta palabra.

⁶³² Así aparece en el original (Ms. 3508: fol. 73r). En María de San José (1966: 266), aparece "otra".

⁶³³ Así aparece en el original (Ms. 3508: fol. 73r). En María de San José (1966: 266), aparece "Y sí".

pecado, que por todo el mundo dice que no hiciera pecado mortal, sabiendo que lo era. Mas de este mal sacó Dios un grande bien, que este sacerdote había siete años que estaba en pecado con una mujer del lugar y decía misa. Habíale puesto la mujer hechizos en un idolillo de cobre que le había rogado trajese por amor de ella al cuello, y éste nadie había sido poderoso de podérselo quitar. Fue parte el grande amor que a esta santa tomó que se le dio y lo hizo luego echar en un río. Quitado éste, comenzó, como quien despierta de un grande sueño a irse acordando de todo lo que había hecho todos aquellos años, y espantándose de sí, doliéndose de su perdición comenzó aborrecerla, y luego le dejó, y dentro de un año murió muy en servicio de Dios, el cuál, por su misericordia, le dio aquella santa para que fuese parte el excesivo amor que le tomó de la salvación de su alma, y sufrió su divina majestad algún trato indecente con su esposa tan querida, a trueque de que esta alma se salvase.

Esto es lo que en aquel lugar hizo Dios por esta santa, y ella volvió de la casa de su padre con terribísimos dolores y enfermedades, más que llevó, donde estuvo con un paroxismo cuatro días, de suerte que ya la querían enterrar. Volvió a su monasterio, y allí estuvo tullida en él algún tiempo. Era extraña la paciencia que tenía, la gracia y amor con que a todas trataba. De estas enfermedades y dolores, salió con la devoción del glorioso San José, que tan provechosa a tantas almas ha sido, con los muchos conventos que del nombre de este santo fundó, tornándole el Señor a dar salud. Como era moza, y como hemos dicho, hermosa, y graciosa, y de gran curiosidad, que con ser de tantos ejercicios no dejaba de ser curiosa y en monasterio tan grande, y donde tantas ocasiones había de pláticas, redes⁶³⁴, y tornose a meter en ellas, engañada con lo que decía el confesor que no era pecado, hasta que estando un día en la red en algunos entretenimientos fuera de los que para que la llamaba el Señor, vio ella y los que allí estaban un gran sapo, y por él entendió los pecados que en aquellos tratos había hecho, y tratándolo con letrados y siervos de Dios la desengañaron, y el Señor, con muchas mercedes que le iban haciendo, fue fortaleciendo su alma, y volvió a la oración que con aquellos tratos la había dejado, aunque siempre aficionaba a todos los que trataban con ella, y así puso a su padre en este santo ejercicio con que se aprovechó mucho su alma y murió santamente. Y dejando las

⁶³⁴Redes, en el original. (Fol. 74r). En María de San José (1966) esta frase queda solucionada de la siguiente forma: “donde tantas ocasiones había de pláticas [en las] redes” (268). Se aclara en una nota a pie (María de San José, 1966, n. 7): “El manuscrito dice: ...pláticas, redes y tornóse”. Hemos preferido respetar el texto original, a pesar de que sea a primera vista menos legible, porque creemos que la escritora juega con el doble sentido de “red”, que podía significar tanto “locutorio” como “trampa”: “Cualquier cosa que está cerrada con mallas, como las redes de los cazadores y pescadores [...]. Red, locutorio [...]. Enredos, engaños” (Covarrubias Orozco, 1979: 899).

demás cosas que pasaron por espacio de los veinte y ochos años y más que fue monja en la Encarnación solo diré las mercedes y aparecimientos que el Señor le hizo hasta venir a fundar el primero monasterio, y de allí iremos poniendo los demás como los fue fundando hasta que el señor la llevó de esta vida. Dice, pues, la santa⁶³⁵:

La primera vez que el señor me hizo esta merced de arrobamientos, entendí estas palabras: "Ya no quiero que tengas conversación con los hombres, sino con ángeles". Desde esta vez en adelante que me habló el Señor, eran muy continuas las hablas interiores⁶³⁶. Estando un día afligidísima porque se habían juntado muchos letrados a tratar de mi espíritu y todos se habían determinado que era demonio. Estando yo con el mayor aprieto y tormento que se puede imaginar, me dijo el Señor: "no hayas miedo, hija, que te desampare, "yo soy", no temas". En ese punto quedé quieta y consoladísima, con fortaleza, con ánimo, con seguridad, con quietud, con luz, y en punto vi mi alma hecha otra, y me parece que con todo el mundo disputara que era Dios⁶³⁷.

Muchas veces, me representaba el Señor mis pecados, y me parecía que estaba en el verdadero juicio. Especialmente tenía esto, cuando me había el Señor de hacer alguna señalada merced. Otras muchas veces, me avisaba de algunos peligros que me habían de suceder y de otras personas, dos y tres y cuatro años antes⁶³⁸.

Estando muy afligida muchas veces con los temores que me ponían, me dijo el Señor "¿Qué temes? ¿No sabes que soy todopoderoso? Yo cumpliré lo que prometí"⁶³⁹. Y estando un día muy penada⁶⁴⁰ porque habían quitado algunos libros que yo gustaba de leer en ellos, me dijo el señor en latín "no tengas pena que yo te daré un libro vivo" y cuán bien ha cumplido esta palabra, y que de ello he tenido que leer en las llagas de Cristo⁶⁴¹.

⁶³⁵ Las citas de Teresa de Jesús aparecen numeradas en la Introducción. Se citan los textos de Teresa de Jesús, casi nunca literalmente. Me limitaré a señalar el número de cita cuando, a mi parecer, los cambios no son significativos, pero la transcribiré a nota en pie cuando varíe sustancialmente el texto de Teresa de Jesús. Además, en algunas ocasiones, tiende a condensar en un mismo párrafo varias citas diferentes.

⁶³⁶ Teresa de Jesús (2006), en el *Libro de la Vida*: 24, 5.

⁶³⁷ Este texto es una adaptación libre de varias citas de Teresa de Jesús (2006): "Y díjome mi confesor que todos se determinaban en que era demonio (25, 14);" "Pues estando en esta tan gran fatiga (aun entonces no había comenzado a tener ninguna visión), solas estas palabras bastaban para quitármela y quietarme del todo: No hayas miedo, hija, que Yo soy y no te desampararé; no temas" (25, 18).

⁶³⁸ Teresa de Jesús (2006): "Otras, traerme a la memoria mis pecados pasados, en especial cuando el Señor me quiere hacer alguna señalada merced, que parece ya se ve el alma en el verdadero juicio; porque la representan la verdad con conocimiento claro, que no sabe adonde se meter. Otras, avisarme de algunos peligros míos y de otras personas, cosas por venir, tres o cuatro años antes, muchas, y todas se han cumplido." (26, 2).

⁶³⁹ Este texto parece ser la conjunción de dos citas de Teresa de Jesús (2006): "A mí me dio tanto temor y pena, que no sabía qué me hacer. Todo era llorar. Y estando en un oratorio muy afligida, no sabiendo qué había de ser de mí, leí en un libro —que parece el Señor me lo puso en las manos— que decía San Pablo: Que era Dios muy fiel, que nunca a los que le amaban consentía ser del demonio engañados" (23, 15); "afligida con muchas ocasiones que había para inquietarme, y decirme el Señor: ¿De qué temes? ¿No sabes que soy todopoderoso? Yo cumpliré lo que te he prometido (y así se cumplió bien después)" (26, 2).

⁶⁴⁰ Así aparece en el original (Ms. 3508: fol. 75r), pero en María de San José (1966: 270) se prefiere cambiar por "apenada".

⁶⁴¹ Teresa de Jesús (2006): "Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor. No tengas pena, que Yo te daré libro vivo. Yo no podía entender por qué se me había dicho esto, porque aún no tenía visiones; después, desde ha bien pocos días, lo entendí muy bien [...] ¿Quién ve a el Señor cubierto de llagas y afligido con persecuciones que no las abraza y las ame y las desee?" (26, 5).

Estando un día del glorioso San Pedro en oración sentí par de mí a Cristo nuestro Señor, y sentía ser él el que me hablaba. Estaba a mi lado derecho siempre, y era testigo de lo que decía, y siempre que me recogía le hallaba cabe mí⁶⁴², esto por visión intelectual⁶⁴³.

Estando otra vez en oración, quiso el Señor mostrarme solas las manos con tan grandísima hermosura que no lo puedo encarecer, y desde a pocos días vi también aquel divino rostro que del todo me dejó absorta. No podía entender, por qué el Señor se me mostraba poco a poco. Después entendí que me llevaba conforme a mi flaqueza, porque era las primeras veces que se me aparecía con visión imaginaria⁶⁴⁴.

Otra vez, estando un día con grande aflicción de parecerme que el confesor no me creía, díjome el Señor que no me fatigase, que presto se acabaría aquella pena. Yo me alegré mucho pensando que me había de morir presto y traía mucho contento cuando se me acordaba. Y después vi claro que era la venida de un rector de la compañía que en todo ayudó, y decía a mi confesor que no me llevase por camino tan apretado, que dejase obrar al espíritu del Señor, que a veces parecía que en estos grandes ímpetus de espíritu que no le quedaba al alma como respirar⁶⁴⁵.

Ofreciose una vez estando con una persona, decirme a mí y a otras que seríamos monjas de la manera que lo eran las descalzas de San Francisco de Madrid, que posible era hacer un monasterio así. Y como yo andaba con los mismos deseos, comencelo a tratar con una mi amiga, aunque nos parecía que no llevaba camino. Y habiendo un día comulgado, me mandó su majestad lo procurase con todas mis fuerzas, haciéndome grandes promesas que no se dejaría⁶⁴⁶ de hacer el monasterio, y que se serviría mucho de él, y que se llamase San José, y que a una puerta nos guardaría él y a otra nuestra señora, y Cristo andaría con nosotras y que sería una estrella que daría de sí gran resplandor, y que aunque las religiones estaban relajadas, que no pensase se servía poco de ellas que qué sería del mundo si no fuese por los religiosos y que dijese a mi confesor todo lo que me había dicho y que le rogaba a él que no fuese contra ello ni me lo estorbase. Era esta visión con tan grandes efectos⁶⁴⁷, y de tal manera esta habla, que no podía dudar que no fuese el Señor; fueron muchas veces las que sobre este caso me habló el Señor, mandándome siempre que lo hiciese y una me dijo: “aquí verás lo que pasaron los santos que fundaron religiones, y que muchas más persecuciones tenía que pasar de las que podía pensar”. Decíame también algunas cosas que dijese a mi compañera. Y teniendo comprada la casa en que el monasterio se había de hacer, pareciéndome a mí pequeña, me dijo el Señor que entrase como pudiese, que vería lo que su majestad hacía, lo que he visto bien⁶⁴⁸.

Acabando un día de comulgar, díjome el Señor: “yo⁶⁴⁹ te he dicho que entres como pudieres”. Y a manera de exclamación, también me dijo: “¡Oh codicia del género humano!

⁶⁴²"Cavemi", en el original. Fol. 75v. En María de San José (1966: 270), también se ha optado por esta solución.

⁶⁴³ Teresa de Jesús (2006): “Estando un día del glorioso San Pedro en oración, vi cabe mí, u sentí, por mejor decir, que con los ojos del cuerpo ni del alma no vi nada, mas parecióme estaba junto cabe mí Cristo y vía ser Él el que me hablaba, a mi parecer [...]. Parecióme andar siempre al lado Jesucristo; y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí” (27, 2).

⁶⁴⁴ Teresa de Jesús (2006: 28, 1).

⁶⁴⁵ Teresa de Jesús (2006: 33, 8).

⁶⁴⁶ "Dejarían", en el original, pero aparece tachada la “n” (Ms. 3508: Fol. 76r). En María de San José (1966: 271), aparece también “dejaría”.

⁶⁴⁷ “Afectos” en el manuscrito original (Ms. 3508: fol. 76v) y en María de San José (1966: 271), pero creemos que lo correcto es “efectos”.

⁶⁴⁸ María de San José no cita aquí literalmente, sino que hace un resumen de todo lo que narra Teresa de Jesús (2006 32, 10-11, 14) en ese capítulo.

⁶⁴⁹ “Yo” en el original (Ms. 3508, fol. 76v), pero en María de San José (1966: 272), se cambia por “ya”.

¿Y aún tierra piensas que te ha de faltar? ¡Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener dónde me meter!”. Porque, viendo yo la casa tan pequeña, todavía dudaba no poderse⁶⁵⁰ hacer en ella monasterio. Una vez estando en una necesidad que no sabía qué me hacer ni con qué pagar unos oficiales, se me apareció San José, mi verdadero padre y Señor, y me dio a entender que no me faltaría, que los concertase, y así lo hice sin ninguna blanca, y el Señor por maneras que se espantaban los que lo veían me proveía⁶⁵¹.

Un día de San Pablo, estando en mi casa, se me representó la sacratísima humanidad de Cristo nuestro Señor, como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad que, aunque otra cosa no hubiese para deleitar la vista en el cielo sino la gran hermosura de los cuerpos glorificados, es grandísima gloria, en especial ver la humanidad de Cristo nuestro Señor. Aun acá, que se muestra su majestad conforme lo que puede sufrir nuestra miseria, que será donde del todo se goce de tal bien⁶⁵².

Por espacio de dos años, se me apareció el Señor de esta manera, y después me quitó esta visión con otra más subida⁶⁵³. Muchas veces estaba mirando aquella gran hermosura y suavidad con que hablaba, aquellas palabras por aquella hermosísima y divina boca, y otras veces también con rigor.

Deseaba yo en extremo ver el color de los ojos y el tamaño para saberlo decir, y jamás lo he merecido ver, ni me basta procurarlo, bien que algunas veces vi que me miraba con piedad, mas tiene tanta fuerza esta vista, que el alma no la puede sufrir y queda en tan subido arrobamiento que, para más gozarlo todo, pierde esta hermosa vista. Así que aquí no hay querer y no querer, y claro se ve qué quiere el Señor, que no haya sino humildad y confusión, y tomar aquello que nos dieren y alabar a quien lo da. Esto es en todas las visiones, sin quedar ninguna, que ninguna cosa se puede ni para ver menos ni más hacer ni deshacer nuestra diligencia⁶⁵⁴.

Otras veces se me aparecía el Señor puesto en la cruz. Otras con la cruz a cuestras, o en el huerto, o con la corona de espinas me mostraba las llagas. De estas maneras⁶⁵⁵ se me aparecía cuando estaba afligida para consolarme, porque lo más ordinario fuera de esto, era aparecerme⁶⁵⁶ resucitado como queda dicho⁶⁵⁷.

⁶⁵⁰ “Poderse” en el original (Ms. 3508, fol. 76v), pero en María de San José (1966: 272), se cambia por “pudiese”.

⁶⁵¹ María de San José invierte el orden de las citas de Teresa de Jesús (2006): “Una vez estando en una necesidad que no sabía qué me hacer ni con qué pagar unos oficiales, me apareció San José, mi verdadero padre y señor, y me dio a entender que no me faltarían, que los concertase; y así lo hice sin ninguna blanca, y el Señor, por maneras que se espantaban los que lo oían, me proveyó. Hacíaseme la casa muy chica, porque lo era tanto, que no parece llevaba camino ser monasterio, y quería comprar otra (ni había con qué ni había manera para comprarse ni sabía qué me hacer) que estaba junto a ella, también harto pequeña, para hacer la iglesia; y acabando un día de comulgar, díjome el Señor: Ya te he dicho que entres como pudieres. Y a manera de exclamación también me dijo: ¡Oh codicia del género humano, que aun tierra piensas que te ha de faltar! ¿Cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adonde me meter?”. (33, 12).

⁶⁵² Teresa de Jesús (2006: 28, 3).

⁶⁵³ En el original (Ms. 3508, fol. 77r), “más su vida”, pero creemos que la lectura correcta es la de María de San José (1966: 273), que se sustituye por “más subida”, más acorde con el texto teresiano.

⁶⁵⁴ Teresa de Jesús (2006: 29, 2-3).

⁶⁵⁵ “Destas maneras”, en el original (Ms. 3508, fol. 77v). En María de San José (1966: 273), “de esta manera”. He optado por una solución intermedia.

⁶⁵⁶ Así en el original (Ms. 3508, fol. 77v). En María de San José (1966: 273), “aparecerseme”.

⁶⁵⁷ En Teresa de Jesús (2006): “Casi siempre se me representaba el Señor así resucitado, y en la Hostia lo mismo; y si no eran algunas veces para esforzarme, si estaba en tribulación, que me mostraba las llagas; algunas veces en la cruz y en el Huerto; y con la corona de espinas, pocas; y llevando la cruz también algunas veces, para —como digo— necesidades mías y de otras personas; mas siempre la carne

Dice tras de esto la santa:

Hartas afrentas y trabajos he pasado en decir estas cosas, y hartos temores y persecuciones. Por tan cierto tenían que era demonio, que me querían conjurar algunas personas, y por esta causa me mandaban que siempre que estuviese en oración, me estuviese santiguando, y tomaba yo por remedio tener una cruz en la mano, que traigo en el rosario, y estando un día en oración, me la tomó el Señor con la suya, y cuando me la tornó a dar, era de cuatro piedras grandes, más preciosas que diamantes sin comparación. Tenía las cinco llagas de muy linda hechura, y díjome el Señor que así la vería de allí adelante, y así fue porque no veo la madera de que es, sino estas piedras, mas no las ve nadie⁶⁵⁸ sino yo⁶⁵⁹.

Estando algunas veces en aquellos ímpetus grandes de amor de Dios, que me suelen poner en el extremo que queda dicho⁶⁶⁰, quiso el Señor que por algunas veces viese esta visión.

Vi a⁶⁶¹ un ángel a mi lado izquierdo en forma corporal y, aunque no era muy grande, era muy hermoso, y el rostro tan encendido, que parecía de los ángeles muy subidos, que parece todos se abrasan. Traía en las manos un dardo de oro largo y al fin del hierro, me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, que me llegaba a las entrañas, y al sacarle las llevaba consigo y me dejaba abrasada en amor. ¡Oh grande⁶⁶² Dios! Era tan grande el dolor, que me hacía dar gemidos, y tan excesiva aquella suavidad que causaba este dolor, que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios⁶⁶³.

Eran tan grandes algunas veces las tribulaciones y tormentos que el demonio me daba con licencia del Señor, que me parecía un retrato del infierno, y así en una visión me lo dio el Señor a entender, que se estaba el alma quemando, sin saber quién la quemaba⁶⁶⁴. Cuando se fundó el monasterio de San José de Ávila con pobreza y sin ninguna renta, contradeciánlo todos, y estando un día encomendándolo mucho⁶⁶⁵ al Señor, me dijo que en ninguna manera lo dejase de hacer de pobreza, que esta era su voluntad y la de su Padre, que él me ayudaría⁶⁶⁶. Otra vez me dijo que en la renta estaba la confusión y otras muchas cosas me dijo, en loor de la pobreza, asegurándome que a quien le servía no le faltaba lo necesario para vivir⁶⁶⁷.

Habiéndose muerto un cuñado mío súbitamente, y estando yo con mucha pena porque no tenía costumbre de confesarse, se me dijo en la oración que había de morir así mi hermana, que fuese allá y procurase se dispusiese para ello. Díjelo a mi confesor, y como no me dejaba ir, entendilo otra vez y como esto vio, díjome que fuese allá, que no se perdía nada. Fui y coméncela⁶⁶⁸ a dar luz como pude, y púsela en que se acostumbrase a confesar a

glorificada” (29, 4).

⁶⁵⁸ Aunque en el original no aparece otro “más”, en María de San José (1966) se hace este añadido: “mas no las ve nadie más” (274).

⁶⁵⁹ La escritora no cita aquí con exactitud, sino que hace un resumen de lo acontecido por Teresa de Jesús, prescindiendo del episodio en el que le mandaron “hacer higas” a Teresa de Jesús (2006: 29,4-7).

⁶⁶⁰ Teresa de Jesús (2006: 29, 4).

⁶⁶¹ Creo que la lectura correcta del manuscrito es la que hemos escogido (Ms. 3508, fol. 78r). En María de San José (1966: 274) se opta por “Veía”.

⁶⁶² “Grande” en el original (Ms. 3508: fol. 78r); “gran” en María de San José (1966: 274).

⁶⁶³ Teresa de Jesús (2006: 29, 13).

⁶⁶⁴ Adaptación más o menos libre de los primeros pasajes que hablan del infierno de Teresa de Jesús (2006: 32, 1-2).

⁶⁶⁵ Esta palabra no aparece en María de San José (1966: 275) pero sí en el original (Ms. 3508: fol. 78v).

⁶⁶⁶ Teresa de Jesús (2006: 32, 12).

⁶⁶⁷ Teresa de Jesús (2006: 35, 6).

⁶⁶⁸ “Coméncela” en María de San José (1966: 275), pero en el original (Ms. 3508: Fol. 79r) aparece “Coméncela”.

menudo y ordenase las cosas de su alma, y desde ha cuatro o cinco años que tenía esta costumbre, murió sin verla nadie ni poderse confesar. Mas como lo acostumbraba, no había sino ocho días que confesara. A mí me dio grande alegría cuando supe su muerte. Estuvo muy poco en el purgatorio, serían aun no me parece ocho días, cuando acabando de comulgar me apareció el Señor y quiso que la viese cómo la llevaba a la gloria. En todos estos años desde que se me dijo hasta que murió, no se me olvidaba lo que me había dado a entender. Sea Dios alabado para siempre⁶⁶⁹.

Estando en estos mismos días el día de nuestra señora de la Asunción en un monasterio de la orden del glorioso Santo Domingo, estaba considerando los muchos pecados que en tiempos pasados había confesado en aquella casa y cosas de mi ruin vida, vínome un arrobamiento tan grande que casi me sacó de mí. Sénteme y aún paréceme que casi no pude ver alzar ni oír misa. Quedé después con escrúpulo de esto. Pareciome estando así que me veía vestir una ropa de mucha blancura y claridad y al principio no veía quién me la vestía. Después vi a nuestra Señora hacia el lado derecho, y a mi padre San José al izquierdo, que me vestían aquella ropa. Dióseme a entender que estaba ya limpia de mis pecados y acabada de vestir, y yo con grandísimo deleite y gloria. Luego me pareció asirme de las manos nuestra Señora. Díjome que le daba mucho contento en servir al glorioso San José, que creyese que lo que pretendía del monasterio se haría y en él se serviría mucho al Señor, y ellos dos, que no temiese, que no habría quiebra en esto jamás, aunque la obediencia que daba no fuese a mi gusto, porque ellos nos guardarían y que ya su hijo nos había prometido de andar con nosotras, que para señal que sería esto verdad, me daba aquella joya. Parecíame haberme echado al cuello un collar de oro muy hermoso, asida una cruz a él de mucho valor. Este oro y piedras es tan diferente de lo de acá que no tiene comparación, porque es su hermosura muy diferente de lo que podemos acá imaginar, o alcanza el entendimiento a entender de qué era la ropa, ni como imaginar el blanco que el Señor quiere que se represente, que parece todo lo de acá como un dibujo de tizne. Era grandísima la hermosura que vi en nuestra Señora, aunque por figuras no determiné alguna particular sino toda junta la hermosura del rostro, vestida de blanco con grandísimo resplandor, no que deslumbra sino suave. Al glorioso San José no vi tan claro, aunque bien vi que estaba allí, como las visiones que he visto, y dicho que no se ven. Parecíame nuestra Señora muy niña, y estando así conmigo un poco, y yo con grandísima gloria y contento, más que nunca le había tenido, a mi parecer, y nunca quisiera quitarme de él, parecíome los vi subir al cielo con multitud de ángeles, y yo quedé con mucha soledad, aunque tan consolada, elevada y recogida en oración, y enterneada, que estuve algún espacio que menearme ni hablar no podía, sino casi fuera de mí; quedé con un ímpetu grande de deshacerme por Dios y con tales efectos, y todo pasó de suerte que nunca pude dudar que no fuese cosa de Dios. Déjome consoladísima, y con mucha paz. Y en lo que dijo la reina de los ángeles de la obediencia, es que a mí se me hacía de mal no darla a la Orden, y habíame dicho el Señor que no me convenía dársela a ellos; diome las causas por qué en ninguna manera convenía que se hiciese sino que enviase a Roma por cierta vía, que también me dijo que él haría que viniese recaudo por allí, y así fue, que se dio por donde el Señor me dijo, que nunca acabábamos de negociarlo, y vino muy bien y para las cosas que después han sucedido, convino mucho que se diese la obediencia al obispo, mas entonces no lo conocía yo ni aun sabía que prelado sería y quiso el señor que fuese tan bueno y favoreciese tanto esta casa como ha sido menester para la gran contradicción que ha habido en ella y para ponerla en el estado que está. Bendito con el que así lo ha hecho. Amén⁶⁷⁰.

Ordenó el Señor que estuviese malo un cuñado mío, y con esta ocasión salí del monasterio de la Encarnación. Fue cosa espantosa que no estuvo más tiempo enfermo de lo que fue menester para acabar el negocio para que me llevaba el Señor, que era trazar de la casa para

⁶⁶⁹ Teresa de Jesús (2006: 34, 20).

⁶⁷⁰ Teresa de Jesús (2006: 33, 14-16).

monasterio y así le dio el Señor la salud y el desembarazó la casa, y estaba espantado de tan repentina salud⁶⁷¹.

Pasó la Santa Madre innumerables trabajos en la fundación de este primer monasterio así con los confesores, contradiciéndola y teniendo por demonio aquel espíritu, como con sus propias monjas y frailes, para tratar de él como después de fundado, con toda la ciudad y con todos los géneros de gentes, como en otro lugar lo diremos, porque esta es una breve suma de las maravillas que el Señor obró para dar principio a estos conventos.

El primero, como hemos dicho, fue el de San José de Ávila que se fundó año de mil y quinientos y setenta y dos, día del glorioso San Bartolomé, y estando muy contenta de haber puesto el Santísimo Sacramento, dice que permitió el Señor una guerra espiritual que parecía que todos los demonios se juntaron a atormentarla con grandísimo descontento de lo que había hecho, como ella lo dice por estas palabras:

Había poquito que parecía no trocara mi contento con ninguno de la tierra y la misma causa de él me atormentaba ahora de tal suerte que no sabía qué me hacer, fuime delante del santísimo sacramento y no me dejó el Señor mucho padecer a su pobre sierva porque nunca en las tribulaciones me dejaba socorrer y así fue en que me dio un poco de luz, para ver que era demonio y para que pudiese entender la verdad, prometí delante del santísimo sacramento de hacer todo cuanto pudiese para tener licencia del prelado para estar en el monasterio recién fundado, y puesto en él tener clausura⁶⁷².

Esto hizo la santa porque, como ella era súbdita de la Orden, y el monasterio lo era del ordinario, no era en su mano estar en él. Antes luego, los prelados la mandaron volver a su monasterio de la Encarnación, donde era otra guerra de por sí. Dice que, en el punto que hizo el voto, que hemos dicho, huyó el demonio, y quedó sosegada y contenta, dándole después licencia sus prelados para que volviese a su nuevo monasterio, no sin gran maravilla de los que lo⁶⁷³ habían visto, sacar de él con tan gran furia, y las reprensiones que por escandalosa y otros nombres que ponían a aquella obra, por permisión de Dios⁶⁷⁴, y por la misma la tornaban⁶⁷⁵ a dar licencia, que volviese donde sus nuevas plantas; como oveja⁶⁷⁶ sin pastor, estaban con tantos clamores. Dice que,

⁶⁷¹ Teresa de Jesús (2006: 36, 3).

⁶⁷² Teresa de Jesús (2006: 36, 9).

⁶⁷³ En María de San José (1966: 280): “la”. Según el original (Ms. 3508: 82r), “lo”.

⁶⁷⁴ En María de San José (1966: 280) se añade “le habían dado” después de esta palabra entre corchetes, pero pensamos que la aclaración es innecesaria.

⁶⁷⁵ En María de San José (1966: 280), “tornaba”, mientras que en el original se lee claramente “tornaban” (Ms. 3508: fol. 82r).

⁶⁷⁶ En María de San José (1966: 280), “ovejas”. En el original, “oveja” (Ms. 3508: fol. 82r).

volviendo a él:

El día que entré en el monasterio, estando casi en arrobamiento, vi a Cristo que con grande amor me pareció que me recibía y me ponía una corona agradeciéndome lo que había hecho por su madre. Otra vez, estando todas en el coro, en oración después de completas, vi a nuestra Señora con grandísima gloria con un manto blanco y debajo del parecía amparaba a todas. Entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa⁶⁷⁷.

Yendo a comulgar un día de Santa Clara, se me apareció la misma santa con mucha hermosura. Dijome que me esforzase y fuese adelante en lo comenzado, que ella me ayudaría. Yo la tomé tan gran devoción y ha salido tan verdadera que un monasterio de su orden que está cerca de este nos ayuda a sustentar. Y lo que ha sido más, que poco a poco trajo este mi deseo a tanta perfección en la pobreza, que la bienaventurada santa tenía en su casa que esta misma se tiene en esta y vivimos de limosna y más hace el Señor, debe de ser por ventura por los ruegos de esta bienaventurada santa que sin traer demanda ninguna nos provee su majestad muy cumplidamente de lo necesario. Sea por todo bendito. Amén⁶⁷⁸.

Como el demonio debió de barruntar⁶⁷⁹ por las maravillas que el Señor hacía en la fundación de aquel pobrecillo monasterio que no llevaba término de parar allí la obra, comenzó levantando los géneros de escándalos que se pueden imaginar para que por medio de ellos se estorbase y así padeció esta santa grandes trabajos. Vuelta a su monasterio hubo muchos dichos y juntas en el pueblo sobre querer deshacer el monasterio, y la mayor fuerza que ponían era que ya que no se deshiciese, que a lo menos no fuese de pobreza; y estando esta Santa Madre muy fatigada, dice que le dijo el Señor:

¿No sabes que soy poderoso? ¿De qué temes? Y me aseguró que no se desharía con esto. Quedé muy consolada⁶⁸⁰. Duró esta batería casi medio año, que decir por menudo los trabajos que se pasaron, sería largo⁶⁸¹.

Espantábame yo de las fuerzas que ponía el demonio contra unas flacas mujercitas, y como quería que el monasterio fuese con renta y yo como imperfecta me parecía que por ventura lo quería el Señor, pues sin ella no podíamos salir con ello. Vime⁶⁸² en este concierto, y estando la noche antes, que se había de tratar en oración, dijome el Señor que no hiciese tal, que si comenzábamos a tener renta, que no nos dejaría después que la dejásemos, y algunas otras cosas. La misma noche me apareció el santo fray Pedro Alcántara. Ya yo le había visto otras dos veces, después que murió y la gran gloria que tenía, y así no me hizo temor. Antes me holgué mucho, porque siempre me aparecía como cuerpo glorificado lleno de mucha gloria y dábame grandísima verle. Acuérdomme que me dijo la primera vez que le vi entre otras cosas, diciéndome lo mucho que gozaba dichosa penitencia había sido la que había hecho que tanto premio había alcanzado por ella. Esta vez me mostró rigor, y dijo que en ninguna manera tomase renta, y que por qué no quería

⁶⁷⁷ Teresa de Jesús (2006: 36, 23).

⁶⁷⁸ Teresa de Jesús (2006: 33, 13).

⁶⁷⁹"Barruntar": "Imaginar alguna cosa tomando indicio de algún rastro o señal; dicese metafóricamente, aludiendo a lo que el montero discurre vista la barrera donde se ha rebolcado el javalí [sic] por cuyas señales conoce el tamaño de la res y por sus pisadas por qué parte ha ido" (Covarrubias Orozco, 1979: 197-198).

⁶⁸⁰ Teresa de Jesús (2006: 36, 15).

⁶⁸¹ Teresa de Jesús (2006: 36, 17).

⁶⁸² "Vime", en el original (Ms. 3508: fol. 83r). "Vine" en María de San José (1966: 281).

tomar su consejo, y desapareció luego. Cuando vivía, este santo me había escrito tres veces persuadiéndome que no admitiese renta⁶⁸³.

Un año antes que este santo muriese, me apareció estando ausente, y supe que había de morir, y desde un año murió, habiéndoselo yo avisado, y cuando expiró me apareció y dijo lo que arriba dije⁶⁸⁴.

Mucho más me consuela y aconseja después de muerto, que cuando estaba en esta vida, muchas veces le he visto con grandísima gloria, y me dijo nuestro Señor que ninguna cosa le pediría en nombre de este santo que no la conceda, y así muchas que le he pedido, he visto cumplidas⁶⁸⁵.

De mal se me hace decir más de las mercedes que me ha hecho el Señor de las dichas, y aun son demasiadas para que se crea haberlas hecho a persona tan ruin por obedecer al Señor que me lo ha mandado, y para gloria suya⁶⁸⁶.

Después que el Señor me ha dado a entender la diferencia que hay en el cielo de lo que gozan unos a lo que gozan otros, bien veo que también acá no hay tasa en el dar cuando el Señor es servido, y así no quería⁶⁸⁷ que la hubiese en servir yo a su majestad, y emplear toda mi vida fuerzas y salud en esto⁶⁸⁸. Hase de notar también que en cada merced que el Señor me hacía de visión o revelación quedaba mi alma con alguna gran ganancia y con algunas visiones quedaba con muy mucha. De ver a Cristo me quedó impresa su grandísima hermosura, y la tengo hoy en día porque para esto bastaba sola una vez, cuanto y más tantas como el Señor me hace esta merced⁶⁸⁹.

Estando una noche tan mala que quería excusarme de tener oración, tomé un rosario por ocuparme vocalmente procurando no recoger el entendimiento, aunque en lo exterior estaba recogida en un oratorio. Cuando el Señor quiere, poco aprovechan estas diligencias. Estuve así un poco, y vínome un arrebatamiento de espíritu con tanto ímpetu que no hubo resistir. Parecíame estar metida en el cielo, y las primeras personas que allí vi fue a mi padre y madre, y tan grandes cosas en tan breve espacio como se podía decir un Ave María, aunque ya puede ser que fuese más sino que pareciese poco. Quisiera yo dar a entender algo de lo menos que entendía, y pensando cómo puede ser hallo⁶⁹⁰ que es imposible, porque sola la diferencia que haya de esta luz que vemos, a la que allá se representa siendo toda luz, no hay comparación, porque la claridad del sol parece cosa muy baja que, en fin, no alcanza la imaginación por muy sutil que sea, a pintar ni trazar como será esta luz, ni ninguna cosa de las que el Señor me da a entender con un deleite tan soberano, porque todos los sentidos gozan en tanto grado y suavidad que no se puede encarecer, y así es mejor no decir más. Había estado así con el Señor más de una hora, mostrándome⁶⁹¹ cosas admirables, que me parece no se quitaba de par de mí, y díjome: Mira, hija, qué pierden⁶⁹² los que son contra

⁶⁸³ Teresa de Jesús (2006: 36, 18-19).

⁶⁸⁴ Teresa de Jesús (2006: 27, 19).

⁶⁸⁵ Teresa de Jesús (2006: 36, 20)

⁶⁸⁶ Teresa de Jesús (2006: 37, 1).

⁶⁸⁷ “Querría” en María de San José (1966: 283). Así en el original (Ms. 3508: fol 84r).

⁶⁸⁸ Teresa de Jesús (2006: 37, 2).

⁶⁸⁹ Teresa de Jesús (2006: 37, 4).

⁶⁹⁰ En María de San José (1966: 283), aparece “hallo”, mientras que en el original (ms. 3508: fol. 84v), “a lo”. Se aclara en nota a pie: ““Hallos”: ms. A lo.” (283, n. 41). Me parece correcta la lectura de María de San José (1966).

⁶⁹¹ En Ms. 3508 (Fol. 85r), esta palabra es difícilmente legible. “Contándome” es la opción que toma María de San José (1966: 284). En Teresa de Jesús (2006: 38, 3), “mostrándome”, que me parece la lectura más correcta.

⁶⁹² Es ilegible en el texto original (Ms. 3508: fol 85r), pero en María de San José (1966: 284) se ha decidido tomar esta opción, acorde con el texto citado.

mí, no dejes de decírselo⁶⁹³. Estaba un día, víspera del espíritu santo, después de misa: fui a una parte bien apartada adonde yo rezaba muchas veces, y comencé a leer en un Cartujano esta fiesta, y leyendo las señales que han de tener los que comienzan y aprovechan y los perfectos para entender que está con ellos el Espíritu Santo, leídos estos tres estados parecíame por la bondad de Dios que no dejaba de estar conmigo, a lo que yo podía entender. Estándole alabando y acordándome de otra vez que lo había leído, que estaba bien falta de aquello, que lo veía yo muy bien. Así como ahora entendía lo contrario de mí, y así conocí era⁶⁹⁴ grande la que el Señor me había hecho, y así comencé a considerar el lugar que tenía en el infierno merecido por mis pecados y dado muchas gracias a Dios porque me parecía no conocía mi alma según la vía trocada. Estando en esta consideración, diome un ímpetu tan grande sin entender yo la ocasión parecía que el alma se me quería salir del cuerpo porque no cabía en⁶⁹⁵ él ni mirar si se hallaba capaz de tanto bien⁶⁹⁶. Era el ímpetu tan excesivo, que no me podía valer, y aún parece diferente de otras veces ni entendía que había el alma, ni que quería⁶⁹⁷ que tan alterada estaba; arrímeme que aun sentada no podía estar, porque la fuerza natural me faltaba toda. Estando en esto, veo sobre mi cabeza una paloma bien diferente de las de acá, porque no tenía plumas sino las alas y unas conchitas que echaban de sí gran resplandor; en⁶⁹⁸ grande más que paloma. Paréceme que oí el ruido que hacía con las alas aleando espacio de un Ave María. Ya el alma estaba de tal suerte, que, perdiéndose, así⁶⁹⁹ la perdió de vista. Sosegó el espíritu, con tan buen huésped, que según mi parecer la merced tan maravillosa la debía de espantar, y como comencé a gozarla⁷⁰⁰ quitósele el miedo y comenzó la quietud con el gozo, quedando en arrobamiento que quedé de lo demás de la Pascua tan embobada y tanto que no sabía qué me hacer ni como cabía en mi tan gran favor y merced. No oía ni veía, a manera de decir, con gran gozo interior; desde aquel día entendí quedar con grandísimo aprovechamiento, en más subido amor de Dios y las virtudes más fortalecidas. Sea bendito y alabado por siempre. Amén. Otra vez vi la misma paloma sobre la cabeza de un padre de la orden de Santo Domingo, salvo que me pareció que los rayos y resplandores de las mismas alas que se extendían mucho más; dióseme a entender que había de traer almas⁷⁰¹ a Dios. Otra vez vi estar a nuestra Señora poniendo una capa muy blanca a un presentado de esta misma orden, de quien he tratado algunas veces. Dijome que, por el servicio que le había hecho en ayudar a que se hiciese esta casa, le daba aquel manto en señal de que guardaría su alma limpia, de allí delante que no caería en pecado mortal, y tengo por cierto que así fue, porque desde ha pocos años murió; y su muerte, y lo que vivió fue con tanta penitencia en la vida

⁶⁹³ Es ilegible en el texto original (Ms. 3508: fol 85r) después de la locución “los que”, pero en María de San José (1966: 284) se ha decidido tomar esta opción, acorde con el texto citado.

⁶⁹⁴ “Eran” en el original (Ms. 3508: fol. 85r). En María de San José (1966: 284) aparece “era”, opción que decido escoger.

⁶⁹⁵ El texto es difícilmente legible (Ms. 3508: Fol. 85v) pero he optado por la opción de María de San José (1966: 285).

⁶⁹⁶ El texto es difícilmente legible (Ms. 3508: Fol. 85v) pero he optado por la opción de María de San José (1966: 285).

⁶⁹⁷ El texto es difícilmente legible (Ms. 3508: Fol. 85v). María de San José (1966: 285) lo suple con el texto original, y lo aclara en nota a pie (284, n. 44): “en el alma, ni que quería”. Qué había...que tan”: ilegibles, o casi, en el manuscrito por la rotura del papel; se han suplido del texto de la Santa”. Se refiere al apartado (Teresa de Jesús, 2006: 38, 9).

⁶⁹⁸ Escrito en el original (Ms. 3508: Fol. 85v). En María de San José (1966: 285), “era”. En Teresa de Jesús (2006: 36, 9), “era”.

⁶⁹⁹ En el original, “así” (Ms. 3508: fol. 85v). “A sí” en María de San José (1966: 285). En Teresa de Jesús (2006: 36, 9), “a sí”.

⁷⁰⁰ “A gozarla” en María de San José (1966: 285). En el original, literalmente, “al gozalla” (Ms. 3508: Fol. 85v). Me parece correcta la lectura de María de San José, acorde con la cita de Teresa de Jesús (2006: 38, 10).

⁷⁰¹ En María de San José (1966: 286) se pone almas entre corchetes con la siguiente explicación a nota a pie /286, n. 46): “” Almas””. Ms. *él más*”. Efectivamente, así aparece en el original (ms. 3508: fol. 86r). Hemos optado por la lectura lógica, la de María de San José (1966: 286), que se corresponde más con el original teresiano.

y la muerte con tanta santidad, que a cuanto se puede entender no hay que poner duda. Díjome un fraile que estuvo a su muerte, que dijo él mismo antes que expirase que estaba santo Tomás con él y que moría con gran gozo y deseo de salir de este destierro. Después me apareció con gran gloria. Díjome algunas cosas. Tenía este siervo del Señor tanta oración y arrebatamientos que poco antes que muriera me escribió, que qué medio⁷⁰² tendría porque en acabando de decir misa se quedaba con grande arrobamiento, y mucho rato, sin poderlo excusar. Del rector de la Compañía de Jesús, de quien algunas veces he hecho mención, he visto algunas cosas de grandes mercedes que el Señor le hacía que, por no alargarme, no las pongo aquí. Acaecíale una vez un gran trabajo en que fuese muy perseguido, y se vio en gran aflicción. Estando yo un día oyendo misa vi a Cristo en la cruz cuando alzaban la Hostia y díjome algunas palabras que le dijese de consuelo, y otras previniendo lo que estaba por venir, y poniendo delante lo que había padecido por él, y que se aparejase para sufrir. Dióle esto mucho consuelo y ánimo, y todo ha pasado así como el Señor me lo ha dicho. De los de la Orden de este padre, que es la Compañía de Jesús de⁷⁰³ toda la orden junta, he visto grandes cosas. Vilos en el cielo con banderas⁷⁰⁴ blancas y otras cosas de mucha admiración, y así tengo a esta orden en gran veneración porque los he tratado mucho, y veo que conforma su vida con lo que el Señor me ha dado a entender de ellos. Estando una noche en oración comenzó el Señor a decirme algunas palabras, trayéndome a la memoria por ellas cuán mala vida ha sido la mía, que me hacía mucha confusión y pena, porque, aunque no van con rigor, hacen un sentimiento y pena que deshace, y siéntese más aprovechamiento de conocernos con una palabra de estas, que muchos días que nosotros consideramos nuestra miseria, porque trae consigo esculpida una verdad que no la podemos negar. Representome las voluntades con tanta vanidad que había tenido, y díjome que tuviese en mucho querer que pusiese en él mi voluntad, que tan mal se había empleado como la mía, y admítiala él. Otras veces me dijo que me acordase cuando parece tenía por honra y contra la suya. Otras, que me acordase de lo que le debía, que, cuando yo le estaba donde mayor golpe me estaba él, haciendo mayores mercedes si tengo algunas faltas, que no son pocas, de tal manera me las da su majestad a entender, que toda parece que me deshago, y como son muchas es muchas veces, acontecía reprehenderme el confesor y quererme consolar en la oración y hallar allí la represión verdadera. Pues tornando a lo que decía, cómo comenzó el Señor a traerme a la memoria mi ruin vida, a vueltas de mis lágrimas como yo entonces no había hecho nada, a mi parecer, pensé si me quería⁷⁰⁵ hacer alguna merced. Porque es muy ordinario cuando alguna particular merced recibo del Señor, haberme primero deshecho a mí misma para que veamos claro cuán fuera de merecerlas yo son. Desde a un⁷⁰⁶ poco fue tan arrebatado mi espíritu, que casi me pareció que estaba todo fuera del cuerpo, a lo menos no se entiende que se vive en él. Veía la humanidad sacratísima con más excesiva gloria que jamás había visto. Representóseme por una noticia admirable y clara estar metida en los pechos del padre, y esto no sabré yo decir como es, porque sin verme me pareció me vi presente delante de aquella divinidad, y quedé tan espantada y de tal manera, que me parece que pasaron algunos días que no podía tornar en mí, y siempre me parecía traía presente aquella majestad del hijo de Dios, aunque no era como la primera. Esto bien lo entendía yo, sino que quedaba tan escrito en la imaginación que no lo podía quitar de sí, por breve que pesase la visión, y es harto consuelo y aprovechamiento esta misma visión. He visto otras veces que es a mi parecer la más subida

⁷⁰² En María de San José (1966): “que qué medio” (286), lo más cercano a la cita actual (Teresa de Jesús, 2006: 36, 12). La verdad es que el manuscrito (ms. 3508: fol. 86v), es difícilmente legible.

⁷⁰³ Ese “de”, que aparece en el original (Ms. 3598: fol. 87r), no aparece en María de San José (1966: 287). Tampoco aparece en el texto teresiano (Teresa de Jesús, 2006: 38, 14).

⁷⁰⁴ En principio, parecía poner “bandas”, pero, al aparecer en superíndice “ras”, pensamos que ésta es la lectura correcta (Ms. 3508: Fol. 87r.). Así se interpreta también en María de San José (1966: 287) y así aparece en el texto teresiano (Teresa de Jesús, 2006: 38, 14).

⁷⁰⁵ Así en el original (Ms. 3508: 87v), pero “querría” en María de San José (1966: 288). En Teresa de Jesús, “querían” (Teresa de Jesús, 2006: 38, 16).

⁷⁰⁶ “Aun” en el original (Ms. 3508: 87v). “A un”, en María de San José (1966: 288), lectura que me parece correcta.

merced que el Señor me ha hecho, que vea trae consigo grandísimos provechos. Paréceme que purifica el alma en gran manera y quita la fuerza casi del todo [a]⁷⁰⁷. esta nuestra sensualidad. Es una llama grande, que parece que abrasa y aniquila todos los deseos de la vida porque ya que, gloria a Dios, no los tenía en cosas vanas. Declaróseme aquí bien cómo era todo vanidad. Cuando yo me llegaba a comulgar y me acordaba de aquella majestad grandísima que había visto, y miraba que era el que estaba en el santísimo sacramento que muchas veces quiere el Señor que le vea en la Hostia, los cabellos se me espeluzaban y toda parecía que me aniquilaba. ¡Oh, señor mío, si no encubrierais vuestra grandeza, quién osara llegar tantas veces a juntar cosa tan sucia y miserable, con tan gran majestad! ¡Bendito seáis, y alaben os los ángeles, y todas las criaturas, que así medís las cosas con nuestra flaqueza, para que gozándose tan soberanas mercedes, no nos espante vuestro gran poder, cuando yo veo una majestad tan grande, y disimulada en cosa tan pequeña como es la Hostia! No sé cómo tengo ánimo y fuerza para llegarme a él, y si Él, que me ha hecho y hace tan grandes mercedes, no me le diese, no sería posible disimular ni⁷⁰⁸ dejar de decir a voces tan grandes maravillas, pues, ¿qué sentiría una miserable como yo, cargada de abominaciones, y que con tan poco temor de Dios ha gastado su vida, verse llegar a este Señor de tanta grandeza y majestad, cuando quiere⁷⁰⁹ que mi alma le vea? Pues, ¿cómo ha de juntar boca que tantas palabras ha hablado contra el mismo Señor a aquel cuerpo gloriosísimo lleno de limpieza? Y aflige más el alma por no le haber servido con aquel amor que muestra aquel rostro de tanta hermosura, con una ternura y afabilidad, que el temor que pone la majestad que se ve en él. Y, ¿qué podría yo sentir, dos veces [que]⁷¹⁰ vi esto que ahora diré? Llegando una vez a comulgar, vi dos demonios con los ojos del alma, más claro que con los del cuerpo, con muy abominable figura. Paréceme que los cuernos rodeaban la garganta del sacerdote, y vi a mi Señor, con la majestad que tengo dicho, puesto en aquellas manos en la forma que me iba a dar, que se entendía eran ofendedoras suyas, y entendí estar aquel⁷¹¹ alma en pecado mortal ¡Qué será, Señor mío ver vuestra hermosura entre tan abominables figuras! Estaban ellos temblando de espantados delante de vos, que de buena gana parece que huyeran si vos los dejarais ir. Diome tan gran turbación que no sé cómo pude comulgar y quedé con gran temor, pareciéndome que si fuera Dios, que no permitiera viera yo el mal estado en que aquel alma estaba; díjome el Señor que rogase por él y que lo había permitido porque lo viese, para que entendiese la fuerza que las palabras de la consagración tienen, y como no dejará Dios de estar allí por malo que sea el sacerdote que las dice y para que viese su bondad cómo se pone en manos de su enemigo por nuestro bien. Entendí bien la obligación que tienen los sacerdotes de ser buenos, y cuán recia cosa es tomar este santísimo sacramento indignamente, y cuán señor es el demonio del alma que está en pecado mortal. Otra vez vi otra visión semejante a ésta. Estando yo en una parte donde murió una persona que había vivido mal, aunque había dos años que tenía enfermedades y en algunas parecía estar enmendada, y murió sin confesión. Con todo esto, no me parecía a mí que se había de condenar. Estando amortajando el cuerpo, vi muchos demonios tomar aquel cuerpo, y parecía que jugaban con él y le hacían muchas justicias, que me puso pavor grandísimo, que con garfios grandes le traían de uno en otro. Como le vi llevar a enterrar con la honra y ceremonias que a otros yo estaba pensando la bondad de Dios cómo no quería que fuese infamada aquel alma sino que fuese encubierto ser su

⁷⁰⁷ Aparece un punto después de “todo” (Ms. 3508: fol. 88r), pero en María de San José (1966: 289) se opta por añadir un [a]. Me parece correcta la versión de María de San José (1966).

⁷⁰⁸ En María de San José (1966), aparece “y” (290), a pesar del original (Ms. 3508: fol. 88v). Pensamos que el original se adapta más a la cita teresiana: “ni sería posible poderlo disimular” (Teresa de Jesús, 2006: 38, 20).

⁷⁰⁹ “Quiero” en María de San José (1966: 290), a pesar del original (Ms. 3508: fol. 88v). En Teresa de Jesús (2006: 38, 20), “quiere”.

⁷¹⁰ Hay un “que” añadido en María de San José (1966: 290), entre corchetes, que no aparece en el original (Ms. 3508: fol. 88v). De todos modos, se ajusta más así a la cita original: “¿qué podría yo sentir dos veces que vi esto que ahora dije?” (Teresa de Jesús, 2006: 38, 20).

⁷¹¹ “Aquella” en María de San José (1966: 2890). En el original (Ms. 3508: fol. 89r), “aqueel”. “Aquel” en en Teresa de Jesús (2006: 38, 22).

enemiga. Estaba yo medio boba de lo que había visto en todo el oficio no vi más demonios. Después, cuando echaron el cuerpo en la sepultura, era tanta la multitud que estaba dentro para tomarle, que yo estaba fuera de mí de verlo, y no era menester poco ánimo para disimular. Consideraba qué harían del alma cuando así se señoreaban del triste cuerpo. Pluguiera a Dios que esto que yo vi vieran todos los que están en mal estado, y fuera bastante para hacerles vivir bien. Dijéronme que había muerto un nuestro Provincial, a quien yo decía algunas buenas obras. Diome mucha pena su muerte, y grande turbación, porque temía su salvación por haber sido veinte años prelado, cosa que yo temo mucho, porque cierto me parece cosa de mucho peligro. Y así con mucha fatiga, me fui a un oratorio, dile todo el bien que había hecho en esta vida, que era bien poco, y así lo dije al Señor, que supliesen los méritos suyos, lo que había menester aquel alma para salir de purgatorio. Estando pidiendo esto, pareciome que salía del profundo de la tierra, a mi lado derecho, y vila subir al cielo con grandísima alegría. Él era bien viejo, más vile de edad de treinta años, y con resplandor en el rostro; pasó muy en breve esta visión, mas en tanto extremo quedé consolada, que nunca me pudo dar más pena. Ha quince días que era muerto, cuando esto vi. Habíase muerto en nuestro convento una monja gran sierva de Dios. Había día y medio que era muerta, y estando diciendo una lección de difuntos en el coro por ella, a la mitad de la lección la vi que salía de hacia mi lado derecho y subía al cielo. Otra monja de hasta dieciocho a veinte años, siempre había sido enferma y muy sierva de Dios, amiga del coro; yo entendía que no entrara en purgatorio, porque eran muchas las enfermedades que había pasado, estando en las honras antes que la enterrasen, había cuatro horas que era muerta. Vila⁷¹² salir del mismo lugar y irse al cielo. Estando en un colegio de la compañía de Jesús murió un hermano de aquella casa, y estando diciendo otro padre por él misa, le vi subir al cielo y estando yo con un gran arrobamiento vi al Señor con él y entendí que iba con él por particular favor, iba con mucha gloria esta alma. Otro fraile de nuestra orden, harto buen fraile, estando yo en misa me dio un recogimiento y vi cómo era muerto y subir al cielo sin entrar en el purgatorio. Entendí que, por haber sido fraile que había guardado bien su profesión, le habían aprovechado las bulas de la Orden para no entrar en Purgatorio. Hasta ahora, solas estas tres he visto que no hayan entrado en purgatorio: este religioso, nuestro santo padre fray Pedro de Alcántara, y el padre dominico que he dicho. De algunas, ha sido el Señor servido que vea los grados de gloria que tienen, representándome en los lugares que se ponen, que es grande la diferencia que hay de unos a otros⁷¹³.

Estando yo una vez importunando al Señor porque diese vista a una persona a quien yo tenía obligación que la había casi del todo perdido ya la gran estima⁷¹⁴.

Todas las cosas dichas y otras muchas que por la brevedad no se dice dijo la Santa Madre escrito en el *Libro de su vida*, el cuál escribió, como dijimos, para que se entendiese su espíritu al principio de la fundación del convento de Ávila, con otro que se dice *Camino de perfección*, el cual habla sólo con las monjas de San José, que aún no había otras. Y como ya por la fundación de este monasterio y por verse cumplidas clara y manifiestamente todas las cosas, así la misma madre como los confesores satisfechos del⁷¹⁵ verdadero espíritu de Dios y con esto contenta, no se curaba de ir escribiendo

⁷¹² “La vi” en María de San José (1966: 293), y así en el original (Ms. 3508: fol. 90v).

⁷¹³ Todo este apartado se corresponde con el capítulo 38 (Teresa de Jesús, 2006: 38) del *Libro de la Vida*, que la escritora transmite de manera bastante exacta, aunque con algunas leves sintetizaciones y resúmenes.

⁷¹⁴ Teresa de Jesús (2006: 39, 1). Tal como se señala en María de San José (1966: 293, n. 62), la cita queda incompleta.

⁷¹⁵ Esta parte del manuscrito es muy borrosa (Ms. 3508: Fol. 91r.), así que he optado por la solución de

muchas grandezas que el Señor le manifestaba, como yo lo entendí de la misma madre, hasta que después se lo mandó nuestro Señor, y comienza a decir otras revelaciones en un cuadernito, y dice: "Año de mil y quinientos y setenta y uno"⁷¹⁶, cuando en la fundación de Beas se conocieron ella y el padre Eliseo, y le dio la obediencia⁷¹⁷ por mandato del Señor⁷¹⁸."

Como adelante veremos, tornó a escribir las cosas que le iban sucediendo, para dar cuenta al mismo padre que, estando en la fundación de Sevilla, le pasaron sin otros muchos que se han perdido. Especialmente se sabe que un religioso grave de la Orden de Santo Domingo, con quien ella acostumbraba a confesar en el tiempo de las grandes revoluciones y contradicciones que hacían contra la misma madre y nuestros conventos, quemó algunos papeles de la dicha madre, de que se muestra ahora sentido. Habiendo la santa vivido veintiocho años poco más o menos, como hemos dicho en el de sesenta y dos, fundó el primero⁷¹⁹ monasterio en Ávila, el segundo en Medina del Campo, el tercero en Malagón, el cuarto en Valladolid, el quinto en Toledo, el sexto en Pastrana, que estuvo casi cinco años fundado y por justas causas la madre lo deshizo pareciéndole que la princesa de Éboli, que con las monjas se había entrado después de viuda, no había de dar lugar que en él se viviese con el encerramiento y perfección que en los demás, dejando espantado el mundo con su celo y severidad, porque lo deshizo contra su voluntad de la misma ⁷²⁰ princesa donde mostró no menos valor que en la fundación de los demás.

El séptimo fue en Salamanca y el octavo en Alba: estos dos se fundaron año de setenta y uno. Nombro este año porque en él nuestra Santa Madre hizo renunciación de la regla mitigada solemnemente en presencia del padre Mariano y su compañero fray Juan de la Misericordia y Francisco de Salcedo, un caballero sacerdote de quien la madre hace mucha mención en su libro, el maestro Daza, Julián de Ávila, capellán de San José de Ávila donde, a este tiempo estaba la Madre. El tenor de la renunciación es este sacado de la cédula escrita⁷²¹ de la misma letra de la madre que tengo en mi poder, que dice así:

María de San José (1966: 294).

⁷¹⁶ En el original (Ms. 3508: Fol. 91r), aparece "uno" que, tal como señala María de San José (1966: 294, n. 63), esta fecha no se corresponde con el original teresiano. De todos modos, preferimos quedarnos con la versión del manuscrito frente a la de María de San José (1966: 294), que cambia el texto por la fecha correcta.

⁷¹⁷ Aparece muy borroso (Ms. 3508: Fol. 91r.), pero pensamos que la lectura más plausible es la dada por María de San José (1966: 294).

⁷¹⁸ Cita de forma sintetizada e inexacta la Relación 39, de Teresa de Jesús (1915: 67-69).

⁷¹⁹ "Primer" en María de San José (1966: 295), y "primero" en el original (Ms. 3508: fol. 91v).

⁷²⁰ Palabra ilegible (Ms. 3508: Fol. 91v). Se opta por la solución de María de San José (1966: 295).

⁷²¹ En el original, estas tres palabras son de difícil lectura (Ms. 3508: Fol. 92r). He optado por adoptar la

Digo yo, Teresa de Jesús, monja de nuestra Señora del Carmen, profesa en la Encarnación de Ávila, que ahora de presente estoy en San José de Ávila, donde se guarda la primera regla, y hasta ahora yo la he guardado aquí, con licencia de nuestro Padre general fray Juan Bautista, que también me la dio para, aunque me mandasen los prelados tornar a la Encarnación, allí la guardaré es mi voluntad de guardarla toda mi vida, y así lo prometo, y renuncio todos los breves que hayan dado los pontífices para la mitigación de la dicha primera regla que con el favor de nuestro Señor la pienso y prometo guardar hasta la muerte. Y porque es verdad lo firmo de mi nombre. Fecha a trece del mes de julio de mil y quinientos y setenta y uno, Teresa de Jesús, carmelita.

Están en esta misma cédula escritas y firmadas⁷²² de la Madre, las firmas de los que arriba nombré por testigos, y en el mismo papel está también la confirmación del Padre Fray Pedro Fernández, que dice así:

[...] ⁷²³ Yo, fray Pedro Fernández, comisario apostólico en la visita de Castilla de la Orden del Carmen, acepto la dicha renunciación a petición de la dicha madre, como prelado de ella y la quito de la conventualidad de la Encarnación, y hago conventual de los conventos de la primera regla, y ahora la asigno y hago conventual del monasterio de descalzas de Salamanca, y por cualquier vía que acabe el oficio de priora de la Encarnación que al presente tiene lo⁷²⁴ revoco del dicho monasterio, y le⁷²⁵ hago moradora del de Salamanca, y durante el dicho oficio también quiero que en⁷²⁶ cuanto a la conventualidad pertenezca al dicho monasterio de Salamanca, aunque por esto no le quito el oficio de priora de la Encarnación que bien lo puede ser con pertenecer su conventualidad a Salamanca; y si acaso en la Orden del Carmen hay ley en contrario, por esta vez yo la revoco y de mi autoridad hago lo dicho. Fecha en Medina del Campo, a nueve de octubre de mil y quinientos y setenta y un años, fray Pedro Fernández, comisario apostólico.

Aunque no fuera tan necesario como es poner aquí esta confirmación para claridad de algunas cosas, buscara ocasión para hacer memoria de este excelente varón a quien debemos tanto, y nuestra madre tuvo grande amistad. Era de la Orden del glorioso Santo Domingo, y nuestro visitador en la reforma, que nuestro santísimo padre Pío Quinto mandó hacer en algunas religiones en España, en la cual entraba la del Carmen al tiempo que la nuestra primitiva comenzaba a alzar cabeza, que no poco fue de este santo y doctísimo varón ayudada en Castilla. Y del padre fray Francisco de Vargas, de la misma Orden de predicadores, en la provincia de Andalucía, con cuyo favor los padres comenzaron en aquella a fundar. Era la Santa Madre aficionada a este padre y mostró sentir mucho su muerte, que fue año de ochenta, al tiempo que, por nuestro santísimo

expresión utilizada por María de San José: “sacado de la cédula escrita” (1966: 295).

⁷²² En el original, en plural “escritas y firmadas” (Ms. 3508: Fol. 92v), frente a María de San José (1966: 296), que opta por “escrita y firmada”, con la siguiente nota a pie “Ms: escritas y firmadas.” (n. 67).

⁷²³ Antes de comenzar la cédula, hay un espacio completamente ilegible debido al deteriorado estado del manuscrito (ms. 3508: Fol. 92v).

⁷²⁴ En María de San José, “la” (María de San José, 1966: 297). En el original, aunque difícilmente legible, pensamos que se opta por un “lo” (Ms. 3508: 92v).

⁷²⁵ “La”, en María de San José (1966: 297). Pensamos que esta es la lectura correcta (Ms. 3508: fol. 92v).

⁷²⁶ “En” no aparece en María de San José (1966: 297) y sí en el original (Ms. 3508: fol. 92v).

padre Gregorio Décimo tercio, le había señalado por un Breve para hacer la separación de nuestra provincia, y por la muerte de este padre fue necesario que su santidad nombrase al padre maestro fray Juan de las Cuevas, que es el que presidió en nuestro primer capítulo. Y entre los beneficios que nuestra religión ha recibido de nuestro cristianísimo rey, no es éste el que menos se le debe agradecer y servir, en haber dado orden que, por mano de este piadoso y doctísimo padre, se asentasen las cosas de nuestra provincia, en lo que él mostró un celo un celo y espíritu para el bien de ella, como lo pudiera mostrar cualquiera de nuestros santos padres pasados. Quisiera tener suficiencia para decir algo de lo mucho que deseo y merece; más pues la pluma no puede, en los corazones quede una perpetua memoria, y en ellos se escriba la paz, la prudencia, la humildad y caridad con que procedió y las entrañas de padre que ahora nos muestra, en pago de la cual todos, como a prelado, le obedecemos y la Virgen le tiene guardado su premio, y en el Carmelo será eterna su memoria.

Y volvamos a la de nuestra madre, que no es fuera de su gusto hagamos pausas mostrándonos agradecidas, porque en ella resplandeció tanto esta virtud que de buena gana sufrirá que quiebre el hilo. Y volviendo a dar razón por qué causa, siendo el primer monasterio el de Ávila, y estando en él, la hacía el padre fray Pedro Fernández, conventual del de Salamanca, para esto es necesario que tomemos⁷²⁷ de atrás esto. Ya creo se habrá advertido cómo, cuando fundó el primero monasterio, fue forzoso dar la obediencia de él al ordinario, y por qué la Orden no le quiso admitir y nuestro Señor así lo quiso, como parece por lo que la consolaba de esta pena que ella tenía, como se ha visto. Pues por no la dejar en éste sujeta al ordinario y que no acudiese a las fundaciones que se ofreciesen, la quiso librar de esta sujeción y de la que podía tener a los padres de la mitigación, de quien era súbdita, como monja suya⁷²⁸ profesa en la Encarnación, y priora de allí, puesta por el mismo Visitador apostólico y para la reformation de aquella casa, lo cual todo se remediaba con la hacer conventual de Salamanca, que estaba sujeta al visitador, el cual como hemos dicho era tan en nuestro favor.

Otra duda me parece podrá quedar, a la cual quiero satisfacer, y es cómo habiendo ya nueve años que se había fundado el primero monasterio, estando ya fundados ocho,

⁷²⁷ “Tomemos” en María de San José (1966: 298) y “tomemos” en el original (Ms. 3508: fol. 94r). Suponemos que se trata simplemente de un error tipográfico. En María de San José (1979: 181), este error está ya corregido.

⁷²⁸ “Suya monja” en María de San José (1966: 299), mientras que en el original (Ms. 3508: fol. 94r) aparece tal como lo he reflejado.

renunció ahora nuestra madre la regla mitigada y promete vivir en la primitiva, y cómo en su renunciación no hace memoria de que ella fundó, ni comenzó esta vida. A esto último, respondido está en su grande humildad. A lo primero, digo que ya tenía renunciado desde el principio, como de la misma renunciación se puede colegir, y fue con licencia de nuestro reverendísimo padre general fray Juan Baptista de Rávena, que había estado en España al principio de la fundación del primero monasterio, con que se alegró mucho y mostró grande amor y favoreció a nuestra Madre y religiosas de él, como tan santo y deseoso de la reformation de la Orden de la de la Virgen, de quien era tan devoto como verdadero hijo de esta santísima madre, aunque sintió verle sujeto al ordinario, y reprendió a los religiosos no la haber querido admitir. Pero, por remediar este dolor, que lo era para él grande tener fuera de su obediencia aquella casa que él llamaba santuario, dio a nuestra madre facultades para fundar adonde se ofreciese, y obligola con precepto a que ninguna fundación que saliese la dejase de admitir en cualquiera de los lugares de España. Y concluyendo, quanto al renunciarlo ahora en público, fue porque el padre visitador había hecho una ley que, cualquiera de las monjas de la mitigación que quisiese quedar en nuestros conventos, obligada⁷²⁹ a guardar la regla primitiva, hiciese su renunciación de la mitigada en público, como se hace la profesión, y así comenzó nuestra madre.

A este tiempo, como se habrá entendido, era priora de la Encarnación, adonde fue puesta por el dicho Padre visitador para reformar aquella casa, y al ir ella parece tuvo nuestra madre alguna repugnancia según se ve por estas palabras que el Señor le dijo, como se hallan en un cuadernito que de su mano dejó escrito. Dice así: "estando yo un día, después de la octava de la visitación, encomendando a Dios un hermano mío en una ermita del Monte Carmelo, dije al Señor, no sé si en mi pensamiento, porque este es⁷³⁰ mi hermano, adónde tiene peligro su salvación: "Si yo viera, Señor, un hermano vuestro en este peligro, ¿qué hiciera por remediarlo? Paréceme a mí que no me quedara⁷³¹ cosa que pudiera por hacer. Díjome el Señor: ¡Oh, hija! Hermanas son más éstas de la Encarnación, ¿y te detienes? Pues ten ánimo, que lo quiero yo, y no es tan dificultoso como te parece, y por dónde pensáis perderán estas otras casas, ganará lo uno y lo otro;

⁷²⁹ En el manuscrito (ms. 3508: fol. 95r) aparece claramente el participio que hemos puesto. Sin embargo, en María de San José (1966: 300), aparece en gerundio "obligándose". No entiendo muy bien el porqué de este cambio.

⁷³⁰ "Está" en María de San José (1966: 300) y "este es" en el original (Ms. 3508: fol. 95v). En María de San José (1966: 300, n. 68) aparece el siguiente texto: "'Está': ms. este es".

⁷³¹ "Dará cosa" en el ms. original (Ms. 3508: fol. 95v), con una "q" en superíndice. Pensamos que la interpretación de María de San José (1966: 300) es correcta.

no resistas, que es grande mi poder⁷³²».

Bien se vio claro en esta obra este poder grande del Señor, porque resistiendo las monjas y ayudando los frailes a impedir esta reforma que se quería hacer, al fin el visitador la llevó al monasterio, y usando de todo el poder que tenía, y el que el rey para la reforma daba, que el uno y otro fue bien menester, según la fuerza que pusieron para no la recibir, no porque no fuese de todos amada y bien recibida por su persona, como aquella que era allí bien conocida su gran discreción y suavidad. Mas este nombre de reforma, que por nuestros pecados es el día de hoy tan temido, y el demonio que ayuda temiendo los bienes que de entrar allí, aquella santa se habían de seguir, levantó tan grande escándalo y ruido que se hundía el monasterio, y las más conocidas y amigas en aquel tiempo no la conocían, y todas las resistían, que no fue ésta pequeña guerra. Y aconteció una cosa muy graciosa que nuestra madre me contó, riéndose de su poca memoria, y fue que habiendo entrado en el monasterio con la fuerza que hemos dicho, llevándola el mismo visitador y ayudando la justicia para quietar⁷³³ las grandes voces que daban y resistencia que se hacía, y unas deshonrándola y otras maldiciéndola, al fin la llevaron al coro, y entrando por él, olvidósele⁷³⁴ a lo que iba, y fuese a su silla adonde se solía sentar cuando era monja de allí, sin se acordar que iba por priora. Y así, disimulando su risa, que era más que pena, se fue a su silla, donde puso una imagen de nuestra Señora, diciéndoles que aquella era su priora y no ella, y con esto y con su gran discreción y gracia que nuestro Señor le dio, las quietó y puso en estado.

Aquel mismo año que allí entró, vio esta visión, día de San Sebas[tían]⁷³⁵, diciendo la salve. Apareciole nuestra Señora con gran multitud de ángeles en las coronas de las sillas, y sobre los antepechos, aunque no con forma corporal, que era visión intelectual. Estuvo con esta visión toda la Salve, y díjole Nuestra Señora: «bien acertaste en ponerme aquí. Yo estaré presente a las alabanzas que hicieren a mi hijo y se las presentaré»⁷³⁶.

Bien se ve por la merced que a estas religiosas el Señor hacía, cuán mudadas estaban de lo primero y cuán quietas. Todavía halló allí nuestra madre ayuda en algunas religiosas del mismo monasterio que habían salido a ayudar a fundar los nuestros, y

⁷³² Cita la Relación 20 (Teresa de Jesús, 1915: 53).

⁷³³ En María de San José (1966: 301), “quietar”. En el original (ms. 3508: fol. 96r), “quietar”.

⁷³⁴ Así en el original (Ms. 3508: fol. 96r), y en María de San José (1966: 301), “olvidándose”.

⁷³⁵ San Sebas en el original (Ms. 3508: fol.96r) y desarrollado en la edición de María de San José (1966: 302).

⁷³⁶ Cita la Relación 25, en Teresa de Jesús (1915: 56).

algunas por no se hallar con fuerzas, o por otras justas causas se habían vuelto, muchas de las cuáles aún se andaban con el hábito de nuestra jerga y sin chapines, conservando todavía los ejercicios de oración y mortificación que en los nuestros habían aprendido. Huélgome de hallar ocasión de hacer memoria de estas mercedes a quien debemos la buena orden y ceremonias de⁷³⁷ coro, y otras muchas cosas que como religiosas sabían, y pues nuestra Santa Madre las tomó por sus coadjutoras, es razón les reconozcamos haber sido nuestras maestras, y rindamos las gracias debidas, confesando a la santa casa por madre y progenitora nuestra, y como madre de tantas hijas, merece que sea su memoria gloriosa, pues una sola hija que engendró basta para darle fama eterna, como la tendrá, gloriándose que crió a la bienaventurada madre Ángela. La cual, aun no habiendo cumplido del todo su trienio, se ofreció fundar en Segovia, donde había de recoger las monjas de Pastrana, que aguarda cada día y así el del glorioso San José, el año de setenta y cuatro le fundó. Y llegaron para este día las que del otro monasterio venían, porque, como hemos dicho, la princesa se acomodaba tan mal dentro que fue necesario dar orden de que tornase a salir, y tras de esto se siguió quedar tan descontenta y molestar a las religiosas, que cuando menos se pensó nuestra madre, las mandó salir un día a todas juntas dejándole en su casa cuanto les había dado, hasta la más mínima cosa, mostrando nuestra Santa Madre y sus hijas en cuanto más estimaban vivir con perfección, que cuántas riquezas y favores hay en la tierra, pues lo uno y otro menospreciaron dejando esta casa, que, por estar fundada con el favor de Ruy Gómez y con sus riquezas y dádivas que en esto llevaba ventaja a las demás, parecía a cualquiera aficionara, mas sobre todo, ponía la santa los ojos en que desembarazadas siguiesen sus hijas a Cristo. Lo que más en esto espantó fue que se hizo contra la voluntad de la misma princesa, que por los caminos puso guardas para no las dejar pasar, y todo lo atropellaron. Este monasterio de Segovia, fue el noveno o digamos el octavo, sacando de la cuenta el de Pastrana como si no hubiera sido, el noveno fue Beas, el décimo Sevilla, el oncenno el de Caravaca, adonde no pudo ir con su persona. Como a los demás había ido por ser lejos, envió, estando en la fundación de Sevilla, monjas y desde allí lo fundó con sus cartas y instrucciones.

Pasaron desde la fundación de éste hasta la de Villanueva de la Jara, que fue el doceno, y un mar⁷³⁸ tempestuoso de persecuciones, como la misma Madre lo había

⁷³⁷ “De” en el original (Ms. 3508: fol. 96v) y “del” en María de San José (1966: 302).

⁷³⁸ En María de San José (1966: 304), se dice “un mar”. En el Ms. 3508 (fol. 97v), “y un mar”. En María de San José, se indica (1966: 304, n. 71): “Un mar: ms. y un mar”. En el original (Ms. 3508: fol. 96v), tal como se refleja en el texto.

profetizado cuatro años antes, como yo lo vi escrito en un papel de su mano que enviaba al padre Eliseo, donde decía que había visto un gran mar de persecuciones, donde así como a⁷³⁹ los egipcios, viniendo persiguiendo a los hijos de Israel, se habían ahogado en el mar, y los del pueblo de Dios pasaron en salvo, así serían nuestros enemigos ahogados, y pasaría el ejército de la Virgen libre; y así fue, que, usando el demonio de las armas que suele, que son mentiras y testimonios, comenzó a divulgar abominaciones. Primeramente, de aquellas dos purísimas almas de la madre Ángela y el padre Eliseo, y juntamente⁷⁴⁰ de toda la congregación de religiosas y religiosos, y como nunca falta quien dé crédito a semejantes cosas, y aun por ventura antes que al bien, coméncose una persecución tal cual el demonio la había trazado, y nuestro gran Dios permitido para que se hiciese fuertes los fundamentos en este edificio. Y así fue, que pensando el demonio deshacernos y anegarnos, nos dio por este medio el Señor paso enjuto y firme, porque nuestro invictísimo y católico rey y señor don Felipe segundo, estando, como dice el sabio, su corazón en las manos de Dios, no fue engañado⁷⁴¹. Antes, tomando la protección de esta manadita de la soberana Virgen, impetró y alcanzó del sumo pontífice aquel tan favorable breve con que se hizo la separación de la provincia, que fue año de mil y quinientos y ochenta y uno, a seis de marzo, día del glorioso San Cirilo, de que la felicísima Ángela no poco se alegró, y decía con el santo viejo Simeón, que la llevase el Señor en paz⁷⁴², habiéndole muchos años antes su majestad divina prometido que no la llevaría de esta vida hasta que viese todas las cosas de su religión en gran prosperidad.

Como con esto nos quedaba, sólo restaba para todo contento que esta piadosa madre nos viviera algunos años. Mas no lo quiso el Señor; conmovido de sus piadosos ruegos que cada momento clamaba con el apóstol, deseando verse desatada⁷⁴³, o por nuestra indignidad, porque después de esto no vivió sino dos años, y aun no enteros. Antes de la separación que fue en el de ochenta y uno como hemos dicho, fundó el monasterio de Villanueva en principio del de ochenta. Después de la separación, fundó el monasterio de Palencia y Soria en el mismo año que se dividió la provincia y en el último año de su vida, el de Burgos, y desde allí fundó también el de Granada por sus monjas. Y viniendo

⁷³⁹ En María de San José (1966: 304), se dice “así como los egipcios”. Se indica en nota a pie: ““Como”: ms. a como” (María de San José, 1966: 304, n. 72). En el original (ms. 3508: fol. 98r), aparece tal como se indica en el texto.

⁷⁴⁰ En el original (Ms. 3508: Fol. 98r), la palabra está abreviada y se desarrolla en superíndice. En María de San José (1966: 304), se desarrolla tal como he indicado.

⁷⁴¹ Pr. 21, 1.

⁷⁴² Lc. 2, 29.

⁷⁴³ Flp. 1, 23.

de la fundación de Burgos, donde decía que había padecido muchos trabajos a semejanza del primero, pasando por Alba, enfermó y allí murió a los sesenta y siete años de su edad, víspera del glorioso seráfico padre San Franc[isc]o⁷⁴⁴, de quien era muy devota, año de ochenta y dos, el día que se hizo la di[s]minución⁷⁴⁵ de los diez días. Murió entre las nueve y las diez de la noche, miércoles, habiendo vivido en el hábito y observancia de la primitiva regla veinte años, y en ellos fundó diez y siete monasterios, contando el de Pastrana, los quince por sí misma y solos dos enviando a sus monjas, que fueron el de Caravaca y Granada.

Era esta santa de mediana estatura, antes grande que pequeña. Tuvo en su mocedad fama de muy hermosa y hasta⁷⁴⁶ su última edad mostraba serlo. Era su rostro no nada común, sino extraordinario, y de suerte que no se puede decir redondo ni aguileño. Los tercios de él, iguales, la frente, ancha, y igual y muy hermosa, las cejas de color rubio oscuro, con poca semejanza de negro, anchas y algo arqueadas. Los ojos negros, vivos y redondos, no muy grandes, mas muy bien puestos.

La nariz redonda, y en derecho de los lagrimales para arriba, disminuida hasta igualar con las cejas, formando un apacible entrecejo, la punta redonda y un poco inclinada para abajo, las ventanas arqueaditas y pequeñas, y toda ella no muy desviada del rostro.

Mal se puede con pluma pintar la perfección, que en todo tenía: la boca de muy buen tamaño; el labio de arriba, delgado y derecho; el de abajo, grueso y un poco caído, de muy linda gracia y color; y así la tenían⁷⁴⁷ en el rostro, que con ser ya de edad, y muchas enfermedades daba gran contento mirarla y oírla, porque era muy apacible y graciosa, en todas sus palabras y acciones. Era gruesa, más que flaca, y en todo bien proporcionada. Tenía muy lindas manos, aunque pequeñas. En el rostro, al lado izquierdo, tenía tres lunares levantados como verrugas⁷⁴⁸ pequeñas, en derecho, unos de otros, comenzando desde abajo de la boca, el que mayor era, y el otro entre la boca y nariz, el último en la nariz, más cerca de abajo que de arriba. Era en todo perfecta, como se ve por

⁷⁴⁴ En el original, sin desarrollar (Ms. 3508: fol. 99r). En María de San José (1966: 306), desarrollado, tal como he reflejado en el texto.

⁷⁴⁵ “Diminución” en el original (Ms. 3508: fol. 99r) y en María de San José (1966: 306).

⁷⁴⁶ Hay una “h” en superíndice (Ms. 3508: fol. 99r) y desarrollo de la abreviatura en (1966: 306), tal como he señalado.

⁷⁴⁷ En el original, “tenían” (ms. 3508: fol.99v). En María de San José (1966: 306), “tenía”. En nota a pie: ““Tenía”: ms. tenían” (María de San José, 1966: 306, n. 77).

⁷⁴⁸ En María de San José (1966: 307), “berrugas”. Suponemos que es un error de imprenta, porque en el original ya aparece con la “v”: “verrugas” (Ma. 3508: fol. 100r).

un retrato que al natural sacó fray Juan de la Miseria, un religioso nuestro, santo a lo que podemos entender, del cuál y de algunos otros que por él se han sacado, me parece hacer memoria, para que las hermanas que están por venir sepan los vestidos y tocados que su madre traía, y en todos nuestros conventos se traen. Y aunque las constituciones nuestras declaran cómo han de ser porque no se engañen, por la pintura mal sacada las advierto que en algunos retratos y estampas por contrahacer en las mangas del hábito unos pedazos desgarrados que tenía cuando la retrataron, han venido a hacer como mangas de punta, y en el velo, por hacer el hilo que tiene echado, parece que le han puesto con algunos pliegues y cosas que podrían juzgar era curiosidad.

Su vestido era, y es de todas las que ahora viven, una túnica de lana, una saya de sayal tejido de pelos de cabras negra y blanca y, por evitar la curiosidad y cuidado que lo blanco trae consigo, en ninguna cosas se usa, salvo en los mantos que de necesidad han de ser blancos; son de sayal o buriel también grosero, como lo es el hábito. Las tocas de lienzo grueso, y adviértase que, aunque la constitución dice que sean de sedeña y algunas han querido decir que se entiende por tocas de lino o beatillas, es de saber que nunca la santa las trajo ni en ninguno de sus monasterios se ha usado ni un solo día, mas quiso que se entendiese por sedeña, lienzo de estopa, no de la muy gruesa, y este intento tuvo cuando lo hizo poner en la constitución.

Los velos son de tocas de lino gruesos, alpargatas de cáñamo, y al fin el vestido y tocado era como de tal espíritu y pobreza. Consintió que la retratase este religioso que hemos dicho, vencida de las lágrimas de las hermanas de Sevilla, a quien mucho había resistido, pareciéndole ser inhumanidad dejarlas desconsoladas de quien, por causa de volverse a Castilla, se apartaba con mucho sentimiento y ternura. Y porque es una breve recopilación, dejarlo hemos aquí y iremos a nuestro propósito, donde pondremos otras muchas revelaciones y trabajos que pasó. Y en particular, deseo hacer memoria de sus virtudes todas juntas, ya que este discurso de su vida va derramado y mezclado con otras cosas, y volviendo al fundamento que tomamos de la fuerte y valerosa mujer que Salomón nos pinta.

Y aunque el alargarme en esta materia tan deleitable como es tratar de la vida de nuestra Santa Madre, que como néctar y ambrosía no solamente sustenta los sentidos, mas los eleva, y absorba⁷⁴⁹ para no oír la campana que nos avise nuestras obligaciones, nos

⁷⁴⁹ En María de San José (1966: 308), se ha decidido cambiar el original “absorta” por “absorbe”. Se indica a nota a pie: ““Absorbe”: ms. absorta” (María de San José, 1966: 308, n. 78). En el original (ms. 3508:

podiera ser justísima disculpa, es bien que no faltemos de ellas, dejando lo restante para otra ocasión.

Y levantándose, sin que Justa y Atanasia pudieren⁷⁵⁰ responder, se fueron, concertando de volver al puesto lo más presto que la costumbre permitiese.

OCTAVA⁷⁵¹ RECREACIÓN

Juntas volvieron al puesto el día siguiente, y sentándose en el mismo lugar, y prosiguiendo Gracia, la atajó **Justa** diciendo:

—No pienses, hermana, que, porque te levantaste y fuiste sin dejarnos hablar, te han de valer ahora tu diligencia y nuestro descuido para no satisfacernos en todas las cosas que el ánimo se recreare. Bien te acuerdas, cuando tratabas de la fundación de Sevilla, que apuntaste a decir los trabajos que en ella se pasaron y sin tratar de ellos pasaste adelante, lo que disimulé por no interrumpir, divertirte, y guardarlo para esta ocasión, pues tratar de trabajos padecidos por Cristo nuestro Señor es la verdadera recreación.

—Por la mano me ha ganado Justa — dijo **Atanasia** — y aun hurtado del pensamiento el deseo, mas⁷⁵² no por eso quedaré sin parte, que por la que me toca quiero que también digas los conventos de religiosos que nuestra madre fundó, y cuántas cosas de ellos supieres.

—Mi gusto es dárosle — respondió **Gracia** — y pues tengo de hacer tan grande y largo paréntesis, no quiero gastar el tiempo en otra cosa.

Fundóse esta casa del glorioso San José de la ciudad de Sevilla, año de mil y quinientos y setenta y cinco, día de la santísima trinidad, que este año se celebró a veinte y nueve de mayo. Y para entender bien el principio que tuvo esta fundación, es necesario tomarlo un poco más de atrás. Estando nuestra Santa Madre Teresa de Jesús en San José de Beas, que este mismo año se había fundado, día de santo Matías, vino a verla el padre fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios desde Sevilla, porque nunca se habían visto,

fol. 101r), tal como he reflejado en el texto.

⁷⁵⁰ Así en el original (ms. 3508: fol. 101r), y en María de San José (1966: 309) “pudieran”.

⁷⁵¹ Así en el original (ms. 3508: fol. 101r). En María de San José (1966: 309), “novena”. En nota a pie se dice: “Manuscrito: octava” (María de San José, 1966: 309, n.1).

⁷⁵² En el original, la palabra es difícilmente legible (Ms. 3508: Fol. 102v). He decidido optar por la opción de María de San José (1966: 309).

habiéndolo el uno y el otro deseado mucho. Aquí fue donde nuestra Santa Madre vio aquella visión de Cristo nuestro Señor que les tomaba a ambos las manos derechas, y le mandaba a la misma madre que, mientras viviese, le tuviese en su lugar y se conformase con él, que así convenía para su servicio y bien de esta religión, lo cual la santa cumplió tan perfectamente que se obligó por voto⁷⁵³, como después veremos.

Estando pues, aquí, para ir a la fundación de Caravaca, para adonde a mí llevaba con otras cinco monjas, con la venida del padre cesó esto, porque, como era visitador apostólico de los calzados y descalzos en el Andalucía, y aquella casa cae en aquel distrito, obligó nuestra madre a que, dejada aquella fundación con las monjas que tenía para ella, se fuese a fundar a Sevilla, prometiéndole él y el padre Mariano, que con él había venido, que lo deseaba y pedía mucho el arzobispo de Sevilla don Cristóbal de Rojas y Sandoval, y que fuera de su favor y ayuda hallaría muchas monjas muy ricas y mil ayudas y comodidades. Persuadida nuestra madre, o por mejor decir forzada por la obediencia, porque como hemos dicho aquel lugar caía en la provincia del Andalucía, lo cual fue para ella muy nueva cosa, porque a saber que era de Andalucía no viniera, porque entendía bien no gustaba de ello⁷⁵⁴ el reverendísimo padre General, que era fray Juan Bautista Rubeo de Rávena, por estar algo desabrido con sus religiosos andaluces, y así se halló perpleja. Pero, al fin, como la del padre era obediencia apostólica⁷⁵⁵, pues aunque temió, o por ventura sabía lo que de allí el demonio había de levantar, que fue el enojarse contra ella mucho, el general, que de tenerle grande amistad vino a desfavorecerla y contradecirla, que fue el trabajo que en estos tiempos más sintió: pensar que le tenía enojado, porque como verdadera hija le tenía amor y respeto.

Venido el día en que nos habíamos de partir, que fue miércoles a diez y ocho de mayo el año que hemos dicho, salimos con nuestra Santa Madre, bien alegres de ir en su compañía y por las nuevas que nos habían algunos siervos de Dios dado, de que habíamos de padecer en aquella fundación muchos trabajos y aun nuestra Santa Madre, dio a entender lo mismo a una hermana que le fue a decir pues lo había entendido en la oración respondió⁷⁵⁶: Son tantos, amada hija, que no han de faltar, que también yo lo he visto.

⁷⁵³ Hace referencia a la Relación 39, en Teresa de Jesús (1915: 67-69).

⁷⁵⁴ “De ello” no aparece en María de San José (1966: 311) y sí en el original, aunque difícilmente legible (Ms. 3508: fol. 102v). Hemos decidido respetar el original.

⁷⁵⁵ En María de San José (1966: 311), después de apostólica se inserta “obedeció”, palabra que no aparece en el original (Ms. 3508: 102v).

⁷⁵⁶ En el original (Ms. 3508: Fol. 103r) la oración comienza de forma difícilmente legible, pero he optado por la opción de María de San José (1966: 312).

Partimos con su reverencia⁷⁵⁷ seis monjas que fueron la hermana Ana de San Alberto, que después fue a ser priora en Caravaca, y era hija de la casa de Malagón. La hermana María del Espíritu Santo y la hermana Leonor de San Gabriel, también profesas de la misma casa; hermana Isabel de San Jerónimo, profesas en Medina del Campo, y de las que fundaron en Pastrana; la hermana Isabel de San Francisco, profesas en la casa de Toledo, todas muy buenas religiosas y como nuestra Santa Madre dice en el *Libro de las fundaciones*⁷⁵⁸ bien determinadas a padecer por Cristo y bien contentas de ir a donde esto se les ofreciese. Yo, pecadora y indigna de ir en esta compañía, iba no menos contenta, aunque no con el espíritu y perfección de las hermanas. Aquel primero día llegamos a la siesta en una hermosa floresta, de donde apenas podíamos sacar a nuestra Santa Madre, porque con la diversidad de flores y canto de mil pajaritos toda se deshacía en alabanzas⁷⁵⁹ de Dios, fuimos a tener la noche en una ermita de San Andrés que está debajo de la villa de Santisteban⁷⁶⁰, donde a ratos rezando y a ratos descansando sobre las frías y duras losas de la Iglesia, pasamos la noche bien alegres, aunque con poco regalo, porque veníamos bien desproveídas y desembarazadas, o por mejor decir despojadas, aún de lo muy necesario, porque nuestras hermanas las de Beas, como recién fundada aquella casa, no tenían que nos dar, y de lo que pudieran, aun nos quitaban con la fama de las muchas grandezas y riquezas que el padre Mariano nos había pintado que hallaríamos, y con esta esperanza aún, nosotras les ayudábamos. Y así, con la seguridad que teníamos, las unas fueron escasas y las otras, fuimos pródigas, aunque no teníamos mucho de qué lo ser, que para la costa del camino nos prestaron las hermanas de Malagón todo el dinero que en él gastamos, que por ser aquella casa la primera que nos hizo bien lo es ponerlo aquí, y por ser mi madre y de las que allí venían de aquella santa casa, que a tantas ha ayudado.

Y volviendo a nuestro camino, que fue bien trabajoso por ser en principio de verano y en Andalucía [...] ⁷⁶¹ las ⁷⁶² calores son tan recios y con pocas provisiones para tanta gente, porque como he dicho veníamos seis monjas, y nuestra madre siete, y el padre

⁷⁵⁷En el original (Ms. 3508: Fol. 103r) la oración comienza de forma difícilmente legible, pero he optado por la opción de María de San José (1966: 312).

⁷⁵⁸En el *Libro de las Fundaciones* de Teresa de Jesús (1982a): “Unas veces con pensar en el infierno, otras pareciendo que se hacía algo y padecía por Dios, iban aquellas hermanas con gran contento y alegría” (24, 6).

⁷⁵⁹He decidido seguir con la opción de María de San José (1966:312), aunque es imposible saber si se refiere a singular o a plural, debido al estado de corrupción del manuscrito (fol. 103v).

⁷⁶⁰Pensamos que, probablemente, se refiere a la Villa de San Esteban del Valle (Ávila). Fol. 103v.

⁷⁶¹Trozo de texto completamente corrompido (Ms. 3508: Fol. 104r). En María de San José (1966: 313), se sustituye por “donde”, solución plausible, pero de la que no hay ningún indicio.

⁷⁶²“Las” en el ms. original (Ms. 3508: Fol. 104r), pero se opta por “los” en María de San José (1966: 313).

Julián de Ávila, que le podemos llamar compañero de nuestra Santa Madre, por las muchas fundaciones a que le acompañó, Antonio Gaitán, un caballero de Alba, el padre fray Gregorio Nacienceno, que le acababa de dar el hábito nuestro padre Gracián en Beas, a petición de nuestra madre donde su reverencia y todas ayudamos a las bendiciones de él. Era este padre sacerdote muy conocido y devoto nuestro en Malagón, donde muchas veces nos confesaba y decía misa, y vino acompañando a nuestra madre y a las que de allí fuimos hasta Beas, bien fuera de la determinación que después tomó, que fue no volver a su tierra, y así pudo tanto su fervor que, como he dicho, allí en nuestra casa se le dio en Beas el hábito. Nuestra madre le quería mucho y decía era su hijo, y así salió como hijo de tal madre. Este padre nos acompañó y después nos ayudó a muchos trabajos. Iban también mozos y carreteros, y como caminábamos por tiempo de vigiliass y cuatro [...] ⁷⁶³, no se hallaba qué comer no porque nosotras comíamos ⁷⁶⁴ carne aunque fuera día de ella, ni jamás a nuestra madre se la pudimos hacer comer, aun ⁷⁶⁵ enferma, y hubo muchos días que no comíamos otra cosa sino habas, pan y cerezas o cosas así, y para cuando para nuestra madre hallábamos un huevo, era gran cosa.

Todo se pasaba riendo y componiendo romances y coplas de todos los sucesos que nos acontecían, de que nuestra santa gustaba extrañamente, y nos daba mil gracias porque con tanto gusto y contento pasábamos tantos trabajos, porque fueron más de los que aquí diré por no ser prolija. Sólo diré algunos que más congoja nos dieron, como fue pasar a Guadalquivir ⁷⁶⁶ donde nos vimos en grande aprieto, porque, después de haber pasado de la otra parte del río toda la gente, queriendo pasar los carros, o porque fuese necesario por respeto de ellos mudar la barca, o porque no se supo dar maña el barquero con la grande fuerza del agua, arrebató la barca y la llevó con un carro o dos río abajo, de suerte que parecía que quedábamos sin remedio. Y ya casi de noche, estábamos con harta pena, porque por una parte la falta que nos hacían los carros, porque sin ellos no podíamos caminar; por otra, estábamos legua y media de despoblado; por otra, ya se puede pensar cómo tomarían este suceso carreteros y barqueros, que comenzaron a discantar a su costumbre sin que bastase nadie a los aplacar. De que esto vio nuestra Madre comenzó a

⁷⁶³Trozo de texto completamente corrompido (Ms. 3508: Fol. 104v). En María de San José (1966: 314) se sustituye por “témperas”, opción plausible, aunque de lo que no hay ningún indicio.

⁷⁶⁴ Posiblemente sea ésta la lectura más probable, aunque está roto el manuscrito (ms. 3508: Fol. 104v). En María de San José (1966: 314), se opta por “comiéramos”.

⁷⁶⁵ La palabra es prácticamente ilegible (Ms. 3508: Fol. 104v), aunque hay bastantes indicios de que sea correcta la opción tomada por María de San José (1966: 314), que es por la que optamos en el texto.

⁷⁶⁶ En el original (Ms. 3508: Fol. 104v). En María de San José, sin embargo, “el Guadalquivir” (1966: 314), con nota a pie: ““El Guadalquivir”: ms. a Guadalquivir.

ordenar su convento y tomar la posesión de él, y fue debajo de una peña, en la ribera del río, y entendiendo que aquella noche quedáramos allí, comenzamos a sacar nuestra recámara, y aparejos que eran una imagen, y agua bendita y libros. Cantamos completas, y en esto gastamos el tiempo que los otros pobres trabajaban, deteniendo la barca con una maroma, aunque también fue necesaria nuestra ayuda, y comenzamos a tirar de ella que por poco⁷⁶⁷ nos llevaba a todas. Al fin, como nuestra Santa Madre estaba allí, que tan poderosa era su oración, quiso el Señor que fue a dar la barca adonde se detuvo y hubo lugar de tomarla a traer, y así bien de noche acabamos de salir de este aprieto y dar en otro, que fue perder el camino, y sin saber por dónde tomar. Un caballero que desde muy lejos había visto nuestros trabajos de aquella tarde nos envió un hombre que a todo ayudó, aunque primero estuvo diciendo mil abominaciones de frailes y mojas sin se mover a poner por obra a lo que le habían enviado. No sé si de vernos rezar se movió, de suerte que con mucha piedad nos socorrió, y ya que se iba, habiendo tornado a perder el camino, ya enseñarlo, andando así media legua con nosotros, y pidiéndonos perdón de lo que había dicho.

Llegado a una venta antes de Córdoba, primero día de Pascua de Espíritu Santo, le dio a nuestra madre tan terrible calentura que comenzó a desvariar, y el refrigerio y reparo que, para tan terrible fiebre y recio sol, que le hacía grande, teníamos. Era un aposentillo que creo habían estado en él puercos; tan bajo el techo, que apenas podíamos andar derechas y que por mil partes entraba el sol, que con mantos y velos reparábamos la cama. Era cuál nuestra madre la significa en el *Libro de las fundaciones*⁷⁶⁸, y sólo esto echaba de ver, y no la multitud de telarañas y sabandijas que había. Y esto que estuvo en nuestra mano remediar se hizo. Mas, qué fue lo que se pasó por el espacio que allí estuvimos, con los gritos y juramentos de la gente que había en la venta y el tormento de los bailes y panderos, sin bastar ruegos ni dádivas para los hacer quitar de sobre la cabeza de nuestra Santa Madre que, con la furia de la calentura, estaba como he dicho casi sin sentido. Al fin tuvimos por bien de sacarla de allí y partimos con la furia de la siesta. Llegamos aquella noche a unas ventas antes de entrar en Córdoba, creo que son cerca de

⁷⁶⁷ Es de dificultosa lectura (Ms. 3508: Fol. 105r), pero pensamos que puede ser correcta la lectura de María de San José (1966: 315).

⁷⁶⁸ Teresa de Jesús (1982a), en el *Libro de las Fundaciones*, así lo relata: “No os dejaré de decir la mala posada que hubo para esta necesidad. Fue darnos una camarilla a teja vana; ella no tenía ventana, y si se abría la puerta, toda se henchía de sol –habéis de mirar, que no es como el de Castilla por allá. Sino muy más importuno—. Hiciénrome echar en una cama, que yo tuviera por mejor echarme en el suelo, porque era de unas partes tan alta y de otras tan baja, que no sabía como poder estar, porque parecía de piedras agudas” (24, 8).

la puente de Alcolea. Quedámonos en el campo sin entrar en ellas, que lo más ordinario era quedarnos en los campos, cercadas de la gente que nos acompañaba, por huir de la barahúnda de las ventas y mesones, y así lo menos que podíamos salíamos de los carros.

Esta noche pasó harto trabajo nuestra Santa Madre, y nosotras viéndola padecer, aunque quiso el Señor que mejorase, atribuyéndolo ella a las oraciones y ruegos de las hermanas. Otro día pasamos por Córdoba, esperando licencia para pasar los carros por la puente, que se dio con mil dificultades y otras tantas que aquí sucedieron de pesadumbres y estorbos que nuestra madre cuenta por menudo⁷⁶⁹. Llegamos a Écija, tercero día de Pascua de Espíritu Santo. Encamináronnos a una ermita de la gloriosa Santa Ana que estaba fuera del lugar donde oímos misa, confesamos y comulgamos, y porque había allí buena disposición para estar recogidas, se quiso nuestra madre quedar y que nos cerrasen la puerta de la ermita. Mandó que se fuese la gente a la posada y que se buscase algo que comiésemos. Estuvimos así hasta las dos sin que nadie volviese, y cuando vinieron a esta hora, trajéronnos lechugas, rábanos y pan con que comimos con mucho contento. Certificaba nuestra madre que en ningún camino ni fundación le sucedió lo que en éste de pasarse tantos días sin hallar con qué proveer a sus monjas. No sé si iba en la poca maña de los que lo habían de proveer o que quería el Señor que comenzasen los trabajos que en esta fundación se habían de pasar.

Este día, con achaque de que estaba mala, nuestra madre no quiso que la acompañásemos como otros. Antes, se estuvo todo el día sola, metida en una sacristía pequeña que allí había, sin consentir que la hablásemos, donde se empleó bien buscando nuevos servicios que hacer al Espíritu Santo, en cuyas fiestas mostraba bien el encendido amor que a este divino espíritu tenía, como se ve bien por un papel que yo tengo de su letra escrito, donde también está aquella hermandad y junta que el Señor hizo de ella y nuestro padre Gracián, y aquella visión que dije había tenido en Beas. Y porque lo uno y lo otro lo tengo ya escrito en otra parte, no lo digo, más de que en esta ermita donde este día estuvimos, hizo voto de obedecer todos los días de su vida al dicho padre Gracián en

⁷⁶⁹ Teresa de Jesús (1982a), en el *Libro de las Fundaciones*: “Dímonos mucha prisa por llegar de mañana a Córdoba para oír misa sin que nos viese nadie. Guiábanos a una iglesia que está pasada la puente, por más soledad. Ya que íbamos a pasar, no había licencia para pasar por allí carros, que la ha de dar el Corregidor. De aquí a que se trajo pasaron más de dos horas, por no estar levantados, y mucha gente que se llegaba a procurar saber quién iba allí. De esto no se nos daba mucho, porque no podían, que iban muy cubiertos. Cuando ya vino la licencia, no cabían los carros por la puerta del puente; fue menester aserrarlos, o no sé qué, en que se pasó otro rato. En fin, cuando llegamos a la iglesia, que había de decir misa el padre Julián de Ávila, estaba llena de gente, porque era la vocación del Espíritu Santo —lo que no habíamos sabido—, y había gran fiesta y sermón” (24, 12).

todo aquello que no fuese contra la obediencia de sus superiores. El cual voto por otra cédula de su propia letra, lo declara en esta forma:

Una persona día de Pascua de Espíritu Santo, estando en Écija, acordándose de una merced grande que había recibido de nuestro Señor, una víspera de esta fiesta, deseando hacer una cosa muy particular por su servicio, le pareció sería bueno prometer de no encubrir ninguna cosa de falta o pecado que hiciese en toda su vida desde aquel punto, teniéndole en lugar de Dios, porque esta obligación no se tiene a los prelados. Aunque ya esta persona tenía hecho voto de obediencia, parecía que era esto más, y también hacer todo lo que le dijese, como no fuese contra la obediencia que tenía prometida, en cosas graves.

Se entiende que, aunque se le hizo áspero al principio, lo prometió. La primera cosa que la hizo determinar fue entender hacía algún servicio al Espíritu Santo; la segunda, tener por tan gran siervo de Dios y letrado a la persona que escogió que daría luz a su alma y la ayudaría a más servir a nuestro Señor. De esto, no supo nada la misma persona, hasta después de algunos días que estaba hecha la promesa. Es la persona el padre fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios⁷⁷⁰.

Todo esto está escrito de letra de nuestra madre en una cédula que tengo en mi poder, y otra también de su letra, donde declara más en particular cómo hizo este voto que, como he dicho, tengo en otra parte puesto⁷⁷¹. Salidas de aquí, proseguimos nuestro camino hasta llegar a Sevilla, que no menos⁷⁷² trabajos que en lo pasado nos sucedieron. Y acabaré con el postrero día, que fue llegar a una venta a mediodía miércoles de las cuatro témporas⁷⁷³ de la santísima trinidad, donde sólo hallamos para comer unas sardinas muy saladas sin haber remedio de nos querer dar agua para beber. Fue tanto el aprieto en que nos vimos de la sed que causaron las sardinas, que viendo esto y que no había agua dejamos de comer. Hacía excesivo calor y nuestra madre, se estaba en el carro el cuál estaba en un muladar, donde el sol era tan recio que parecía abrasarnos; pedimos licencia las que con ella veníamos y las que en otro para salir de ellos y cercarnos junto a la puerta

⁷⁷⁰ Cita la Relación 40, en Teresa de Jesús (1915: 69-70).

⁷⁷¹ Veáanse la Relación 39, 40 y 41, en Teresa de Jesús (1915: 67-71).

⁷⁷² En el margen, "vila" (Ms. 3508: Fol. 107v). No hay ninguna referencia en María de San José (1966: 319).

⁷⁷³ Témporas: "Este ayuno de las témporas instituyó el papa Calisto de tres en tres meses, las de enero, febrero y marzo, que caen en la Cuaresma; en abril, mayo y junio, las de la Trinidad; en julio, agosto y septiembre, las de la Cruz; en octubre, noviembre y diciembre las que llamamos de Santa Lucí. Esto se hace por reconocimiento de que en estos cuatro tiempos recibimos los beneficios y frutos de la tierra por merced de Dios" (Covarrubias Orozco, 1979: 957).

del suyo, por la ver y estar juntas, y también pensando que sintiéramos menos la calor. Al fin, hecho algún reparo con unas mantas de jerga para el sol, y por estar más recogidas de infinidad de gente infernal que en aquella venta y cerca de ella había, la cual nos dio mucho más tormento que todos los que he dicho; porque si no lo viéramos, no pudiéramos creer que tan abominables gentes había entre cristianos. No podían oír nuestros oídos los juramentos, y reniegos, y abominaciones que decía aquella gente perdida, la cual, habiendo acabado de comer, quedó más furiosa; no sé si lo causó la falta del agua. Al fin, echaron mano a las espadas y comenzaron tal guerra, que todo parecía venido sobre nosotras, y metiéndonos las cabezas en el carro de nuestra madre para ampararnos con ella, la que, aunque al principio, cuando aquellos juraban y blasfemaban, estaba con mucha pena, a este tiempo la hallamos con mucha risa, con que nos consolamos porque ya nos parecía llegaba nuestro fin. Ella entendió era el alboroto causado de los demonios por nos turbar, y así luego cesó sin haberse herido ninguno, y había más de cuarenta espadas, y también oíamos disparar arcabuces, y todo en mano de gente furiosa y sin juicio, movidos con furia infernal. ¡Oh, cuánta rabia mostraban los demonios contra esta santa y valerosa mujer, y cuán claro lo veíamos muchas veces! Y en esta fundación lo ha mostrado, como se verá. No sé, carísimas hermanas, lo que barruntan los enemigos. Plega a Dios sean nuestras virtudes y de las que han de venir con que se haga guerra al infierno.

Entramos en Sevilla otro día, jueves, a veintiséis de mayo, habiendo gastado en el camino nueve días. Teníamos el padre Mariano alquilada una casa bien pequeña y húmeda en la calle de las Armas, donde nos recibieron dos señoras amigas suyas, las cuáles aquel día nos acompañaron allí y se fueron, y en gran tiempo nunca más la vimos, ni ellas ni nadie nos enviaron un jarro de agua. Sólo el padre Mariano nos proveía de lo que podía, y harto hacía en darnos pan y buscar dineros para acomodar la casa, porque el día que allí entramos fue con sola una blanca⁷⁷⁴, y el buen padre no hallaba tanta ayuda para aquella obra como le habían prometido sus esperanzas. Y fue permisión del Señor, porque quiso que se fundase esta casa con suma pobreza, para quitarnos las humanas que en esta ciudad, más que en otra⁷⁷⁵, se podía tener por su riqueza y grandes limosnas que en ella se hacen, como después hemos experimentado. Yo doy a la divina majestad infinitas gracias porque tales principios dio a esta fundación que me hacen ciertos y prósperos los fines.

Contemos por menudo los ajuares que aquí hallamos. Lo primero fue media

⁷⁷⁴ Así aparece en el original (Ms. 3508: fol. 109r). En María de San José (1966: 321), “con una sola blanca”.

⁷⁷⁵ En el original, en singular (Ms. 3508: fol. 109r). En María de San José (1966: 321), “otras”.

docena de cañizos viejos que el padre Mariano había hecho traer de su casa de los remedios. Estaban puestos en el suelo por armas. Había dos o tres colchoncillos muy sucios, como de frailes descalzos, acompañados de mucha gente de los que a ellos los acompaña. Estos eran para nuestra madre, y algunas flacas. No había sábana, manta, ni almohada, más que dos que nosotras traíamos. Hallamos una estera de palma y una mesa pequeña, una sartén, un candil o dos, un almirez, y un caldero o acetre⁷⁷⁶ para sacar agua. Y pareciéndonos que esto, con algunos jarros y platos y cosas así que hallamos, por lo menos ya era principio de casa, comenzaron los vecinos, a quien se había pedido prestado para aquel día, a enviar uno por la sartén, otro por el candil, otro por el caldero y mesa, de suerte que ninguna cosa nos quedó, ni sartén ni almirez, ni aun la sogá del pozo. Y no es, hermanas, encarecimiento, sino que fue así, como algunas de las que allí estabais lo visteis. Era todo acrecentar el contento y quitar la tristeza que otras necesidades nos podían causar, ver aquel entremés tan gracioso. Y para que se vea bien como era todo ordenación⁷⁷⁷ del Señor, como he dicho, contaré la traza que el Señor permitió para que no hubiese quien nos socorriese, y de camino haré memoria de la carísima nuestra doña Leonor de Valera mujer de Enrique Freile, portugueses, padres de nuestras hermanas Blanca de Jesús y María de San José.

Esta señora fue la primera bienhechora de esta casa después de las hermanas de Malagón, porque también cuento esto para decir los bienhechores. Esta señora lo fue por extremo y muy aficionada, y mientras pudo nos socorrió. Estaba en este tiempo en su prosperidad, la que le faltó con las quiebras de los bancos que en este año sucedieron. Y como supo que venía nuestra Santa Madre, como se le iban los ojos tras los santos y daba las entrañas a los necesitados, tomó muy a su cargo las nuestras, y queriéndonos ayudar con el secreto que ella hacía sus cosas, sin que⁷⁷⁸ nosotras lo supiésemos, llamó a una beata sierva de Dios, que hay en aquella ciudad, y se ocupa en diversas obras de caridad, especial en remediar mujeres perdidas, en que la buena de doña Leonor no poco le había ayudado con muchos dineros. A esta pidió que, en secreto, y sin decir que ella lo daba, nos fuese proveyendo de lo que viese teníamos necesidad, porque también el padre Mariano le había pedido acudiese a nuestra casa, confiando que esta sola bastara a nos ayudar. Lo que ella hizo fue que, cuánto doña Leonor le daba para nosotras, que fue

⁷⁷⁶Acetre: "El hisopo con que se echa el agua bendita, por la semejança que tiene con el cetro; aunque se toma comúnmente por el caldero del agua bendita" (Covarrubias Orozco, 1979: 38).

⁷⁷⁷ En el original (Ms. 3508: Fol. 109v), aparece muy confuso. He optado por la lectura de María de San José (1966: 322), que es la más plausible.

⁷⁷⁸ Así en el original (Ms. 3508: 110r). En María de San José (1966: 322), "querer".

mucho, y tanto que para solo el día que habíamos de llegar había dado para que nos tuviese sábanas, túnicas de lienzo, adivinando la extrema necesidad con que veníamos de tan largo camino, y tantos calores con otras mil cosas de manteles, porcelanas, búcaros y dineros para nos dejar proveídas de⁷⁷⁹ aceite y pescado, todo lo cual la buena mujer, por ventura persuadida con piadoso ánimo, que era mayor la necesidad y peligro en que las almas estaban, acudía con todo esto a otras obras, y así padecíamos nosotras, ignorando la obligación que a esta señora teníamos. Y cuándo a casa venía a visitar a nuestra Santa Madre solo la acariciaba y mostraba gracia por su caridad, sin entender le teníamos obligación.

Y volviendo a nuestra fundación, cuando nuestra madre entendió que estaba llana la licencia, salió el arzobispo con que no había pretendido que viniésemos a fundar, sino que nuestra madre con sus monjas reformase los monasterios a él sujetos, fue mucho lo que la Santa Madre lo sintió, y estuvo casi determinada de volverse. Al fin, el padre Mariano le aplacó y alcanzó que nos diese licencia para decir misa el domingo siguiente de la santísima trinidad. En aquellos tres días se había dispuesto y concedióla con condición que no tañésemos campana ni se hiciese forma de monasterio. Estaba nuestra madre afligida, y el buen padre Mariano lo estaba mucho, y nuestro padre Gracián⁷⁸⁰ estaba en Madrid, que desde Beas se había partido para allá llamado del nuncio. Al fin, el padre Mariano fue aplacando al arzobispo, y hizo que nos diese licencia, y a cabo de veinte días, poco más o menos la dio, y se acabó el convento, aunque por no parecer la iglesia tan decente, no se puso el santísimo sacramento, y estuvimos aquel año sin él. No fue poco desconsuelo para las que este año estuvimos; fueron muchos y, a no haber tenido la compañía de nuestra madre, no sé cómo se pudiera pasar tanta pobreza y soledad y persecuciones. La pobreza fue tanta como he dicho. Los caminos tan largos, todo aquel verano sobre los cañizos sin tener con qué nos cubrir, aunque el calor era tan grande que de esto nos excusaba, y la casa bien aparejada para con él nos afligir; la comida era muchos días solas manzanas y pan, a veces guisadas y a veces en ensalada, y día hubo que no hubo pan, sino uno solo y con gran gusto repartido entre todas, el cuál no nos bastó, aunque era bien pequeño. Como no conocían en esta ciudad a nuestra Madre como en las de Castilla, donde había fundado, no hallábamos quien nos prestase nada, aunque

⁷⁷⁹ En María de San José (1966: 323), ese “de” no aparece, que sí se muestra en el original (Ms. 3508: fol. 110v).

⁷⁸⁰ Está tachado encima de Mariano (Ms. 3508: Fol. 111r). La opción más lógica es la que, desde luego, por la que también se opta en María de San José, poner sólo el nombre de Gracián (1966: 318).

el padre Mariano trabajaba harto, todo era menester para hacer torno, y redes, y lo demás que para tener clausura era necesario, y para esto envía un mercader de Medina del Campo conocido de nuestra madre dineros con que los pagara después.

Tenían ya los padres concertado de tomarse el hábito una doncella, hija de honrados padres, y por haberle dado los nuestros la palabra, la recibió nuestra madre, y fue día de la santísima trinidad, en el cual se había dicho la primera misa, y aunque fue con la poca confianza de que nos darían licencia para fundar, como hemos dicho, nuestra madre la debía de tener tan grande que recibió la primera monja, y llamando a capítulo me mandó tuviese cuidado de las hermanas por el poder que de los preladados tenía, para poner preladados en las nuevas fundaciones. Como a ella le pareciese bien hacer elecciones, no fue pequeño desconsuelo para mí esta obediencia, aunque ya la tenía tragada, porque desde Beas lo había nuestra madre dado a entender, y me traía para eso, que porque las hermanas comenzasen a tomarnos amor y respeto, desde que nos partíamos para las fundaciones, como a ella le pareciese bien hacer elecciones, no fue pequeño desconsuelo para mí esta obediencia, aunque ya la tenía tragada, porque desde Beas lo había nuestra madre dado a entender, y me traía para eso que, porque las hermanas comenzasen a tomarnos amor y respeto, desde que nos partíamos para las fundaciones⁷⁸¹, decía la que pensaba poner, aunque con obediencia y de propósito no las ponía hasta estar todo fundado.

Y porque se vea mejor como nuestra santa tuvo espíritu profético en los trabajos que aquí se han pasado, y también para que se vea mi soberbia y poca mortificación, diré un examen que nuestra madre me hizo antes que saliésemos de Beas. Y fue que, como me tenía señalada para la fundación de Caravaca y se había primero de hacer la de Sevilla, y estuviese con cuidado de priora para ella, quiso saber de mí, si gustaría de ir allá, porque con gran cuidado miraba no fuese a fundación monja descontenta y contra su voluntad, pareciéndole, como es verdad, que nunca éstas hacen provecho. Y pensando que, por haberme escrito las fundadoras de Caravaca y haberme dado la obediencia con grandes caricias, y tener ya renta y casa, estaría algo asida, preguntome si gustaría ir a Sevilla. Dije: "¿vuestra reverencia tiene determinado de hacerme priora, a cualquiera de esas dos partes que me llevare?". Respondió: "Sí, mi hija, a falta de hombres buenos, pues así ha

⁷⁸¹ En María de San José (1966), aparece entero suprimido este párrafo: desde "como a ella" hasta "desde que nos partíamos para las fundaciones" (325), que sí aparece en el original (Ms. 3508: fol. 112r). En María de San José (1979: 204), se ha subsanado este error.

de ser". Dije: "Más quiero serlo en Sevilla que en Caravaca". Respondió la santa con gran risa: "Pues ella lo escoge, tome lo que le viniere", dando a entender que muchos más trabajos habría allí, y agradeciéndome la gana que mostraba de ir más a Sevilla que a Caravaca. En este mismo día que he dicho de la santísima Trinidad, me había hecho el Señor tan soberana merced de admitirme por su esclava porque en el profesé y tomé velo.

Venían muchas a querer ser monjas con diversos intentos y diversas condiciones, ninguna buena para nosotras. Habíamos recibido la hermana Beatriz de la Madre de Dios, que fue la que he dicho para el coro, otras dos hermanas para fuera de él, Margarita de la Concepción y Ana de San Alberto en mes y medio, y poco después recibimos una gran beata que estaba ya canonizada por toda la ciudad, y por importunidad de mucha gente principal y espiritual se recibió. Era la pobre muy más santa, en su opinión que en la del pueblo, y como en entrando le faltaron las alabanzas y comenzó el toque de la religión a hacer su oficio de descubrir los quilates que había en lo que ella tanto parecía relucir, hallóse sin nada y comenzó a descontentar, y nosotras mucho más de ella, porque jamás hubo remedio de hacerla acomodar a cosa de religión. Y por ser ya mujer de cuarenta años de grande autoridad, y sabía dar a cada cosa su salida, unas veces se excusaba con que era enferma, y así ni quería comer de nuestras comidas, sacando que cada cosa era enferma y hinchaba que pudiera leer a Galeno; otras, decía que la costumbre y gran calor de la tierra. La excusaba nuestra madre, pareciéndole que el tiempo le iría enmendando, y por no la apretar, mandaba la sobrellevásemos y daba licencia que, a veces, se confesase y hablase con los clérigos sus conocidos. Al fin ella, sin lo saber nuestra madre y ninguna de la casa, concertó su ida y estando seguras, vinieron por ella, habiendo persuadido mucho a la otra novicia que se saliese tras de ella. Comenzando algunos de los que la conocían a reprenderla y no la tener por tan santa como antes, por haberse salido, acordó remediarlo, acusándonos a la Inquisición diciendo [que]⁷⁸² teníamos cosas de alumbrados. Entre las cosas que presentó por malas, era que, como éramos pobres y no teníamos tantos velos, o otras veces por se descuidar las hermanas y no los traer para cubrirse, para ir a comulgar, tomábanlos unas a otras. Dijo que era por ceremonia. Teníamos la ventanita de la comunión en un patio que estaba lleno de sol, y por librarnos de él y estar más recogidas, en acabando de comulgar cada cual se arrimaba a su rincón o pared, vuelto el rostro a ella. Decía que era por ceremonia⁷⁸³, y otras muchas cosas a este tono, con mil

⁷⁸² No aparece esta palabra ni el original (Ms. 3508: fol. 113v) ni en María de San José (1966:327), pero he decidido añadirla para que se entienda mejor.

⁷⁸³ En el original (Ms. 3508: fol. 113v), al margen, "beata".

mentiras y testimonios que a nuestra Santa Madre levantó. Vinieron los inquisidores a casa y averiguaron la verdad. No hubo más. Empero, como éramos extranjeras y no conocidas, y esta mujer decía a cuántos la iban a ver tantos males, y por su parte los padres del Carmen por causa de la visita que, a este tiempo, la comenzó nuestro padre Gracián, decían otros tantos, y como vieron venir la Inquisición un día y otro, fue grande el daño que se nos siguió.

Es necesario, para dar entera luz de lo que hemos de tratar, y para que se entiendan bien los trabajos que nuestra madre aquí pasó, que comencemos a contar el fundamento que hubo y causas para que el generalísimo se volviese, como hemos apuntado contra nuestra madre y la reforma que ella había comenzado, fundando estas casas. En el tiempo que nuestro padre general estuvo en España, que fue el año de mil y quinientos y sesenta y siete, dio a nuestra madre licencia para que se fundasen dos monasterios de frailes, y fundando ella el primero, con todos los trabajos y dificultades que cuenta en el *Libro de las fundaciones*⁷⁸⁴, yendo a fundar el de monjas de Valladolid, en el año de sesenta y ocho y en el de sesenta y nueve, fundaron el de Pastrana, ayudando la misma madre como en el libro se verá. En estos dos monasterios se ocuparon las dos licencias que el general había dado a nuestra madre, y para el colegio de Alcalá, que fue el tercero, la alcanzó del mismo padre General, Ruy Gómez.

Estos solos tres monasterios, que con licencia del general se habían fundado, tenían en alguna manera los padres mitigados por bien fundados, aunque no gustaban de ver lo que los descalzos comenzaban a crecer con crédito y número. Y ofreciéndose que Gracián y el padre Mariano, con licencia del visitador que era el padre Pedro Fernández de la Orden de Santo Domingo, por nuestro santo padre Pío Quinto visitaba la orden del Carmen, fueron a Andalucía por huir de la guerra, que les pareció se había de levantar con la entrada de la de Ruy Gómez en nuestro monasterio. El visitador dominico que en Andalucía visitaba los acogió muy bien, que era el padre fray Francisco de Vargas. Dio licencia para que en Sevilla fundasen monasterio de descalzos, y en el año de setenta y cuatro hizo a nuestro padre Gracián vicario de toda la Andalucía, de los mismos padres calzados.

En este tiempo, le envió a llamar a Madrid el nuncio Ormaneto, y de camino fue por Beas y allí se conocieron nuestra madre y él. De este llamamiento del nuncio redundó

⁷⁸⁴ Teresa de Jesús (1982a): Cap. 14.

hacerle Visitador de todos los descalzos y calzados del Andalucía. Había ya más monasterios de descalzos que los tres que he dicho, porque, con licencia de los visitadores apostólicos, se habían fundado así en Castilla como en Andalucía.

Nuestra madre tenía patentes amplísimas del General para fundar donde quisiese y también se las dieron los visitadores. Comenzó nuestro Padre General a desgraciarse con nuestra madre porque había ido a fundar a Andalucía. Por estar desgraciado con los padres andaluces, por no sé qué que con ellos tuvo cuando estuvo en España. No gustaba que se fuese allá a fundar, y más por mandado del padre Gracián, que fue el que la hizo, ir a Sevilla, con quien por causa de la visita que comenzaba estaba enojado, y con todos lo descalzos. A este disgusto ayudaban los padres Calzados, porque decían que nuestra madre había comenzado este cisma y destrucción, que por tal la tenían, y cargaban la culpa [al]⁷⁸⁵ General, porque le dio licencia para los dos monasterios, y que de allí se habían ella y los demás levantado contra él, y apostatado de su obediencia, que así decía que era, porque se fundaban monasterios con la licencia del nuncio y visitadores apostólicos.

De suerte, fue que tomó grande enojo con nuestra madre y no bastaron cartas que nuestra madre le escribió, ni medios que tomó para desenojarle. La Santa Madre sintió este trabajo mucho. Al fin, llegó esto a que, haciéndose en aquel tiempo capítulo general, declararon en él a todos los descalzos por apóstatas y descomulgados, y mandaron que todas las casas que se habían fundado sin licencia del general que eran las de Sevilla, Granada, la de Almodóvar y la Peñuela, se deshiciesen y quedasen solas las tres que con licencia del general se habían fundado. Mandóse en este capítulo que se le quitasen a nuestra madre las patentes y comisiones que tenía para fundar y estuviese reclusa, sin salir de un monasterio, y que los descalzos y descalzas se calzasen y cantasen por punto, y otras cosas así.

Se había detenido el padre Gracián en la corte, cuando por mandado⁷⁸⁶ del nuncio fue a ella seis meses. Y sobre si aceptaría la comisión que se le daba, había gran grita, porque los calzados hacían gran contradicción y presentaban un contra-breve⁷⁸⁷ que

⁷⁸⁵ En el original (Ms. 3508: 115r), no aparece esta palabra, pero pensamos que es necesaria para comprender su sentido, tal como aparece en María de San José (1966: 330).

⁷⁸⁶ En el original (Ms. 3508: 115v), “mandado”. En María de San José (1966: 330), “mandato”.

⁷⁸⁷ Contrabreve (Ms. 3508: fol. 115v). Se prefiere adoptar la grafía de María de San José (1966: 330), a pesar de que no es una palabra que aparezca en la Real Academia. En Real Academia Española (1963a), “Breve”: “El buleto Apostólico concedido por el Sumo Pontífice, o por su Legado a látere. Llamose breve, porque se escribe y despacha sin las formalidades jurídicas”. En el *CORDE. Corpus diacrónico*

tenían para que cesase la visita, y alegaban lo que podían para eximirse de ella. Los amigos y deudos del padre Gracián insistían en que no la aceptase, y el que más lo defendía era su hermano el secretario Antonio Gracián, aunque se entendía al revés, y se decía que él la procuraba. Yo vi cartas tuyas, donde persuadía a nuestra madre no le consintiese a su hermano que se metiese en tal guerra. Nuestra madre y todos los descalzos veíanse perdidos si no nos amparábamos con tan buena ocasión, como era asentar nuestras cosas, siendo el padre visitador, y que si quedábamos en poder del general y los padres calzados, nos habían de deshacer, como luego se vio por lo que salió del capítulo, lo cual hizo al padre determinar y a todos darle prisa, y así vino con amplísimas facultades del nuncio a Sevilla, que más que nadie lo deseaba. Comenzó su visita, la cual tomaban los padres tan mal que el día que hubo de ir a tomar la obediencia estaban los frailes armados para se defender y hubo tal ruido, que le vinieron a decir a nuestra madre que estaba en oración con todas sus monjas que habían muerto, al padre Gracián y que estaban las puertas del monasterio cerradas. Y había tan gran grito y ruido que la santa se turbó harto. Y entonces fue cuándo le dijo nuestro Señor: "¡Oh, mujer de poca fe, sosiégate, que bien se va haciendo!". Era víspera de nuestra señora de la Presentación, y prometió nuestra madre, si la libraba el señor y la sacaba bien⁷⁸⁸, que le celebraría cada año aquella fiesta con gran solemnidad.

A este tiempo, había entrado en nuestra casa una gran beata, tenida por muy santa que es la que tengo dicho, que nos acusó al santo oficio y fue la que tantos daños nos hizo, aunque de muchos suele Dios sacar muchos bienes. Y fue que, como nuestra madre era tan obediente y puntual en todo lo que los preladados mandaban y deseaba dar gusto al padre General, y él había mandado se fuese a un convento de Castilla y no saliese de él ni fundase ni tuviese cuenta de los demás, persuadía al padre visitador que la dejase ir a cumplir lo que el padre General mandaba. Por una parte, esta obediencia; por otra la del visitador, al contrario, que se estuviese queda y acabase su fundación; por otra, la soledad y desamparo con que nos dejaba. Al fin se quietó con decirle yo que no convenía irse en tiempo que la Inquisición andaba averiguando las cosas que aquella mujer había dicho y levantado, porque, si fuese necesario llevarla a la Inquisición y venían por ella y no la

del español. Búsqueda del término "Contrabreve" [en línea] <http://www.rae.es>. [3 de noviembre de 2015], el término aparece en dos casos, comprendidos entre los años 1574 y 1598, con el mismo sentido del texto.

⁷⁸⁸ En el original (Ms. 3508: fol. 116v), que he decidido respetar, "la libraba" y "la sacaba". En María de San José (1966: 331), se cambia por "le libraba" y "le sacaba", con la siguiente nota a pie: "Le libraba...le sacaba": ms. la libraba...la sacaba" (María de San José, 1966: n. 11).

hallaban, no parecería bien, y sería peor. Respondiome: "Hija, cierto que tiene razón, y ahora veo que la voluntad de Dios es que me esté queda". Que todas sus penas eran no saber cuál fuese lo más perfecto y agradable a Dios, pero permitió aquella duda y ignorancia para que mereciese.

Caíale después muy en gracia y decíamelo muchas veces:” ¡Con que me fue, mi hija, a consolar en tan grande aflicción con decirme que me habían de llevar a la Inquisición! Verdad es que yo, por divertirla, le pintaba⁷⁸⁹ eso muy de propósito, diciéndole que no dejaría de ir a ella, porque me pareció no haber mejor⁷⁹⁰ remedio para sosegarla ni alentarla que pensar⁷⁹¹ en una afrenta y trabajo como aquel.

El padre General estaba tan enojado con nosotras que envió al Tostado por Vicario General para deshacernos en la peor coyuntura que pudiera ser, porque en este tiempo murió el nuncio que nos favorecía y vino otro, informado del general, y tan en favor de los padres calzados, que hallaron lugar no solo para librarse de la visita, mas para le hacer pensar⁷⁹² cuantos males de nosotros y del visitador quisieron decir.

Quitóles las facultades al padre Gracián y mandó a los del paño que nos visitasen, y como salían del yugo y sujeción que tan pesada les había sido, y con tanta rabia y pasión se querían librar de ella, parecióles que en las mismas visitas que en nuestros conventos hiciesen podían tramar de manera que colorease y disculpase sus cosas, y mostrasen⁷⁹³ cuán peores éramos nosotros que ellos. Habían publicado que querían comenzar la visita, un visitador en Castilla y otro en Andalucía.

Su majestad del Rey don Felipe segundo, entendiendo estas cosas y queriendo excusar el mal que se podía temer de la furia y pasión de aquellos padres⁷⁹⁴, mandó despachar comisiones para que no se admitiese la visita hasta ser mejor informado. El nuncio, que había dado oídos a solos los frailes calzados, y en todos los conventos, así de monjas como de frailes de Castilla, usaron de la provisión real; y de Andalucía solos los

⁷⁸⁹ Después de "pintaba", aparece un "yo" tachado (Ms. 3508: fol. 117r). optamos por la opción de María de San José (1966: 332).

⁷⁹⁰ Tras un espacio en roto, aparece, en superíndice, la expresión "no haber". En la línea siguiente, antes de "[..]lor" aparece "me" pintado con una tinta distinta (Ms. 3508: fol. 117r). En María de San José (1966), se opta por la lectura "no había mejor" (332).

⁷⁹¹ La "p" aparece en el margen, en el comienzo de línea, con una tinta diferente (Ms. 3508: fol. 117r). De todos modos, optamos por la opción de María de San José (1966: 332).

⁷⁹² En superíndice y parece ser de una letra diferente (Ms. 3508: Fol. 117v), pero se ha decidido incluir en el texto.

⁷⁹³ "Mostrasen" en el original (Ms. 3508: fol. 117v), y "mostrase" en María de San José (1966: 333).

⁷⁹⁴ Así en el original (Ms. 3508: fol. 117v), y en María de San José, suponemos que, debido a una errata de impresión, "padre" (1966: 333). En María de San José (1979: 212), este error está corregido.

de Sevilla, de los frailes, y el de las monjas, que era el nuestro, donde yo era priora, obedecimos a las letras del nuncio, y no quisimos aprovecharnos de la provisión, pareciéndonos no importaba ser visitadas de aquellos ni de otros, pues no teníamos que temer ni cosa que no se pudiese ver delante de todo el mundo, y también parecía convenir dar allí la obediencia por haber sido en Sevilla la mayor furia y grito de la visita, y se podría seguir mayor escándalo si rehusábamos dar la obediencia, y nos pondrían en las puertas de las iglesias por descomulgadas⁷⁹⁵ y desobedientes al Papa, como lo hicieron creo que en Granada, y el vulgo, como ignorante de las causas, creyera fácilmente cualquier cosa que dijeran. Y por estas razones, obedecimos. Y con el convento de los frailes, como eran hombres, hubiéronse con tiento con ellos más nosotras, pobres como en mujeres, cargó toda la furia.

A este tiempo, ya nuestra madre no estaba en Sevilla y había más de dos años que se había ido y dejándonos un confesor clérigo, siervo de Dios, aunque ignorante, confuso y sin letras ni experiencia. Había el demonio a este tiempo dispuesto a este clérigo y hecho de él otra segunda beata para lo que pretendía, que por causa que le comencé a ir a la mano en algunas cosas en que se entrometía y singularidades que hacía con dos hermanas, tomando achaque para estarse desde la mañana hasta la noche con ellas, a veces juntas, a veces cada una de por sí en el confesonario, diciendo que era necesario para unas confesiones generales que hacían, y que esto podían hacer ellas cada [vez]⁷⁹⁶ y cuando que él las llamase sin pedirme licencia. Duraron estas confesiones tres o cuatro meses, y queriendo yo quitar tal exceso, se iba a todos los conventos de Sevilla tomando pareceres si la priora se podía entrometer en las confesiones, y según informaba, le daban firmas y con cada una venía más libre, desbaratándolo todo y descomponiéndome la casa, libertando a las monjas de la obediencia. Viéndome así, di parte a nuestra madre para que lo remediase. Decíame que sufriese y disimulase, que no era tiempo para más, pues había dado el Señor licencia a los demonios para que nos atormentasen y afligiesen, y así era, porque este clérigo iba a cuantas personas doctas había en Sevilla, que él sabía que yo podía llamar para informarme, y decíales que era tan sutil y tenía tales razones, que los persuadiría a cuanto quisiese, y con esto venían armados a no me creer, y teníanme puestos tales lazos y redes, que no hallaba quien me creyese. Decíales que me hiciesen tales

⁷⁹⁵ Así en el original (Ms. 3508: 118r). En María de San José (1966: 334), “excomulgadas”.

⁷⁹⁶ No hay ninguna palabra después de este “cada” (Ms. 3508: fol. 118v). En María de San José, sin nota a pie, se prefiere utilizar la palabra “una” (1966: 334). Hemos preferido sustituir este hueco lingüístico por “vez”.

preguntas, cogiéndome descuidada, y así no hallaba con quien confesarme con llaneza.

Ofrecióse en esta coyuntura venir a Sevilla con su general el padre maestro fray Pedro Fernández que había sido nuestro visitador, y encargole nuestra madre averiguase este pleito. Venido y entendiendo la maraña, me mandó que en ninguna manera le dejase confesar mis monjas, sino que le enviase con Dios. De este parecer fue tan bien nuestro padre fray Nicolás, que, en esta guerra y trabajo, y en el que me dieron los padres del Carmen, me ayudó, por donde le debo mucho. Al fin, por habérmelo con tanta fuerza mandado estos dos padres, lo despedí; pero fue a tiempo que luego llegó el provincial del Carmen, que venía con la visita que he dicho a quien el clérigo acudió, y viendo la buena ayuda que le podía hacer, le dio una patente con muchos poderes para confesar las monjas, aunque yo no quisiese, hacer y deshacer, y así, engañando a estas dos hermanas que he dicho, si ya no lo estaban. Era la una lega y la otra una simplecilla a quien la novicia que se había salido había persuadido para que se saliese con ella y fuese testigo de lo que tenía pensado decir contra nosotras. Quiso nuestro Señor que no saliese sino que profesase para su salvación, la cual creo alcanzan sus lágrimas porque está ciega de llorar, y que con su ignorancia me ayudase a purgar mis pecados. Este clérigo con estas dos solas, porque ninguna otra hubo que se inquietase, hicieron otros memoriales para la inquisición y los dieron a los padres del Carmen, que fue todo lo que ellos pudieron desear. Levantáronnos muchos testimonios a nuestra Santa Madre del tiempo que en Sevilla estuvo.

Ya nuestro padre Gracián y de mí que era la⁷⁹⁷ que deseaban y traía aquel clérigo tal solicitud que en todo el día ni días que duró la visita se quitaba del confesionario, llamando a unas y a otras, y forzándolas con amenazas, poniéndoles escrúpulos para que fuesen a decir al provincial lo que él les ordenaba, que ni ellas sabían a qué propósito y fin. Y como tenían urdida la tela, sabían que les importaba la palabra que la otra iba a decir simplemente, sin saber qué mal ni bien había en ella; porque todas éstas eran novicias y simples, sin pasarnos a nadie por pensamiento que tal fin llevasen. Y con ser yo la más maliciosa, y haber visto la manera de proceder de aquel clérigo, jamás me pude persuadir a que tales cosas urdían, y todo cuánto hacían me parecía que era de corto ingenio, porque lo tenía bien corto y confuso. Mas parecía tan escrupuloso que me parecía que en cosas tan pesadas se desmandara. Era la primera visita que veíamos en nuestras casas con descomuniones y juramentos en un Cristo, y amenazas. Y así, con simplicidad,

⁷⁹⁷ En María de San José, “lo” (1966: 336), fente a “la”, del original (Ms. 3508: fol. 119v). En María de San José (1966: 336, n. 12), se dice: “”Lo”: ms la”.

todas ayudaban y decían lo que ello habían menester para que pareciesen verdad las mentiras que tenían dichas. De aquí salió quitarme el oficio y a acumular⁷⁹⁸ mentiras con las que ellos se tenían inventadas, del padre Gracián y las demás descalzas, especial de nuestra Santa Madre, en un proceso que estos padres le tenían hecho con las más abominables y sucias palabras que se pueden imaginar, que las que mejor se pueden decir son tales, que no son para nombrarlas; mas, para que se vea la malicia del demonio diré alguna. Decían: "aquella vieja tal la habían de entregar a blancos y a negros para que se hartase de ser mala", y que traía mujeres mozas de un lugar a otro con achaque de fundaciones para que lo fuesen.

Estas cosas y otras peores decían en aquel proceso, declarando cada uno lo que de nuestra Santa Madre sentía. Vean ahora los nuestros si deben temer a nuestra madre en esta opinión, porque aquellos decían de ella cosas semejantes. ¿Cómo les parece que [para] algunos⁷⁹⁹ es razón seamos tenidas por infames, pues tales lenguas nos infamaron, cuyas abominaciones quieren resucitar?

La tribulación de las hermanas en estos días fue grande, porque cuando aquel padre me quitó el oficio de priora, hizo vicaria a aquella hermana que dije había⁸⁰⁰ engañado el clérigo, y lo que más sentía era que me querían enviar a Castilla, y ayudaba a esto el clérigo, y lo hicieran⁸⁰¹, si no lo estorbaran muchas personas graves, movidos sólo por nuestro Señor, porque ni yo, ni ninguna monja nuestra, hablamos palabra sino era con Dios, a quien sólo nos quejábamos. Y fue cosa de ver que, con ser extranjeras y hasta allí desfavorecidas casi de todos, me envió el cabildo de la ciudad una persona de él grave a ofrecerme su favor, y que si quería quejarme al nuncio o al rey de los agravios que aquel padre del Carmen nos hacía, que ellos enviarían una persona que informase. Yo respondí que era nuestro prelado, que ningún agravio recibíamos de él ni teníamos las descalzas por injuria quitarnos los oficios, sino por beneficio. No se contentaban con esto sino que por las calles le deshonraban y decían que era un relajado, y particularizándole defectos que decían tener; si iba a algunas casas particulares a negociar, decíanle que perseguía a las santas que había venido a fundar, y entregaba la casa en manos de una

⁷⁹⁸ En el original, aparece "a acomular" (Ms. 3508: fol. 120r), y en María de San José (1966: 337), "y acumular".

⁷⁹⁹ En María de San José (1966: 337), "algunas". En el original (Ms. 3508: fol. 120v), "algunos". He creído necesario agregar "para" para que el sentido se comprenda.

⁸⁰⁰ En el original (Ms. 3508: fol. 120v), "habían". En María de San José (1966: 337), "había". Se ha optado, por cuestiones de concordancia, por la versión de María de San José.

⁸⁰¹ En el original (Ms. 3508: fol. 121r), "hicieran". En María de San José (1966: 337), "hiciera". Pensamos que, en este caso, sí es lo correcto mantener la versión original.

novicia. Y así era, que había poco que había profesado, que aun por su inhabilidad no había profesado al año; había otras tres compañeras nuestras que dejó allí nuestra madre, muy siervas de Dios y que podían gobernar mejor que yo, y nunca quiso que ninguna de ellas tuviese cargo de la casa.

Todo esto digo porque se vea en la aflicción que puso a las pobres monjas, que casi todas eran novicias, las cuáles mostraron tanta fe y fortaleza que ninguna se entibió. Antes, estaban determinadas de irse con nosotras, si nos echaban fuera, como cada día se esperaba. Y cuando esto no pudieron, acudieron a la Inquisición con los memoriales que he dicho. Y estaban ya los mantos en casa porque entendieron, en llegando allá los papeles, luego nos mandarían ir. Tan ignorantes eran y tan bien apercebidos querían estar, que sin falta se buscaron los mantos, y supimos que por momentos aguardaban viniesen por nosotras, a lo menos por mí, que sola era la malhechora. Nuestro Señor me dio tan buen ánimo, que ya deseaba llegase aquella hora. Al fin, como debían de ser las cosas como las que la otra dijo, que ya las habían averiguado, no hicieron caso de ellas. Todos los favores que me hacían los venía a pagar, porque decía el provincial que yo lo revolvía y se quejaba, sabiendo él que aunque quisiese que no podía, porque me tenían tan en guarda que ni hablar ni tratar con nadie era posible, ni aun con las hermanas me dejaban hablar.

Pusieron precepto que no me llamasen madre, sino hermana, y otras impertinencias así. Cuando por la ciudad le decía las cosas que he dicho, venía luego a darme una mano con una furia increíble, y cuando me mandaba llevar delante de sí, comenzaban las hermanas un llanto como si llevaran delante alguna juez que me sentenciara. Yo iba con tan buen ánimo, que me lo daba el Señor, que no me pesaba sino de que sólo eran palabras, aunque bien ásperas, que me llamaba Judas entre los apóstoles, lobo en piel de oveja, revoltosa, y otras cosas peores, con tantos gritos que hacía temblar y que se allegase gente a nuestra iglesia, adónde se ponía a veces para hacer aquellas reprensiones con la puerta abierta.

Todo debía de ser de industria porque entendiesen había en casa cosas que reprender y remediar. En acabando esto, me mandaba tornar a la celda, donde mandaba que nadie me hablase, privada de voz y lugar. Y como sabía que lo había con descalzas que sufren, y callan, y tiemblan a una palabra de la obediencia, y hacía carnicería con mil excomuniones y preceptos todos para destitución de la casa, y la hacienda de una señora

que había muerto que nos había dejado⁸⁰² de valor de más de seis mil ducados, y como las pobres monjas no podían tratar conmigo ni tenían con quién tomar parecer, padecíase mucho más de lo que se puede decir.

Cuando el padre Gracián comenzó la visita, era en fin del año de setenta y cinco y duró hasta el de setenta y ocho, que fue toda esta grita que he dicho. A este tiempo, también el nuncio en Madrid tenía reclusos en tres monasterios a nuestro padre Gracián y al padre fray Antonio de Jesús y al padre Mariano, donde cada uno padeció hartas calumnias de los padres calzados; mas el padre Gracián, como era contra el principal, fue bien afligido, y el nuncio le penitenció. Nuestra madre estaba bien afligida por lo principal de la religión, porque llevaba camino de ser en breve tiempo desbaratada si estaba en poder de los padres calzados, como lo estaba siendo nuestros prelados, y por la aflicción de los que padecían y no nos dejaban escribir ni saber unos de otros.

Quiso nuestro Señor que nuestro padre fray Nicolás de Jesús María estuviese libre a tal coyuntura, porque, como no había entendido en la visita, no le perseguían como a los demás. Dióse orden que viniese a la corte con color de venir a negocios de un pariente suyo, y a petición de este su deudo dio el nuncio licencia. Allí comunicaba con los padres que estaban como presos. Y tratándolo todos con nuestra madre, que siempre pedía se acudiese a Roma y se pidiese con el favor de su majestad separación de provincia. Al fin, con su parecer y traza, porque por muchas cartas que tuve tuyas lo sé, donde siempre avisaba a los padres que no se tuviesen por seguros hasta alcanzar esto del sumo pontífice, y porque supo que el general y los padres del paño informaban mal a su santidad y a los cardenales de las descalzas, dio orden como algunos prelados y personas que nos trataban y conocían donde había monasterios informasen de lo que de nosotras sentían. Hizóse esto, de suerte que me escribió a mí después de haberse hecho estas informaciones: “Tengo vergüenza y confusión grande, tengo, hija, de ver lo que estos señores de nosotras han dicho, y en grande obligación nos han puesto de ser tales como nos han pintado porque no los saquemos mentirosos”⁸⁰³. Estos abonos se enviaron a Roma y el buen obispo de Palencia se aventajó a todos, como siempre lo hacía en nuestro favor. Pidióse al nuncio su parecer acerca de la separación y dióle muy favorable, porque ya estaba

⁸⁰² Aparece en el texto “(en medio de estas gritas)” después de esta palabra en el original (Ms. 3508: Fol. 122v). No parece que haya querido incluirse dentro del texto. En María de San José (1966: 340), se incluye este texto en paréntesis.

⁸⁰³ La carta 262 en Teresa de Jesús (1928: 283). La cita, a diferencia de la mayoría, es completamente exacta, palabra por palabra.

mejor informado, o ver que su majestad gustaba de favorecernos, le hizo mudar de parecer, y con él y el favor de su majestad se alcanzó del sumo pontífice el breve de la separación. Y no se hace en él mención de nuestra madre, ni de que ella fundase primero las monjas ni diese principio a los frailes por pedirse esta gracia en tiempos revueltos, y que por causa de haber comenzado y continuado esta obra mujer, muchos la menospreciaban y daban mal nombre, y por esto la Santa Madre no quiso que de ella se hiciese memoria ni de sus monjas más de que las había.

Esta demanda se hizo por parte del Rey, y aunque dio cargo a su embajador de negociarlo, todavía a nuestra madre y a todos les pareció que asistiesen en Roma dos frailes descalzos. Y así fueron el padre fray Juan de Jesús, que es ahora provincial en Barcelona y natural de allí, y el padre fray Diego de la Trinidad, que ya murió. Idos a Roma, estos dos padres estuvieron allá creo más de un año, en hábito de seglares, solicitando al embajador y cardenales como deudos de religiosos de la orden. Y para acudir a ellos fue necesario que sus personas anduviesen bien puestas, y todo lo que en este tiempo gastaron, lo más de ello fue de los monasterios de las monjas, que en todos mandó nuestra madre hacer un repartimiento, y la casa de las monjas de Sevilla depositaron juntos setecientos ducados que de una herencia nos enviaron de Indias. Pudiéronse con estos remediar hasta estar hecha la repartición, y quedaron por nuestra parte trescientos, que fue más que otra ninguna.

Esto digo porque se vea como nuestra Santa Madre ayudó y fue el todo con sus monasterios, y lo que los frailes deben a las monjas, y lo que a la casa de Sevilla se le debe, y es la que más afligida ha sido. Mas bien se ve es por mis pecados, y la de Lisboa la comienza ya a ser por estar yo en ella.

Yendo el rey a la mano al nuncio que, con tanta furia comenzó, dionos por vicario general al padre fray Ángel de Salazar, y él me volvió el oficio con mucha honra, y fue por el mismo nuncio restituido el padre Gracián. Y el vicario general lo envió por vicario a Andalucía de toda la provincia, donde estuvo hasta que vino el breve, que fue al principio del año de ochenta y uno.

Con esto y haberse hecho la división y separación con los calzados, fue Dios servido de que las cosas fuesen mejorándose. Teníamos concertada de comprar una casa en que hubo mil dificultades por ser pobre⁸⁰⁴ [...]. Van revueltos en un mármol donde el

⁸⁰⁴ En realidad sólo aparece hasta "po" (Ms: 3508: fol. 124r). Hay un salto en la numeración de los folios,

hombre estaba arrimado, y en el mismo mármol había señales que hasta hoy en día están, y cada día las vemos, del fuego que quedó en el mármol, que era como un alabastro, y quedó todo salpicado de la pólvora, lo que no pudo ser sin milagro. De esto fueron muchos testigos, y de cómo estaba el mármol todo cubierto, especial el buen padre Garcíálvarez, a quien por muchos beneficios somos muy obligadas. Y, en esta fiesta, trabajó mucho. Y, cuánto se trajo a ella, fue por su orden, buscándolo él y en otras muchas cosas le tenemos obligación, como adelante se dirá, y con mucha razón nuestra madre hace memoria en su libro de la fundación de él. Es primo de nuestra hermana Jerónima de la Madre de Dios y de doña Gostanza⁸⁰⁵ del Río, a quien tengo obligación de tratar de ella por muchas buenas obras.

No quiso nuestro Señor que gozásemos de este gran contento, y bien como teníamos en tenerle a Él y ya en casa propia, porque aquella noche misma, a las dos de ella, se partió nuestra madre, porque hacía grande falta en los monasterios de Castilla, y sólo esperaba vernos con casa propia para irse, y su hermano por llevarla se detenía, haciendo falta en sus negocios. Llevo consigo a nuestra querida Teresa. Bien se puede imaginar cuánta fue nuestra tristeza y soledad.

Luego otro día nos vinieron a [e]jecutar⁸⁰⁶ por el alcabala de la casa, que se había dado la sentencia contra nosotras, y habíamos de pagar trescientos ducados, que para la necesidad en que quedamos era mucha suma, sin que tuviésemos remedio, y como nos vino este trabajo, acabada nuestra madre de salir de casa, fue más de sentir.

Con todo, nos daba nuestro Señor ánimo y confianza en él, y su majestad nos proveyó que el padre Garcíálvarez y otros, por hacernos bien, ayudaron, y se alcanzó se esperase algún tiempo, que no fue poco, porque era grande el desamparo y soledad con que quedábamos sin haber a quién volver la cabeza, fuera de este buen padre, que era nuestro confesor, que por amor de Dios lo hacía y decía misa, y el arzobispo también nos daba un tanto de limosna; mas un su mayordomo lo hacía tan tibiamente que se cobraba mal. El padre prior de la Cartuja empezó a tomar cuidado de nosotras y daba cuánto podía con que nos sustentáramos; mas, estando la casa tan en sus principios y con tantas

desde el fol. 124 hasta el fol. 127. Además, hay un corte de sentido que nos hace pensar que se han perdido estas páginas del manuscrito. En María de San José (1966: 343), se opta por idéntica solución, con la diferencia de que se deja sin completar la palabra “po[bre]”. En María de San José (1979: 220), directamente no se incluye esta palabra.

⁸⁰⁵ En el original (Ms. 3508: fol. 127r), “Gostanza”. En María de San José (1966: 343), “Constanza”.

⁸⁰⁶ En el original, “ajecutar” (Ms. 3508: fol. 127v). En María de San José (1966: 344), “a ejecutar”.

necesidades, no era parte todo lo que nos daban para dejar de sentir muchas. Estuvimos con el trabajo y soledad que he dicho, desde que nuestra madre se fue hasta octubre, que nuestro padre Gracián, deseando reformar el monasterio de las monjas de Paterna que era de las calzadas y quitar una mala fama que de ellas, con falsedad de sus mismos frailes, se había sembrado, y deseando saber la verdad, acordó de enviar y escogió para presidenta a la madre Isabel de San Francisco y a Isabel de San Jerónimo, mis dos buenas compañeras, que no fue menos trabajo, o por mejor decir el mayor, porque quedamos tres solas de las que habíamos venido a fundar. Y por mucho que diga, no acabaré de decir la soledad⁸⁰⁷ con que quedamos, y los trabajos que ellas en un año que allá estuvieron padecieron, como se puede entender habiéndolas puesto el visitador para la reforma de la casa. Bastará decir sola una cosa, y es que ni aun de comer les⁸⁰⁸ querían dar, y así era necesario que de otras partes las socorriesen. Las malas palabras que a cada paso oían no hay para qué decirlas; basta que hubo noche que las dos, con la hermana Margarita de la Concepción, lega que las fue a ayudar, se alteraron tanto que aquella noche se encerraron las tres pobres monjas en un aposentillo y sentadas en un pedazo de⁸⁰⁹ estera, de que apenas habían estuvieron toda la noche sin dormir ni salir de allí, porque toda ella estuvieron desde afuera amenazándolas que las habían de matar y haciendo diligencias para entrar. Con todas estas contradicciones, estuvieron un año entero y, aunque con harto trabajo, no dejaron de hacer fruto, y tanto que las mismas monjas lo confesaban, y que eran santas y las dejaban confundidas. Y, aunque aborrecían sus cosas, después de ellas vueltas, llevaron adelante muchas de las que habían reformado. A lo menos, pusieron forma de convento; introdujeron seguir formando comunidad en coro y refectorio, que ni de esto ni cosa de iglesia sabían con otros inconvenientes, que quitaron no pocos. Andando las cosas de la visita como ya hemos dicho, y cesando la que el Padre Gracián hacía, volvieron las hermanas, saliendo de allá día de Santa Bárbara. Este año, que nuestras hermanas allá estuvieran⁸¹⁰, padecimos así con soledad que ellas nos hacían, como con grandes enfermedades y muertes, que para las pocas que éramos fueron muchas.

Teníamos una buena vieja en la portería que acudía a nuestras necesidades,

⁸⁰⁷"La soledad" aparece tachado, o tal vez emborronado, a causa del traspaso de la tinta del reverso del folio (Ms. 3508: 128r). Prefiero respetar la versión de María de San José (1966: 345).

⁸⁰⁸ "Les" en el original (Ms. 3508: fol. 128r) y "las" en María de San José (1966: 345).

⁸⁰⁹ En el original (ms. 3508: fol. 128v), "de". En María de San José (1966: 345), "en". En nota a pie (1966: 345, n. 15): "'En': ms. de".

⁸¹⁰ En el original (Ms. 3508: fol. 128v), aparece así. En María de San José (1966: 346), "estuvieron".

hermana de la nuestra carísima Juana de la Cruz, que, porque fue nuestra bienhechora la nombro, y después diré lo que de ella heredamos. Era muy sierva de Dios, y por esto, ya que no podía ser monja con su hermana y sobrina, quiso recogerse en nuestra portería. Allí tenía cuidado de cerrarla, dándole la portera la llave para cerrar la puerta de la calle⁸¹¹. Acabando de echar el cerrojo, le dio una apoplejía, y cayó sin sentido ni habla. Viendo la portera que tardaba, y que ni con llamar con la campanilla respondía, y que oía unos ronquidos, fuémelo a decir, que estaba en la cama mala. Levánteme y fuéme forzoso abrir la puerta y salir. Hallamosla en el suelo, tendida sin habla ni sentido; y, haciéndole allí una cama, la acostamos. Y fue nuestro Señor servido, que acertó aquella noche [...] ⁸¹² un muchacho que servía en la sacristía, y ayudaba [a] ⁸¹³ misa, quedarse allí, que con esto tuvimos remedio, el que faltaba por ser extranjeras ⁸¹⁴ y poco conocidas en la vecindad y ella era tal que no nos respondió. Avisamos luego al cura del sagrario, trajéronle el óleo, vino el médico y barbero, y gastóse aquella noche en hacerle algunos remedios sin provecho, porque nunca más habló, y a la mañana expiró. Fue mucha la turbación, y trabajo, y principio de otros, en los cuáles nuestro Señor nos esforzaba y ayudaba como suele a los tristes y afligidos.

Luego, víspera de San Andrés, le dio a la madre subpriora, María del Espíritu Santo tan gran mal, y con tan grandes accidentes, que pensamos acabara. Duróle muchas horas y fue el Señor servido que estuvo buena.

Entraron luego adelante la hermana Blanca y Jerónima, víspera de nuestro padre San José en cuyo día habíamos trabajado por solemnizar la fiesta. Ayudando a ella y a todo lo que podía el buen padre Garcíálvarez, que como ya he dicho, solo a él teníamos y por su respeto y devoción del gloriosísimo San José, de quien era muy devoto, el padre don Fernando de Pantoja, prior de la Cartuja. En esta fiesta, le dio a la hermana Bernarda de San José el mal de que murió, y en el mismo día que había tomado el hábito, había un año. Era esta hermana de muy linda disposición y hermosa, con un semblante y color en el rostro, que en él y en todas sus acciones mostraba la pureza de su alma, de la que tenía yo bastantes indicios, y porque, como también he dicho, se escribe esto para contar las

⁸¹¹ En el original (Ms. 3508: fol. 129r), tal como aparece. María de San José (1966: 346), se añade un “y”.

⁸¹² Es de difícil lectura por el traspaso de la tinta al manuscrito (Ms. 3508: fol. 129r). En María de San José (1966: 347), se suprime directamente la palabra.

⁸¹³ “A” añadido en María de San José (1966: 347). En el original (Ms. 3508: fol. 129r), no aparece esta palabra.

⁸¹⁴ En María de San José (1966: 347), “extranjeros”. En el original (Ms. 3508: fol. 129v), tal como lo he puesto, en femenino. En María de San José (1979:224), aparece corregido este error.

virtudes de nuestras hermanas para que de ellas quede memoria y ejemplo a las que están por venir⁸¹⁵. Era esta hermana hija de un hombre honrado de nación corso. Llamábase Pablos Matías y su madre Mariana Ramírez, y los dos muy cristianos y de gran caridad y misericordia para con los pobres, especialm[en]te⁸¹⁶ su padre, y devotísimo de nuestra Señora. Era muy rico, y por esto y ser de todos muy querido por su buena condición, merecía mucho. Tuvo muchos hijos y tres hijas muy hermosas y loadas de todas por muy honestas y virtuosas, y nuestra hermana Bernarda de San José llevaba a todas ventaja en todo, porque siempre perseveró en no se querer casar. Llamose de San José porque en su día que fue el primero que en esta casa celebramos⁸¹⁷ tomó el hábito, viniendo a ver la fiesta y oír predicar a nuestro padre Gracián, y no hubo remedio de quererse volver a su casa, y así se le dio luego el hábito porque ya teníamos noticia de ella y de sus deseos, y de cuánto lo resistían sus padres, sin cuyo consentimiento se le dio, y por ello hizo grandes extremos.

Estuvo los seis meses con grandísimo contento y salud, y todo se fue acabando de suerte que los otros seis fueron intolerables los tormentos y aflicciones que padeció de los demonios, con todos los géneros de tentaciones que él suele traer, aunque nunca un punto la mudó de su propósito de perseverar; mas padecía tanto y más cuando estaba sola, que tomé por remedio traerla siempre de noche y de día conmigo, porque decía que no la atormentaba el demonio cuando estaba asida de la cinta de la prelada, con visiones horrendas.

Fueron estos seis meses de gran trabajo para mí, aunque como sabía la pureza de aquel alma y la entereza que tenía, para no hacer ofensa de Dios, esperaba buen fin. Fueron muchas veces las que, visiblemente, le traía el demonio sogas con que se ahorcase. Las veces que me veía a solas con ella en nuestra celda, aunque no viese visiblemente a los demonios, veía como la atormentaban y dejaban como muerta. A la menos una vez se me quedó así. Decíanos muchas veces de que son testigos las hermanas, “no me tengo de ver con velo negro”. Decíanle: Pues, ¿por qué? ¿piensásenos ir? Decía: “Eso no, primero muerta que cumpla el día del glorioso San José”. Y diole una tan recia calentura que la

⁸¹⁵ En el original (Ms. 3508: 130r), aparece separado. En María de San José (1966: 348), aparece junto. Pensamos que la lectura correcta es la del original. En María de San José (1979: 225), también aparece junto.

⁸¹⁶ Esta es la lectura correcta, aunque hay que decir que en superíndice aparece el grupo de letras "te" (Ms. 3508: Fol. 130r). Así aparece en María de San José (1966: 348).

⁸¹⁷ La palabra aparece dudosa (Ms. 3508: Fol. 130r). Opto, en este caso, por la interpretación de María de San José (1966: 348).

sacó de su sentido y casi sin él estuvo todo el sermón y misa. Luego, empezó a desvariar hasta víspera de San Benito, que volvió en su perfecto sentido y pidió la profesión. Fue examinada allí en la cama, y confesó, y teniendo el sacerdote el santísimo sacramento, hizo con grandísimo fervor y espíritu sus votos. En acabándolos de hacer, recibió el Santísimo Sacramento, y quedó con una quietud del cielo, diciéndome muchas veces: "Madre, ya no soy yo, ya se ha ido la guerra, y queda mi alma en paz". Y así lo estuvo, hasta que murió, y todas somos testigos que aquellos días parecía estar en la edad de inocencia. Murió sábado y cumpliose lo que tantas veces había dicho, que moriría profesada, mas no con velo. Quedó su cuerpo y rostro con grandísima hermosura, que no nos hartásemos de besarle sus manos y pies. Y este mismo día que enterramos esta sierva de Dios, andando la madre subpriora, María del Espíritu Santo, consolando y animando las novicias que casi cuantos había en casa lo eran, porque aun no habían venido nuestras hermanas de Paterna, ponía esta santa religiosa las manos, y decía con grande espíritu: "Plega a Dios, mis hermanas, que si alguna de vuestras caridades ha de morir sin recibir el bien que yo he recibido, que me lleve a mí primero el Señor". Acabado el entierro le dio un gran frío y tal, que fue menester abreviar con la profesión.

Mas, porque no se me pase de la memoria la fundación de Lisboa que se empezó entre estos trabajos, y apunte a decirla arriba y se me fue de ella, sabrán mis hermanas⁸¹⁸.

⁸¹⁸El manuscrito, después de esta palabra, se interrumpe bruscamente y queda vacío el resto del folio. ¿Posible censura? Como podemos ver por el plan inicial de la obra, todavía quedaban espacios por redactar (Ms. 3508: Fol. 131v). En María de San José (1966: 350, n. 16), se dice: "Cuando faltaban unas seis líneas para completar esta página del manuscrito, se interrumpe la copia del *Libro de las recreaciones* de la Madre María de San José, privándonos de la terminación de esta cuarta parte, que trataba de los monasterios que fundó la Santa Madre Teresa, y de toda la quinta parte, que debía contener "una suma breve de los efectos que hace el amor de Dios en las almas donde está".

Capítulo 5. María de la Cruz

La historia de la literatura de mujeres está ligada a la historia de los conventos, pues el convento como recinto intelectual permitió a la mujer de otras épocas acceder a un espacio de saber y de decir que le estaba vetado en el mundo extramuros [...]. Sin embargo, el convento jamás sería un espacio de total libertad para la mujer, pues junto al precio del himen y de la clausura, ésta también quedaría sometida a la mirada vigilante del confesor (Ferrús Antón, 2007: 104)

5.1. Biografía

La mejor fuente para conocer la vida de María de la Cruz sigue siendo su obra autorreferencial, titulada *Vida de la misma madre. Escrita toda de su mano* (1995a), en la que nos basaremos para extraer los principales datos biográficos de la escritora⁸¹⁹. María Machuca nace el ocho de septiembre de 1563 (María de la Cruz, 1995a: 29; Manuel de San Jerónimo, 1703: 572). Sus padres son los granadinos Francisco Machuca e Isabel de Haro (María de la Cruz, 1995a: 25-26) o de Alfaro, según Manuel de San Jerónimo (1706): "Isabel de Alfaro, no de Haro, como dijo equivocado mi antecesor en la fundación de religiosas de Úbeda" (572)⁸²⁰. El "licinçiado" (María de la Cruz, 1995a: 25) Francisco Machuca era "abogado de aquella Real Chancillería" (Manuel de San Jerónimo, 1706: 572)⁸²¹. Las Chancillerías, organismos de la administración de justicia con carácter supremo, eran exclusivas de las ciudades de Valladolid y Granada. Estaban presididas por un gobernador, y se componían de dieciséis oidores para el ámbito de lo civil, y de tres

⁸¹⁹Nuestra otra fuente principal ha sido Manuel de San Jerónimo (1706), aunque tengo que declarar que no me parece del todo fiable. Sigue siendo, sin embargo, una de las referencias biográficas más completas y cercanas en fecha a la vida de la escritora. La mayoría de las biografías posteriores sobre María de la Cruz se basan en ella.

⁸²⁰Se ha modernizado la grafía en la transcripción. El primer apellido de la madre es distinto según las fuentes. En *Biografía eclesiástica completa. Vol. XII* (1862: 1032), Díaz Díaz (1995:170), Pacho (2000:923), Serrano y Sanz (1903: 299) y Rodríguez Titos (1998: 37) se toma también como apellido materno "Alfaro". En Silverio de Santa Teresa (1935-1951c) se dice que la madre se llamaba "Isabel de Luque Alfaro" (722), basándose probablemente en el libro de profesiones de Granada, en el que María de la Cruz consta como "hija del Licenciado Francisco Machuca y D^a Isabel de Luquealfaro" (Ángela del Purísimo Corazón de María, 2005: 422). Sin embargo, tanto en Morales Borrero (1995: 479-480) como en Correa Ramón (2002: 290) se toma como apellido "de Haro", siguiendo el testimonio de la escritora. Morales Borrero también se basa en una noticia biográfica redactada por Catalina Antonia de Santa Teresa encontrada en otra copia de la *Vida* de la escritora (María de la Cruz, 1995a: 16). Ambos apellidos, tanto Haro como Alfaro, pertenecen a familias nobles de Granada (Moreno Olmedo, 1989: 52, 198-199).

⁸²¹En *Biografía eclesiástica completa. Vol. XII* (1862) de Francisco Machuca sólo se especifica que es licenciado (1032). Ni la escritora menciona que estuviese en la Chancillería ni Morales Borrero (1995: 479, n.1) ha encontrado el nombre de Francisco Machuca entre los archivos de la Chancillería de Granada.

agentes del crimen para el ámbito de lo penal. Además de estos cargos, en ellas trabajaban un fiscal y otros oficiales como escribanos, registradores y alguaciles (Garzón Pareja, 1980: 535-537).

En total, habían sido unos trece hermanos: nueve fallecieron antes de que naciese María. Le siguen dos varones y una mujer (María de la Cruz, 1995a: 26-27). María de la Cruz, superviviente tras tantas muertes de hermanos, había sido destinada a Dios por su madre, algo que siempre se le recordaba: "Mi madre, como se le morían tantos niños y niñas, a mí antes de nacer me ofreció a Dios, y así me lo decía haciéndome cargo de ello para que fuese buena y no apeteçiese estado contrario a lo que era, mas darse del todo a la pureça virginal"⁸²² (27). No parece, por palabras de la autora, que el deseo de su madre fuera que se convirtiese en monja, sino que no se casase. En cuanto a la educación, María de la Cruz hace constar que iba a la "miga" (27), aféresis de "amiga", sustantivo que designaba tanto a la maestra como a la escuela de niñas (27, n. 3). Parece ser que, según cuenta la propia María de la Cruz, el hecho de haber nacido tras la muerte de tantos hijos, hizo que sus padres le dieran un trato privilegiado frente al que solían tener la mayoría de las niñas de su época: "Sólo sé que quando naçí, como faltavan tantos, no f[u]i yo tan mal reçiuida como ordinaria mente lo son las hijas" (27).

El padre, Francisco Machuca, debió fallecer en torno a 1569, cuando María tenía seis años (26), de "modorra fría más tenprano [sic] que la edad pedía" (26). La modorra fría se define en la época de la siguiente manera: "el alma siendo como es inmortal, parece que está muerta, o por lo menos que ha desamparado de todo punto al cuerpo" (Álvarez Miravall, 1597: 22) y se dice de los enfermos que están "totalmente olvidados de todas las cosas de este mundo" (21-22). Por la descripción de los síntomas (21-22), parece que estamos ante un tipo de demencia degenerativa, así que se comprende la anterior afirmación de la autora, ya que normalmente este tipo de enfermedades están asociadas a la vejez. Francisco Machuca recupera el juicio poco antes de morir (María de la Cruz, 1995a: 26). De la madre, además de describirla como "grande ayunadora y penitente" (26), dice también que "era gran travajadora [sic], veladora y madrugadora para ganar la comida que nos avía de dar, porque éramos pobres" (26). Cuando fallece el padre, se trasladan todos a la casa de su tío, hermano de su padre y casado con una hermana de la madre: "su muger y mi madre, hermanas; y él y mi padre, hermanos" (28)⁸²³. El tío era

⁸²²Al transcribir las citas de la escritora, respeto la edición de Morales Borrero (María de la Cruz, 1995a).

⁸²³No entiendo porqué causa en Manuel de San Jerónimo (1706) se afirma: "tenía esta señora un hermano

un hombre estricto y "letrado" (28); según Manuel de San Jerónimo (1706), era "letrado asimismo en aquella corte, y de buen crédito y pasadía" (573)⁸²⁴. Allí María amplía su educación, ya que aprende latín en compañía de sus primos y hermanos (María de la Cruz, 1995a: 28). Según el testimonio de Pacho (2000), también recordaba de memoria la Biblia (923). Desde los diez años y medio (29), es decir, desde 1573 aproximadamente, tiene licencia para comulgar (29). Lleva una vida corriente y devota hasta los dieciséis años, edad en la que cae en una profunda crisis psicológica marcada por los siguientes síntomas: tentaciones de blasfemia, dudas sobre si estaba o no bautizada, escrúpulos excesivos y diversos temores (31-32). Hace una confesión general (31), y parece ser que, en algunas de sus visitas a la iglesia, puede observar a los ajusticiados por la Inquisición. Tal vez por un sentimiento de culpabilidad injustificado, por el cual la escritora se sentía en el presente "condenada y preçita" (32), adquiere un profundo pavor al Santo Oficio, delante del cual quería declararse culpable: "si yo fuera libre y pudiera, me fuera derecha al Sancto Ofiçio para que me castigaran" (32). Veámoslo con más atención en la siguiente cita:

También se hiço auto una vez y otras. Quando lo hacían era para mí la muerte. Mas ésta que digo açertamos a salir de la yglesia y en aquella ora llegar muchos justiçados por la Inquisiçión, como se avía hecho el día antes auto. Pues çierto creo no lo encarezco, que si no fue caerme muerta allí no me quedó otra cosa, aunque no deçía jamás a nadie palabra sino quando me confesava. También me suçedía otra cosa que me dava gran temor, y era que en la yglesia Mayor de Granada, como creo, es costunbre antigua asistir en ella el abad mayor de Sancta Ffe; estava entonçes uno que siendo abad mayor de aquella çidad era tanbién inquisidor y asistía por el ofiçio de abad sienpre a la yglesia, a la qual, si no era alguna vez, no faltávamos de allí. Pues como yo lo veía cada vez, de nuevo tenblava (María de la Cruz, 1995a: 35).

La mayoría de los autos de fe públicos⁸²⁵ se celebraban en Plaza Nueva y, a finales

casado con otra hermana de su marido" (573). ¿Es un simple error o tal vez se pretende quitar toda sospecha de la relación entre doña Isabel y su cuñado? Recordemos que la misma escritora dice: "mi madre jamás tuvo una palabra ni encuentro con él" (María de la Cruz, 1995a: 28), para dejar clara la inocencia de su madre.

⁸²⁴En Silverio de Santa Teresa (1935-1951c) se especifica: "hermano letrado en esta Audiencia [...], llamado D. Luis Machuca" (722). No estamos seguros de que éste fuera el verdadero nombre del tío de María Machuca. Silverio de Santa Teresa parece haberse basado para este dato en el acta de nacimiento de María de la Asunción (vid.infra), y, por los distintos apellidos, en él no consta que las madres fueran hermanas. María de la Asunción, probablemente, era prima de María de la Cruz pero no hija del tío con el que convivió María de la Cruz, sino de otro hermano del padre.

⁸²⁵La lista de autos de fe públicos celebrados en Granada entre 1563 y 1585 es la siguiente: 24 de octubre de 1563, 3 febrero de 1566, 2 de febrero de 1567, 22 de febrero de 1568, 15 de marzo de 1569, 18 de marzo de 1571, 25 de marzo de 1574, 24 de mayo de 1575, 3 de mayo de 1576, 25 de junio de 1577, 25 de mayo de 1578, 5 de abril de 1579, 6 de marzo de 1580, 23 de abril de 1581, 5 de junio de 1582, 27 de marzo de 1583, 19 de febrero de 1584, 10 de marzo de 1585 (García Ivars, 1991: 83). Si la autora tenía dieciséis años cuando entró en crisis, probablemente se refiera al auto celebrado el 5 de abril de 1579 o al que se celebró al año siguiente, el 6 de marzo de 1580, en la iglesia parroquial de Santiago

de siglo, en la Plaza Bib-rambla, para poder alquilar los balcones. Sin embargo, excepcionalmente, también se celebraban en la iglesia parroquial de Santiago (García Ivars, 1991: 76). En este caso, de todos modos, según el testimonio de la autora, parece que se está describiendo la procesión de la Inquisición tras el auto de fe propiamente dicho.

A los veinte años tiene la idea de retirarse a un convento (María de la Cruz, 1995a: 33-34), es decir, en torno a 1583. Hace un plan con una criada de la casa: consultarán el proyecto con algún religioso del convento de los Mártires y, según su respuesta, decidirán retirarse o no. A la criada le asignan como confesor al P. Pedro Carmelo, que le pregunta por María y le pide que vaya allí, "lo qual era casi imposible [sic]" (34). El convento de los Mártires, hoy día desaparecido, estaba situado no muy lejos de la Alhambra⁸²⁶ (Gallego Burín, 1996: 158). La imposibilidad a la que se refiere la escritora corresponde a una situación real, ya que el convento se situaba a una larga distancia de su hogar —"la dificultad con que yo alcançava el yr allá" (María de la Cruz, 1995a: 35)—, y no podía ir tan lejos sin el permiso de sus familiares, tal como se lo imponía la férrea disciplina de su tío, que "era muy enemigo de [...] que las mugeres saliesen" (35).

El "día del Salvador" (34), el cinco de agosto, ella, su madre y otras mujeres del hogar van al convento de los Mártires (34). Allí Pedro Carmelo sugiere a María que vaya allá a menudo (34-35), pero sigue habiendo dificultades. En ese mismo día, su hermano se cae "en una de dos mazmorras que avía junto a la yglesia" (35). Durante su periodo de curación en los Mártires, toma la decisión de convertirse en un padre carmelita descalzo. Él y un primo visitan frecuentemente el convento de frailes, llevándole siempre noticias a María. María no podía visitar el convento más que ocasionalmente, pero sí le estaba permitido ir más a menudo al convento de las Madres carmelitas, al que acudía Pedro Carmelo (35). El convento de las Carmelitas Descalzas de Granada, que todavía sigue en pie, está situado en una zona céntrica (Gallego Burín, 1996: 185), en la plaza llamada actualmente San Juan de la Cruz, probablemente mucho más cercano al hogar de la escritora que el convento de los frailes. Se le impone el escapulario a María en dos ocasiones: primero, a través de Pedro Carmelo, y, más adelante, por Jerónimo Gracián (María de la Cruz, 1995a: 35). Pedro Carmelo se marcha de Granada y queda María de la

(76).

⁸²⁶El convento, establecido en 1573, contenía una imagen antigua y venerada, llamada Nuestra Señora del Sepulcro, que se encontró en los cimientos del edificio (Gallego Burín, 1996: 158).

Cruz encomendada a otro padre. Desde aquel momento, en palabras de la escritora, "no me llevaban a los Mártires ni a las Descalças" (35). La escritora "veía imposible el ser monja porque no tenía dote" (35).

En 1584, hubo una fuerte hambruna, debido a un periodo de malas cosechas que se extendió a las ciudades de Jaén, Granada y Málaga (Ruiz Gallardo, 2006: 93). En Granada se solucionó con el llamado "trigo de la mar" (María de la Cruz, 1995a: 38) o "trigo de importación" (Guerrero Arjona, 2009: 123), trasladado desde Italia o las islas mediterráneas al puerto de Cartagena (123) o desde el norte de Europa al puerto de Málaga (Rodríguez Alemán, 2003: 583). Normalmente, se utilizaba para paliar épocas de carestía en las que había habido una mala cosecha (Guerrero Arjona, 2009: 123). Al año siguiente, en 1585, se produce una epidemia a causa de aquel trigo, que estaba en mal estado (María de la Cruz, 1995a: 38). Desde marzo —Cuaresma— hasta agosto de ese mismo año, doce miembros de la casa caen enfermos: ocho sobreviven y cuatro fallecen. Los fallecidos son su tío, una de sus primas, su hermana pequeña de catorce años y su madre (38). De su propia familia, solamente resisten uno de sus hermanos, el futuro fraile, y ella (38), ya que su otro hermano había muerto antes, con diecisiete años (38), probablemente en torno a 1581. María reside en casa de su tío hasta su fallecimiento, según hace constar la propia escritora (28).

Se acrecienta todavía más el deseo de María de ser monja, pero le solicitan mil ducados de dote, cantidad que ella no podía afrontar (38). Cae enferma y aumenta su desesperación: "no avía que tratar de monja; yo enferma, güérfana [sic] y pobre sola" (38). Sin embargo, gracias a su prima, conseguirá su objetivo. Su prima, llamada también María, hija de D. Luis de Machuca y D^a María de Herrera (Ángela del Purísimo Corazón de María, 2005: 423) y hermana del P. Gaspar de San Cirilo y de la M. Catalina de la Encarnación (María de la Cruz, 1995a: 39)⁸²⁷, le propone ir a beber al caño de agua que salía del convento de los Mártires, promesa que iba a cumplir María si sanaba de su enfermedad (39). Una vez en la calle, le dice que en realidad van a ver en el convento de las Descalzas al prior de los Mártires, que por aquel entonces era Juan de la Cruz (39). Juan de la Cruz llegó a Granada el 20 de enero 1582, junto con Ana de Jesús y otras seis hermanas, para fundar el convento de carmelitas descalzas de Granada. Se asentará en la ciudad hasta 1584, fecha a partir de la cual, aunque tenga aquí su residencia fija, se ausentará repetidamente por viajes en Andalucía y Portugal. En 1588 se trasladará a

⁸²⁷"Fallece 21-10-1609 (?)" (Ángela del Purísimo Corazón de María, 2005: 423).

Segovia, ya que fue elegido Primer Definidor y Tercer Consiliario de la Consulta en el primer Capítulo General del Carmelo Teresiano (Baruzi, 2001: 229-234; Crisógono de Jesús Sacramentado, 1982: 279-304; Elia y Mancho, 2002: XXVI; Gallego Burín, 1996: 185). María Machuca se confiesa con Juan de la Cruz y, durante la misa, el fraile descalzo la sitúa en el coro (María de la Cruz, 1995a: 40). Ya terminada la misa, van al locutorio y allí se expone su caso (40).

La dote de María sigue siendo insuficiente, así que su prima le propone enviar varios objetos valiosos a las carmelitas descalzas: "pues, como yo no tuviese dote bastante si no me ayudava de algo para ganar la voluntad de las monjas, díjome mi prima: si tenéis algo de precio, aunque sea poco, enbíadmelo [sic]" (40). María envía los objetos, hecho que enfada muchísimo a su hermano. Intenta recuperarlos, pero le resulta completamente imposible. De la discusión, María, que no estaba del todo curada, cae otra vez gravemente enferma, y le dice a su prima que, como última voluntad, entrega todas sus posesiones a las descalzas (40-41). Su prima se lo comunica a las monjas descalzas, acción que sirvió para ganarse su favor, según palabras de la propia escritora: "ella luego se lo devió de decir a ellas, que vale mucho un buen terçero" (41). Ana de Jesús y el resto de la comunidad, sin embargo, siguen sin convencerse de que María ingrese en el convento, por culpa de su escasa dote. Juan de la Cruz intercede por ella (41), diciendo "a la madre Anna de Jesús y a las demás: madre priora, pongamos que ésta no tiene ninguna cosa que dar al convento; ¿estos deseos se an de perder?" (42). Además de la carestía económica, otro de los obstáculos que tuvo que superar María de la Cruz fue la oposición de su familia. Al principio, cuatro de sus tías se habían negado a que María de la Cruz profesase como monja, pero finalmente se logra la concordia y su admisión en el convento (41-42). Parece ser, según cuenta Manuel de San Jerónimo (1706), que "convalecida, y huérfana del todo, trataba cada una de sus parientas de llevársela consigo, y de buscarle cuanto antes casamiento" (577).

Su hermano, que toma como religioso el nombre de Matías de San José, se convierte en el primer novicio de la casa de carmelitas descalzos recién fundada de Madrid, y profesa el 29 de septiembre (María de la Cruz, 1995a: 42, n. 12) Hace testamento antes de su profesión: en Madrid deja doscientos ducados y el resto de las posesiones se las da a María de la Cruz, "aunque todo era bien poco o nada" (43). Matías de San José morirá en 1592 (42, n. 12)⁸²⁸. En cuanto a la dote, en el libro de Cuentas de

⁸²⁸Según Manuel de San Jerónimo (1706): "fue religioso de nuestra Orden, y tomó el hábito en el Convento

Granada, consta que se fueron entregando distintas entradas desde la casa de María de la Cruz: seis ducados, un ducado, y nueve reales, entre otras cantidades (Ángela del Purísimo Corazón de María, 2005: 115).

A María el hábito se lo impone Juan de la Cruz, en 1585, y María de la Cruz toma el nombre en su honor (María de la Cruz, 1995a: 43; Serrano y Sanz, 1903: 299). El resto de las hermanas "digéronle me hiçiese charidad que me llamava de su nonbre. Respondió el sancto: si ella fuere amiga de la cruz, yo la querré" (María de la Cruz, 1995a: 43). Manuel de San Jerónimo (1706) cree que la toma de hábito pudo situarse en torno al mes de agosto, antes de que Juan de la Cruz fuera elegido Vicario Provincial de Andalucía en octubre (580). Pacho (2000), sin embargo, sitúa la toma de hábito en el mes de octubre (923). Al poco tiempo de ingresar en el convento, María de la Cruz cae enferma y se estudia retirarla de la Orden, pero Ana de Jesús confía en su curación (María de la Cruz, 1995a: 43), y finalmente recupera la salud. Beatriz de San Miguel será su maestra de novicias (43).

Juan de la Cruz, a su regreso a Granada, esta vez ya como Vicario Provincial de Andalucía, fue quien le dio la profesión en octubre de 1586, tras un examen de conciencia (Manuel de San Jerónimo, 1706: 581-582): "dióme la profesión y velo nuestro sancto padre que al presente era Vicario provincial" (María de la Cruz, 1995a: 44), el 19 de octubre de 1586 (Ángela del Purísimo Corazón de María, 2005: 422; Pacho, 2000: 923; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 728). Profesa junto con su prima María de la Asunción, siendo priora Antonia del Espíritu Santo, considerada oficialmente como la primera monja descalza (María de la Cruz, 1995a: 44; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 728). Tres años después de profesa, en 1592, cae en otro período de crisis espiritual (María de la Cruz, 1995a: 45). Decide llevar a cabo numerosas penitencias, pero su confesor, Bernardo de la Concepción, le ordena que sea moderada (María de la Cruz, 1995a: 51; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 729). No pudiendo someterse a martirio, María de la Cruz efectúa el voto de "no hacer cosa que yo supiese clara mente [sic] que era pecado mortal" (54), primero durante un mes y luego durante toda la vida, el día de "María de la Magdalena", es decir, el 22 de junio de 1590, según Manuel de San Jerónimo (1706: 585). Le imponen por obediencia ser primero tornera, y más adelante, maestra de

de Madrid, y vivió con muy buena opinión en aquella Provincia, donde murió a los pocos años de profeso" (573). En Silverio de Santa Teresa (1935-1951c) se especifica que "tomó nuestro hábito en Madrid cuando fue acompañando a la Venerable Ana de Jesús y demás religiosas fundadoras del convento de Santa Ana de la Corte. Murió muy joven" (722).

novicias (María de la Cruz, 1995a: 73; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 732), tras "ocho años de hábito" (Manuel de San Jerónimo, 1706: 590), es decir, aproximadamente en 1593 (Pacho, 2000: 923).

La fundación en Úbeda se hizo gracias a fray Fernando de la Madre de Dios (Ortega), que logró que una prima suya, Jerónima Enríquez de Carvajal, viuda y sin hijos, aportase los medios económicos necesarios para la fundación. Cedió unas casas que tenía en la parroquia de Santo Tomás y asignó a ese convento una renta de cien ducados (Morales Borrero⁸²⁹, 1995: 313-314). Como fundadora principal se escogió a Ana de la Encarnación, que había sido priora en Granada y que, desde 1592, lo era de Sevilla (314). Ana de la Encarnación viaja a Granada con el propósito de recoger hermanas para la fundación. Los prelados nombraron una monja en Granada para que fuese a fundar a Úbeda, pero querían que acompañase, además, otra hermana a la fundación. Según María de la Cruz (1995a):

Quando se hizo la primera vez número de las religiosas que avían de venir a esta fundación nonbraron de Gran[a]da una de dos porque fuesen de estotras casas, mas los prelados enbiaron a decir que aquélla<s> que avían nonbrado fuese norabuena, mas que sacasen la otra con ella y que no sacasen la una sin la otra. La prelada que venía a fundar no le pareció sacar dos de allí juntas y djolo al prelado provincial, y resumiéronse en no sacar más de una y dejar las dos. Y así mandó el prelado provincial para que diese luz de la que quería que saliese (73-74).

Manuel de San Jerónimo (1706) refiere que, habiendo discordia entre el Provincial y la priora sobre las monjas a las que escoger, Ana de la Encarnación consigue una licencia del Provincial para tener la facultad de escoger una monja según su parecer para incorporarse inmediatamente a la fundación (590-591). Mientras María de la Cruz estaba barriendo el convento, Ana de la Encarnación la escoge como fundadora en 1595 (Manuel de San Jerónimo, 1706: 590; María de la Cruz, 1995a: 73-75). Las seis fundadoras escogidas, Ana de la Encarnación, María de la Cruz, María de la Paz, Ana de la Madre de Dios, María del Santísimo Sacramento y María del Sacramento llegan a Úbeda el 7 de junio, y el 9 de junio queda fundado el convento con el nombre de la "Purísima Concepción" (Morales Borrero, 1995: 314-318). Se nombra como primera priora de Úbeda a Ana de la Encarnación, el 22 de abril de 1595, por el P. General Elías de San Martín (Morales Borrero, 1995: 348). El primer oficio de María de la Cruz en Úbeda es

⁸²⁹ Sobre la fundación del convento de Úbeda y los escritos de María de la Cruz, también puede consultarse: M. Morales Borrero (1993). "El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y noticia de sus manuscritos". Boletín del Instituto de Estudios Giennenses (147), 7-60. Nos basamos en Morales Borrero (1995) porque en él se amplía la información contenido del artículo.

de tornera hasta finales de 1596 (Manuel de San Jerónimo, 1706: 592; María de la Cruz, 1995a: 76). Tiene allí como confesor a fray Pedro de la Trinidad, que fallece en 1606, y a un confesor que envían como rector a Sevilla durante aquella época (Manuel de San Jerónimo, 1706: 594; María de la Cruz, 1995a: 77, 87, 89).

Durante su estancia en Úbeda ejerce "cuatro prioratos" (María de la Cruz, 1995a: 58)⁸³⁰. El primer priorato⁸³¹ lo desempeña porque Ana de la Encarnación la había nombrado su sucesora (Manuel de San Jerónimo, 1706: 593), a partir del uno de enero de 1601, deduciéndose que terminaría en torno a principios de enero de 1604 (Morales Borrero, 1995: 349). Es en ese mandato cuando se efectúa la primera mudanza de la casa. Se decide hacer el traslado por diferencias con la fundadora, doña Jerónima, que pretendía imponer a toda costa su criterio (319). Algunas monjas, pero sobre todo la fundadora, se disgustan por el traslado de la casa (María de la Cruz, 1995a: 59). María se acoge a que todo fue hecho "con bene plácito y aun mandato del prelado provincial" (59). La fundadora inicia entonces un pleito con las monjas descalzas, que le devuelven la casa y doscientos ducados en un censo, quedándose el resto como dote de Ana de la Encarnación, sobrina de la fundadora (59).

Durante la mudanza, una vez efectuado el pago y la devolución de la casa a Jerónima Enríquez, en 1602, el obispo Sancho Dávila se enoja con la comunidad. Las nuevas casas estaban situadas cerca de la parroquia de San Lorenzo (María de la Cruz, 1995a: 59; Morales Borrero, 1995: 319), y allí es donde son expuestas "por descomulgadas" (María de la Cruz, 1995a: 59), además de quitar del convento el Santísimo Sacramento. Según María de la Cruz, todo se debió a causa de que la mudanza se hizo "sin su licencia" (59). Finalmente, se logró pacificar la situación con el obispo, que introduce de nuevo el Santísimo Sacramento dentro de la comunidad y que, en realidad, no tenía poder para excomulgar a las religiosas (59-60).

⁸³⁰En Serrano y Sanz (1903), se indica que la escritora "desempeñó el cargo de priora tres veces" (299). No se comprende esta equivocación, dado que en Manuel de San Jerónimo (1706), se indica claramente: "cuatro veces fue Prelada esta Venerable Virgen" (593). Siguiendo, según creo, a Serrano y Sanz (1903), Javierre (1979) y Rodríguez Titos (1998: 37) repiten que fue priora tres veces. En Morales Borrero (1995: 484) y Correa Ramón (2002: 291) se corrige este error.

⁸³¹Parece ser que, en uno de los prioratos en Úbeda, en fecha indeterminada, una de las religiosas que no residían en el convento se ofendió porque María de la Cruz no la quiso recibir en la casa. Se suspende a María de la Cruz de oficio durante veinticinco o veintiséis días. Cae enferma con un fuerte dolor en el costado y corre peligro de muerte, pero finalmente se recupera. Pide disculpas a la monja, pero su confesor le dice que toda la Orden quedó agraviada y que no es suficiente con excusarse ante ella, así que solicita, durante la misma escritura del libro, el perdón de Dios y de la Orden (María de la Cruz, 1995a: 70-71).

Francisco de Molina, el propietario de las nuevas casas, se las entrega en un estado lastimoso. La comunidad dedica mucho tiempo y dinero en adecentarlas. Tienen, asimismo, un pleito por un corrido de censos en 1603 con la casa colindante, propiedad de Antón Ruiz de Ventaja. El pleito no se resolverá finalmente hasta el fallecimiento de Antón Ruiz en 1611 (Morales Borrero, 1995: 321). A todos estos inconvenientes se sumaron una serie de problemas con la Inquisición. Aunque figuraba como dueño Francisco de Molina, las casas dependían en realidad del Santo Oficio de Granada (319). La escritora lo relata de esta forma:

Era a la saçón del Sancto Ofiçio de Granada, que aun después de mudadas de ella, en mi segundo priorato se acabó el pleyto, que le uvo harto y de cuydado por ser de aquel tribunal y no saberlo yo antes, sino que era de persona particular, sino que la poseya entonces, por alguna ocasión, el Sancto Ofiçio (María de la Cruz, 1995a: 60).

En este período convulso, María cae de nuevo enferma, pero logra recuperarse (59-60). La mudanza a una tercera sede era necesaria, ya que la segunda casa estaba en malas condiciones (88). Además de ser un lugar malsano, las casas estaban situadas entre las calles de Molinos y Cotrina, siendo la calle Cotrina el lugar donde estaban emplazadas las mancebías (Morales Borrero, 1995: 322). Durante el último año del siguiente priorato, ejercido por María del Sacramento, de Torafe, en torno a los años 1604 y 1607, encuentran un emplazamiento mejor para mudarse, pero el traslado no se lleva a cabo (María de la Cruz, 1995a: 88-89; Morales Borrero, 1995: 350).

El segundo priorato de María de la Cruz está fechado en 1608 por Manuel de San Jerónimo (1706: 594), y situado aproximadamente entre los años 1607 y 1610 por Morales Borrero (1995: 350)⁸³². En este periodo se produce la segunda mudanza de casa, más pacíficamente según el testimonio de María de la Cruz (1995a: 60, 90), y con numerosos problemas por el agua, la obra y acusaciones de inconstancia según Manuel de San Jerónimo (1706: 594). María de la Cruz, que había escarmentado en la primera mudanza, esta vez hará el traslado poco a poco, comprando pequeñas casas para ir formando el convento (Morales Borrero, 1995: 323).

Los arreglos de las casas se hicieron siguiendo los planos de un hermano tracista que el Definitorio General les envió (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 734). La venta

⁸³²La propia escritora, sin embargo, lo sitúa aproximadamente en el año 1606 (María de la Cruz, 1995a: 83), según se deduce de esta afirmación: "porque era esto en el segundo priorato abrá veinte y ocho años más o menos" (María de la Cruz, 1995a: 83). De todos modos, como María de la Cruz declara el periodo transcurrido con cierta duda, creemos más fiables las fechas aportadas por Manuel de San Jerónimo y Morales Borrero.

se efectúa el 29 de diciembre de 1607, pero en el contrato de las casas consta que Luis de Sandoval, su propietario, tenía que seguir viviendo en ellas hasta el 24 de junio de 1608. También habían comprado unas casas cerca de las de Sandoval, de Bartolomé Sánchez de Mesa, cuya escritura no se firmará hasta el 31 de diciembre de 1607 (Morales Borrero, 1995: 324-325). El provincial Bernardo de la Concepción autoriza a la comunidad a imponer censos e hipotecar algunas propiedades para poder afrontar el pago de los seiscientos cincuenta ducados. Las religiosas se comprometen a pagar el censo el 24 de junio y los seiscientos cincuenta ducados el 15 de agosto (325). Las religiosas constituyeron el convento en las casas de Luis de Sandoval y Bartolomé Sánchez de Mesa el 16 de julio de 1608, situado primero en la calle Montiel y, posteriormente, en ese mismo año, emplazado en la calle Montilla (324-327). Sin embargo, la mudanza, según María de la Cruz, se consigue un poco antes, cerca de "San Juan" (María de la Cruz, 1995a: 89), es decir, sobre el 24 de junio. Entregan de nuevo las anteriores casas a Francisco de Molina, en mucho mejor estado que como fueron vendidas, sin que éste hubiera tenido que aportar ninguna cantidad para arreglarlas (Morales Borrero, 1995: 320).

En el tercer priorato, fechado por Manuel de San Jerónimo (1706) en 1620 (594), entran Catalina María de la Santísima Trinidad y Catalina María de Jesús, madre e hija respectivamente, en el convento (María de la Cruz, 1995a: 60). Su llegada el 16 de enero de 1621 fue providencial, ya que aportaron al convento cinco mil ducados, y Catalina María de la Santísima Trinidad se comprometió a entregar otros mil de renta mientras viviera, además de otros censos y de objetos de mucho valor (Morales Borrero, 1995: 331-332). Con el dinero dado por Catalina María de la Santísima Trinidad, se logra construir el convento de nueva planta, derribando las anteriores casas y formando un edificio de considerable tamaño con los terrenos de los alrededores que, desde 1608, se habían ido adquiriendo (327-330).

El cuarto priorato⁸³³ lo efectúa María de la Cruz ya en un mal estado físico. Aun así, será la que dé la configuración definitiva a las celdas, ayudada por Catalina María de la Santísima Trinidad (María de la Cruz, 1995a: 61, 89). Fallece por aquel tiempo Catalina María de Jesús, expulsando sangre por la boca (61, 95). También vive María de la Cruz de cerca la muerte de María de la Paz, otra de las hermanas de Úbeda (96). A partir de 1630, María de la Cruz padece numerosos dolores y, al poco tiempo, enferma de disnea y de hidropesía, que le hincha el vientre con un tumor y le inhabilita las piernas. Tenía

⁸³³Ni María de la Cruz (1995a) ni Manuel de San Jerónimo (1706) indican la fecha para este último priorato.

una mesa preparada especialmente para ella que le permitía escribir y rezar durante las largas noches de vela. Durante el momento de escritura del libro, en el año 1634, la escritora declara que está "tullida" (58) y que Ana de la Encarnación era la priora actual de esa casa (59). Fallece a primeros de 1638 en Úbeda (*Biografía eclesiástica completa. Vol. XII*, 1862: 1033; Correa Ramón, 2002: 294; María de la Cruz, 1995a: 21, 59, 130; Manuel de San Jerónimo, 1706: 606-612; Serrano y Sanz, 1903: 299; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 744-745).

5.2. Obra

La escritora fue una mujer de cultura excepcional, si la comparamos con la mayoría de las monjas de la época, casi todas desconocedoras del latín y muchas de ellas incluso analfabetas. Manuel de San Jerónimo (1706) cree que la autora habría disfrutado de una completa biblioteca personal:

El rato de diversión, que concedía a las tareas de sus ejercicios, y labor, lo permitía a un libro indiferente o de Filosofía Moral, como a Séneca, o de ejemplos antiguos, que le sirviesen de doctrina, como a Tácito, Gelio y otros; porque como su padre, y tío habían sido letrados, y sus hermanos, y primos caminaban a lo mismo, tuvo ocasión de separar para sí los libros, más de su inclinación, y su provecho (578).

No es de extrañar, por tanto, que conociera el sentido de los salmos en latín y que, llevada por sus conocimientos, sintiera el impulso de escribir sus propias obras espirituales. De todos modos, tenemos que tener en cuenta que, de poseer esta biblioteca, sería durante su infancia y adolescencia, ya que, en el convento, solamente tenía para su uso personal un breviario (603). Las citas bíblicas, por las que fue interrogada, como ahora veremos, eran extraídas únicamente de su memoria, que debía ser prodigiosa: "Yo le digo que avía leydo mucho, y a mis hermanos y primos estudiantes avía oydo algunas cosas y se me avían quedado en la memoria que ésa me la avía dado nuestro Señor buena" (María de la Cruz, 1995a: 116). Además de las Sagradas Escrituras, sólo menciona con exactitud el *Espejo de Consolación de tristes*, de fray Juan Dueñas (28, n. 4).

Según Manuel de San Jerónimo (1706), habría que situar el comienzo de su tarea como escritora alrededor de 1600 (601), aunque la propia María de la Cruz declara que empezó a escribir "abrá veinte años y más" (María de la Cruz, 1995a: 109) y que escribió mucho "en diversos tienpos destos veinte años" (María de la Cruz, 1995a: 111), es decir, en torno a 1614. Desgraciadamente, muchos superiores religiosos no estaban preparados para afrontar el hecho de que una mujer tuviese intereses literarios. Hay una parte de la obra de la autora que sólo conocemos gracias a la mención que hace ella misma en su

biografía, ya que los libros fueron quemados o guardados en secreto (114-116). Ese conjunto de libros "vino a haçer cantidad y volumen grande" (113), y estaba encabezado por dos libros de versos: "un librico entero todo de poesías espirituales, y otras cosas de metro, todo espiritual" (110), en el que se incluía una glosa de "unas coplillas mundanas que una persona sancta avía buelto a lo divino" (110)⁸³⁴ y "otras [coplas] sobre aquel verso y psalmo *Eructavit cor meum*" (111), es decir, inscritas dentro del género lírico de la glosa, en este caso de un verso del Salmo 44 (Sal 44, 2). Se los enseña al confesor, que le manda "escribir aquello que estava en metro, en prosa" (María de la Cruz, 1995a: 111). De este verso, hace un libro en prosa basado en el segundo libro de poemas que, en principio, cuenta con la aprobación tanto del confesor como del prelado (111). Este confesor favorable era fray Pedro de la Trinidad, provincial de Andalucía en 1604 (Manuel de San Jerónimo, 1706: 601). A estos tres libros se añadía un cuarto, un volumen que reúne tres tratados: "Cofre de dones", "Espejo del alma esposa" y "Jardín o Ramillete de varias y diversas flores" (111-113). Este cuarto volumen, continuación de su tercer libro, consistía en una glosa del versículo *Omnis gloria filiae regis* del Salmo 44 (Sal 44, 140)⁸³⁵. Parece estar basado, según el testimonio de la propia escritora, en la obra de otro escritor, difícilmente localizable⁸³⁶. Le seguían los libros titulados *Manogico de mirra*; *Estanpa biba y muestra clara de los amores de Jesu Christo Dios y Honbre verdadero para con las almas*; y *Suspiros del coraçón enamorado de la çelestial Ierusalén* (María de la Cruz, 1995a: 113). *Manogico de mirra* es un tratado sobre los dolores interiores de Jesucristo durante la Pasión, y las obras *Estanpa biba* y *Suspiros del coraçón* son dos glosas, respectivamente, de los Salmos 29 y 136.

La autora, en los últimos años de su vida, pensando en guardar sus escritos antes de su fallecimiento, se pone en contacto con el padre Provincial, que, según Silverio de Santa Teresa (1935-1951c), era Francisco de la Madre de Dios, exgeneral de la Congregación española y sucesor en el provincialato andaluz de Bernardo de la

⁸³⁴Las coplas en cuestión son las siguientes: "Quiérese morir mi alma / de amores de vida eterna, / diçen que es del coraçón, / y es que se muere por ella" (María de la Cruz, 1995a: 110). Existe la posibilidad de que Juan de la Cruz, en una de sus numerosas visitas a Granada, volviese estas coplas a lo divino. Para el tema de la contrafacción, puede consultarse Martínez Calvo (2010).

⁸³⁵La autora lo cita de la siguiente forma: "Omnis gloria eius filiae Regum" (María de la Cruz, 1995a: 111-112). Todas las citas en latín de la Vulgata las he extraído, tal como indiqué en el anterior capítulo, de *Nova Vulgata. Bibliorum Sacrorum Editio* (1979). Para el resto de las citas bíblicas, me he basado en la *Biblia de Jerusalén* (1975).

⁸³⁶Según la escritora: "Estando yo en Granada, un grandísimo letrado començó a haçer esto mismo y escribió admirable mente de ello un tratado pequeño. Mas murióse y no salió a luz ni yo supe qué se hiço." (María de la Cruz, 1995a: 112).

Concepción en 1610⁸³⁷. El Provincial le pide todos los libros que ha escrito y luego los quema (739-740). Después de esta orden, tras informarse sobre María de la Cruz a través del resto de las hermanas del convento, la somete a una dura entrevista, que supera con éxito, y le ordena escribir dos horas al día (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951c: 740-741; Manuel de San Jerónimo⁸³⁸, 1607: 603-604). María de la Cruz no habla exactamente de un interrogatorio, pero sí menciona que le preguntó si tenía una Biblia en su poder. La interrogada le respondió negativamente y le plantea sus dudas de si fue tiempo perdido el que dedicó a la escritura. El sacerdote le responde que no había nada nocivo en sus libros, pero da a entender que debía poner a prueba su humildad (María de la Cruz, 1995a: 114). Probablemente lo que impulsó a la quema de los libros fue el hecho de que la escritora se atreviese a hacer glosas de la Sagrada Escritura, no siendo una autoridad reconocida (Le Goff, 1969: 434).

Las obras que escribió tras la quema u ocultamiento de libros sí se conservan, y la escritora hace una recopilación en su vida espiritual de todas las obras que escribió hasta ese momento. Hace constar que redactó una biografía o *Vida* de Catalina de María de Jesús a petición de su madre, María Santísima de la Trinidad, y de su hermano, Rodrigo del Santísimo Sacramento (María de la Cruz, 1995a: 116). Asimismo, declara que escribió "dos tratados pequeños sobre la epístola de Sant Pablo que comienza *O altitudo divitiarum*" (116) y "otro menor donde trato del verso que deçimos en laudes *Et aquae omnes quae super caelos sunt laudent nomen domini*"⁸³⁹ (116). También hace una referencia a su *Vida*, la obra que está en pleno proceso de redacción: "Esto postrero de agora no tiene ningún título porque me dijo mi confesor que estuviese hecho, que entonces se le pondría" (117).

Sus obras permanecieron inéditas hasta 1995, cuando Manuel Morales Borrero publicó la transcripción paleográfica de su vida espiritual (1995a) y de *Et aquae omnes quae super caelos sunt laudent nomen domini*, recogido bajo el título *De las aguas que*

⁸³⁷En María de la Cruz (1995a, n. 34), sin embargo se apunta que el provincial responsable de la quema de libros fue Bernardo de la Concepción, sucesor inmediato de fray Pedro de la Trinidad.

⁸³⁸Manuel de San Jerónimo (1607) no dice que fuera orden del Provincial la desaparición de sus anteriores libros: "Como el deseo de la Sierva de Dios era que se quemasen; porque en quanto suyos, los tenía por inútiles, le repetía al Provincial muchas instancias para que así lo hiciese, especialmente con el libro de su *Vida*. El Provincial, como Varón prudente [...] le escribió, diciendo: que perdiese cuidado, que ya se habían quemado todos sus libros" (606). Hay cierta tergiversación de los hechos, ya que la quema fue anterior a la escritura de la *Vida*. También es cierto que la autora solicita a lo largo de la obra la quema de su *Vida*, pero, como podremos ver más adelante, es una petición más retórica que real.

⁸³⁹El verso está en realidad entre dos versículos, según la Biblia Vulgata, y se recoge originalmente de la siguiente manera: "et aquae quae super caelos sunt / laudent nomen Domini" (Sal 148, 4-5).

están sobre los cielos (1995b). La obra sobre Catalina María de Jesús la editó Morales Borrero posteriormente, en 2001, con el título *Vida y virtudes de Catalina María de Jesús (Mendoza)* (2001). Tanto la *Vida espiritual* como *De las aguas que están sobre los cielos* se encuentran recogidos dentro de un volumen autógrafo. El volumen se compone de las siguientes obras: el primer tomo, titulado *Obras de la Ve. Me. María de la Cruz Carmelita Descalza, hija del conyto. de Granada, y una de las Fundadoras del de Ubeda. Tomo primero. Del amor y riquezas de Dios. Todo está escrito de la mano de la misma Ve. Me.*, fechado en 1631, que consiste en una glosa de las palabras *O altitudo divitiarum* (Rm 11, 33); el segundo tomo, continuación del anterior libro, titulado *Obras de la Ve. Me. María de la Cruz Carmelita Descalza del Convento de Granada y una de las Fundadoras del de Ubeda. De la Sabiduría y Sciencia de Dios. Escrito todo de mano de la misma Ve. Me.*, fechado en 1631-1632, es una glosa del resto del versículo hasta el final del capítulo (Rm 11, 33-36); el tercer tomo, titulado *Obras de la Ve. Me. María de la Cruz Carmelita descalsa, hija del Convento de Granada, y una de las Fundadoras del de Ubeda. Tomo tercero. De las Aguas q están sobre los Cielos. Escrito todo de mano de la misma Ve. Me.*, fechado entre 1633 y 1634, consiste en una glosa de los versículos 4-5 del Salmo 148; el cuarto tomo, titulado *Obras de la Ve. María de la Cruz Carmelita Descalza, Hija del Conyto. de Granada, y una de las Fundadoras de Ubeda. Tomo Quarto. De los siete tabernáculos o Moradas donde habita Dios nro. Señor. Escrito todo de la mano de la misma Ve. Me.*, fechado entre 1634 y 1635, se trata de un tratado ascético basado en la glosa del versículo *Quam dilecta tabernacula tua Domine exercituum* (Sal 83, 2); y el tomo quinto, titulado *Obras de la Ve. Me. Madre María de la Cruz Religiosa Carmelita Descalza, Hija de nro. Convento de Granada, y una de las Fundadoras de Ubeda. Tomo Quinto. Vida de la misma Vene. Me. Escrita toda de su mano*, fechado en 1634, recoge su *Vida* espiritual (Morales Borrero, 1995: 485-602). Los diversos títulos de las obras han sido escritos por otra tinta y mano (485). De la *Vida* espiritual, objeto de nuestro interés, también existe una copia manuscrita en el convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda, titulada de la siguiente forma: *Traslado de los papeles que escribió de su vida de la Me. María de la Cruz natural de Granada y Priora del Convento de Úbeda Carmtas. Descalz.* (599). Asimismo, se conservan algunas cartas suyas en las Descalzas de Bruselas (Pacho, 2000: 924). La *Vida*, obra en la que nos centraremos, tiene dos fases de redacción. La primera fase se sitúa entre el 26 de julio de 1634 y el 18 de septiembre de 1634, tal como hace constar la misma escritora al comienzo y al final del libro. La segunda fase, añade a la redacción inicial veintiún folios que, según se hace constar al principio y final del

apéndice, fueron escritos entre el 28 de abril de 1636 y el 21 de junio de 1637, es decir, poco antes de su fallecimiento. Morales Borrero ha decidido prescindir de este apéndice en su edición paleográfica porque, según la opinión del estudioso, "apenas añaden noticias de interés" (María de la Cruz, 1995a: 14).

5.3. La *Vida* de María de la Cruz

5.3.1. Estructura general de la obra

La obra, dejando aparte el prólogo (21-24), se divide en trece capítulos: capítulo primero, "Quienes fueron mis padres, y de la niñez, hasta tener edad de comulgar" (25-30); capítulo segundo, "De lo que me acordare desde esta edad de onze años hasta que entré monja" (31-36); capítulo tercero, "Cómo nuestro Señor ordenó que fuese monja" (37-42); capítulo cuarto, "Del hábito, año del noviciado y profesión" (43-48); capítulo quinto, "De algunas niñerías en que me exercitava y de los deseos que Dios me dio" (49-54); capítulo sexto, "Del modo con que nuestro Señor me hizo merced de llegarme a sí desde luego, y de las tentaciones que fue servido me fatigasen" (55-62); capítulo séptimo, "De las innumerables mercedes que nuestro Señor a hecho y hace a esta gran pecadora" (63-72); capítulo octavo, "Prosige en lo comenzado de las mercedes de mi Señor hechas a esta gran pecadora" (73-80); capítulo noveno, "Prosige en lo comenzado de las innumerables mercedes que de mi Señor Jesu Christo a recibido esta gran pecadora indignísima" (81-90); capítulo décimo, "Prosige en las mercedes de nuestro Señor para con esta indigna esclava y sierva suya" (91-100); capítulo undécimo, "En que trata de las innumerables mercedes recibidas del Santísimo Sacramento esta vilísima y gran pecadora" (101-108); capítulo duodécimo "trata de la ocasión que tuvo para escribir" (109-118), y capítulo décimo tercero, "prosigue y trata de lo mucho que se recogía el alma, lo que escribía y cómo no fue suyo lo que escribió en muchas partes, sino dado de Dios" (119-130).

El primer bloque de la obra, que abarca los capítulos desde el primero al cuarto, dedicado al período de su vida anterior a la entrada al convento y a su primera etapa como religiosa, sigue un orden estrictamente cronológico. En el primer capítulo, se adopta una disposición bastante precisa: introducción previa (25); revelación de sus orígenes, padres y hermanos (25-27); su nacimiento, niñez y etapa escolar (27); la llegada a casa de su tío y sus primeras lecturas (28); cerrándose, tal como indica el título (25), a los diez años y medio, cuando le dan licencia a la escritora para recibir la comunión (29). En el segundo capítulo, presenciemos una elipsis, ya que se omite lo que pasó entre los once años y los dieciséis (31), tal vez por considerarse de poca importancia para narrar su desarrollo

espiritual. Es en esta edad cuando empiezan los primeros escrúpulos y tentaciones, hecho que para la autora sí es de especial trascendencia. Entre el temor de estar condenada y diversas devociones transcurre su vida desde los dieciséis a veinte años (31-33). Encontrará algo de alivio cuando conozca a Pedro Carmelo (34-35), que será el fraile que la guíe hacia el Carmelo Descalzo. El capítulo tercero está centrado en narrar la hambruna y la epidemia que asoló Granada en los años 1584 y 1585 (38-39) y en contar las diligencias que se hicieron para que María pudiera ingresar como carmelita descalza (39-42). La escritora es mucho más concreta que otras autoras de vidas espirituales, ya que refiere con total exactitud la cronología, la localización y los nombres completos de las personas que intervinieron en su trayectoria vital. El capítulo cuarto resume sus primeros años como religiosa: la toma de hábito, el noviciado y la profesión (43-44); y los cuatro años iniciales de su etapa de profesión, en los que se tiene que enfrentar a las primeras tentaciones y fenómenos místicos (44-48).

A partir del capítulo quinto, se adopta un orden temático, acomodado al tiempo circular vivido en los monasterios y al esquema general de las *Vidas* (Durán López, 2007: 100). Los capítulos quinto y sexto narran los primeros pasos de la escritora en su recorrido espiritual. En el capítulo quinto, se refieren las primeras penitencias adoptadas por la escritora (María de la Cruz, 1995a: 49-52) y el voto de no cometer intencionadamente ningún pecado mortal (53-54). El capítulo sexto está dedicado a manifestar el favorecimiento de Jesús durante los periodos de sequedad, enfermedad y en las penalidades transcurridas durante los cuatro prioratos que tuvo que ejercer en Úbeda (59-62). La mención de los prioratos supone una ruptura del orden cronológico, ya que la fundación del convento de Úbeda será narrada posteriormente, en el capítulo octavo (73-77), pero, como hemos querido poner de manifiesto, a partir de este punto la intención de la autora es hacer una clasificación temática de las gracias recibidas, aunque para ello tenga que desestructurar el orden temporal que se ha seguido durante los primeros cuatro capítulos.

A partir del capítulo séptimo enfoca su obra en los fenómenos místicos sobrenaturales. Se centra en la figura de Jesucristo o de Dios en los capítulos séptimo, octavo, noveno y décimo, estructurados en un solo bloque, tal como puede observarse en los títulos (63, 72, 81, 91). Mientras que el capítulo séptimo (63-72) está planteado como una recopilación desordenada de diferentes gracias sobrenaturales, el capítulo octavo, que retrocede en el tiempo, como ya dijimos, al narrar la fundación de Úbeda (73-77), se

centra sobre todo en los fenómenos asociados con la Pasión de Cristo (78-80), aunque también se menciona al niño Jesús (79). El capítulo noveno (81-90), que relata las distintas mudanzas de las casas conventuales en Úbeda (88-90), refiere principalmente las gracias místicas en las que María de la Cruz se convierte en un vehículo de la divinidad para la salvación de otros creyentes, e incluye también varios fenómenos místicos asociados con el Espíritu Santo (84-85), al mismo tiempo que muestra a Jesucristo como un amante celoso que solicita el desprecio de lo terrenal (86-88). El capítulo décimo, que recoge algunas noticias biográficas a partir del tercer priorato (94-96), está enfocado en contar las mercedes relacionadas con la redención de las almas tras la muerte terrenal (91-100). El capítulo undécimo narra las gracias referidas al Santísimo Sacramento (101-108), y, los dos últimos capítulos, como veremos en el siguiente epígrafe, se centran en su tarea como escritora (109-130).

5.3.2. Reflexiones metatextuales. La mujer como escritora

El prólogo, cuya misma existencia ya es una marca discursiva de que nos encontramos ante una obra con intenciones literarias (Herpoel, 1999: 221), está claramente estructurado en cuatro partes. En la primera, sin ningún tipo de subtítulo, se declara la fecha de comienzo de redacción del libro, el 26 de julio de 1634, y la explicación del mandato de escritura (María de la Cruz, 1995a: 21-22). María de la Cruz se muestra, en estos momentos, reacia a la redacción del libro:

Se comiença esta obediencia a cunplir; la qual obediencia no sé cómo a de ser pusible ni aun pensarla, quanto más tratar de ella por tener yo, vilísima, gran repugnancia en escribir lo que se me manda, y la falta de salud tan continua (21).

Creemos que este rechazo, aunque tiene cierta base real, ya que la escritora estaba aquejada por graves problemas de salud durante la escritura del libro, es fundamentalmente de tipo retórico. Después de la quema de libros, María de la Cruz se muestra extremadamente prudente y no quiere demostrar un placer excesivo por la escritura. A esta primera parte aclaratoria, le sigue la segunda parte del prólogo, esta vez sí enmarcada por un subtítulo: "Ofreçimiento a Nuestra Señora" (22). En este segmento, ofrenda el libro a la Virgen María y le pide ayuda para la ejecución del mandato. Con la misma estructura, pero más interesante resulta la siguiente parte del prólogo, titulada "Petición[n] y ofreçimiento a Nuestro Señor Jesu Christo" (23). En esta súplica, la autora declara su intención de ajustarse lo más posible a la verdad: "Enbiad a mi alma vuestra luz para que clara, verdadera y rectamente diga lo que me acordare de lo mucho que

vuestra infinita bonda[d] y misericordia sin medida a obrado en esta vil criatura" (23). También durante el texto, la autora hará peticiones similares a las personas divinas (63, 101).

Por último, el prólogo finaliza con otra parte titulada "Al lector" (24). La existencia de esta sección nos hace pensar que, aunque María de la Cruz se dirija esencialmente al destinatario principal de la obra, el confesor que le ha impuesto la obediencia, también pensaba en un público más amplio, tal vez en la propia comunidad de monjas donde residía. Como afirma Durán López (2007), era común que las "vidas espirituales" estuvieran escritas para varios niveles de destinatarios, siendo el más concreto el director espiritual de la religiosa y el más abstracto un posible público lector (71). Tal vez como medida de protección, María de la Cruz especifica con exactitud el mandato de escritura que ha recibido: "Ame mandado mi confesor no trate de mis grandes pecados, sino de las innumerables grandeças y misericordias de nuestro Dios obradas con esta indigna criatura suya." (24). Se muestra muy cautelosa en cuanto a la señalización exacta de las gracias místicas, quizá en parte por miedo al dictamen de la Inquisición sobre ciertos fenómenos místicos:

Cosa que no me acordare con toda y entera verdad, que no la diré, y así suplico a mi Señor Jesu Christo ponga en mi memoria lo que quiere y gusta que diga para su mayor gloria, sugetándome en todo a la corrección de la yglesia y a mis confesores (24).

La falta de memoria era un tópico habitual de las *Vidas espirituales*, quedando compensada por la intervención divina, que le permite fijar a la escritora los hechos más importantes y autentifica el relato (Durán López, 2007: 132). La obra misma se convierte en otra merced más del Señor, que utiliza como instrumento a María de la Cruz para la redención de los lectores. La división en capítulos es consciente y parte de la propia autora, que quiere hacer más comprensible su mensaje: "Pondrélo en capítulos para mayor claridad" (María de la Cruz, 1995a: 24). Una vez finalizado el prólogo, y antes de comenzar la biografía propiamente dicha, María de la Cruz pone de manifiesto que, tras un período de duda en el que no sabía si debía escribir o no, le llegó la certeza de que "era voluntad de Dios lo hiçiese" (25).

Durante la escritura del texto, las referencias metatextuales aluden principalmente a tres temas: la escritura de las mercedes recibidas como un cumplimiento de la obediencia impuesta; el propósito de la sinceridad; y el esfuerzo por alcanzar la síntesis. María de la Cruz quiere resaltar que la escritura de su *Vida* procede de un mandato de

obediencia y no de un deseo personal de reconocimiento: "Dios mío y maestro mío favorecedme para gloria vuestra en lo que me mandáis haçer, que çierto cada ora que lo tomo en la mano se me haçe más dificultoso viendo quién soy yo y lo que se me manda" (63). La escritora, acogiénndose a la retórica de la humildad, declara que hubiera deseado configurar su obra de una forma diferente: "publicara mis culpas de bonísima gana si me dieran liçencia para ello" (71). De hecho, en el interior de María de la Cruz se crea un conflicto entre el mandato recibido por su confesor, que consiste en relatar las mercedes recibidas de Dios, y la propia conciencia, que la hace sentirse miserable frente a la grandeza divina. Subyace a lo largo del texto su deseo irrealizable de plantear su *Vida* como una sucesión de pecados: "También digo y por descargo de mi conciencia que en los ofiçios que la obediencia me a puesto, así en los menores como en los mayores, e hecho muchas e innumerables faltas" (52). El sentimiento de culpabilidad, y también el temor a ser considerada soberbia, le hace repetir varias veces, con expresiones similares, que su obra se adapta a un esquema previamente configurado por otra persona: "En todas estas ocasiones y sucesos e hecho muchas y grandes faltas que, si me dieran liçencia para deçirlas, vieran quán grande a sido la misericordia de mi Dios para con esta su indignísima esclava" (61). Sin embargo, esta retórica de la humildad no le impide reafirmarse en que todo lo que ha escrito se ajusta completamente a la realidad: "ase de advertir que lo que queda dicho es verdad" (65). La pretensión de sinceridad está asociada directamente con la obediencia de la que parte la redacción de su *Vida*: "Lo que e dicho y diré es sólo por contar con verdad lo que por mí a pasado como me lo mandan" (59).

Su interés por ser veraz es tal que, en varias ocasiones, decide omitir ciertos fenómenos místicos por sentirse incapacitada para transmitirlos, bien por vacíos en la memoria, "mas porque no me acuerdo bien, no lo digo" (87), o por inseguridad en su expresión definitiva: "No quiero más tratar deste divino sacramento porque son cosas que no se alcançan ni yo sabré deçir" (106). En estos casos, además de la infabilidad propia de los fenómenos místicos, está presente la intención de la escritora de acortar su texto lo máximo posible. Este anhelo, posiblemente se debe a que el libro no se ajusta al esquema que hubiera deseado: "No quisiera deçir más merçedes de las que se an dicho. Mas como me lo mandan, no me atrevo a haçer otra cosa, sino obedecer" (81). La síntesis que busca la escritora también se debe también al temor de la censura por parte del destinatario principal de la obra, como puede verse en esta cita, a propósito de su explicación de la

visión de las dos columnas⁸⁴⁰:

Mucho me e alargado en esto; creo es más de lo justo. A la verdad, no sé si a sido en mi mano otra cosa. Vuestra reverençia, padre mío, lo verá, a quien suplico lo queme si le pareçiere convenir y a mí me perdone, que como con padre verdadero me atrevo, que lo mirará con charidad y cuydado (72).

Como afirma Herpoel (1999), el destinatario principal de este tipo de texto siempre es percibido como un antagonista, y la mística escribe su obra autorreferencial adaptándose a las posibles expectativas de este lector vigilante y peligroso (108). María de la Cruz subraya que nada de lo que ha escrito está incluido gratuitamente, sino que todo tiene un sentido: "Todas estas merçedes e dicho aquí porque en ellas me pareçia, o en algunas, si era esto lo que se me avía dado a entender en ésta de la preçiosa sangre de mi Señor Jesu Christo" (María de la Cruz, 1995a: 83). Siempre temerosa de ser juzgada, María de la Cruz intenta ajustarse estrictamente a la ortodoxia: "Y también sabe que no por eso y por otras cosas que diré açerca de mi salvación, me tengo ni e tenido por segura en ella, por muchas cosas, y prinçipalmente por ser yo tan mala" (88).

Después de las escasas digresiones en que incurre la escritora, invariablemente retoma el discurso con alguna expresión como ésta, "bolbiendo a lo que deçía" (29), o esta otra: "como e dicho" (31). María de la Cruz sigue una línea argumental que desea mantener a lo largo del texto. También ambiciona mantener cierta contención estética; no quiere que su obra se llene de simplezas: "Bien se ve es niñería deçir yo tenía lástima de nuestro Señor, mas pasava así aunque es bobería" (62). Sin embargo, a pesar de todas las dificultades con las que se tiene que enfrentar para acometer la escritura de su *Vida*, a veces parece disfrutar con la escritura del libro, y se deja llevar por el entusiasmo de poder comunicar a los lectores una fracción del significado de la gracia divina: "yo, vilísima, quisiera haçerme lenguas para darle graçias sin cuento ni fin, por su inmensa bondad, misericordia y amor" (90). Este entusiasmo dura poco, porque siempre está presente en la escritora el desagradable recuerdo de la quema de sus libros anteriores. La escritora pide al Señor que, si el libro no forma parte de la voluntad divina, "dad luz a quien me lo manda para que alçe esta obediencia y mande no pase de aquí y que lo que está dicho lo queme, porque no haga daño a alguno si lo leyere" (91).

Mención especial merece la parte final del libro. Es destacable y, a mi parecer, no demasiado común en la época, que la escritora dedique dos capítulos de su condensada

⁸⁴⁰Vid. supra.

Vida a hablar sobre sus obras literarias y su especial misión divina como escritora. Hablamos de los capítulos duodécimo y décimo tercero, ya mencionados en el anterior epígrafe (109-130). El capítulo duodécimo se estructura de la siguiente forma: el comienzo del proceso de escritura (110-111), la lista de sus primeras obras (111-113), el proceso de eliminación de esta primera etapa literaria (114-116), y el segundo inventario de obras, pero esta vez de aquellas escritas a partir de la reautorización para escribir (116-117). Analicemos cómo María de la Cruz relata el comienzo de su tarea como escritora. Después de curarse de una enfermedad grave, que la dejó al borde de la muerte (109-110), María compone un libro espiritual gracias a la inspiración divina:

Y yo de mi natural no sabía haçer aun un solo pie que llevase consonançia, ni coplas de ninguna manera, como para holgarse. No sabía haçer cosa de provecho, y mucho menos sabía antes notar una carta [...]. Y su Magestad me faboreçió y dió graçia para escribir lo que se ofreçía (111).

Sus libros, que ella desea que sirvan para que "quien lo leyese, si acaso fuese alguno, se abrasase en amor de Dios y le agradase" (111), están escritos gracias a una fuerza superior a su voluntad: "Es çierto que no era de mi mano, ni lo es, dejarlo, sino que me haçían una fuerça interior que no sé quién me la ponía, de suerte que no a sido pusible dejarlo" (111). El capítulo se cierra con el temor de María de la Cruz a caer en la soberbia o a ser acusada otra vez de vanagloria por sus obras literarias. Prudentemente, recuerda el episodio de la quema de los libros y se declara culpable antes de ser juzgada: "Mucho me e alargado esto, no sé si a sido más de lo justo. Vuestra reverençia, padre mío, lo vea con ojos de padre y lo queme, que yo no quiero otra cosa" (117). En el capítulo décimo tercero, María de la Cruz se centra en los fenómenos místicos relacionados con la escritura, como veremos más adelante. Al narrar estas gracias místicas, María pretende demostrar que, al escribir, sólo estaba cumpliendo con una voluntad divina, y que ella nunca ha tenido ambiciones literarias (119-129). María de la Cruz evidencia, por tanto, la idea que subyace tras la mayoría de los escritores religiosos: ella no se siente como autora o creadora de su propia obra, sino como simple intérprete o "escribidora" de la voluntad divina. La escritura es vista como un milagro, legitimándose su función como escritora por todos estos fenómenos místicos, que la confirman en su tarea misión divina como escritora a pesar de las imposiciones de ciertos superiores religiosos. Si la comparamos con María de San José, podemos ver cómo María de la Cruz no se detiene, como sí lo hacía María de Salazar ⁸⁴¹, en defender el hecho de que una mujer esté

⁸⁴¹Vid. capítulo quinto del presente trabajo.

capacitada intelectualmente para escribir, sino que se apoya en que está cumpliendo la voluntad divina.

Como conclusión, insiste de nuevo a su confesor en que, si así lo prefiere, se quemee la obra (129-130), aunque al mismo tiempo también le solicita que revise el texto con cuidado: "suplico lo lea vuestra reverencia y se acuerde tiene en alguna manera obligación de encomendar a Dios y tener cuydado preçiso de quien así se fía de vuestra reverencia y le entrega toda su alma." (130). Por tanto, no debemos entender de forma completamente literal las diversas peticiones de María de la Cruz de que su obra se quemee, sino que debemos considerar que, al repetir la posibilidad del castigo, lo que la escritora quiere es precisamente evitarlo. Como afirma Herpoel (1999), las auto-censuras funcionan en esta clase de textos como una estrategia defensiva (224). La solicitud final del texto no nos deja lugar a dudas, ya que lo que demanda, en última instancia, es el cuidado de su *Vida*, identificándose ella misma con su obra autorreferencial. La obra termina cerrándose como una carta, firmado de la siguiente forma, en consonancia con la retórica de la humildad: "Sierva y hija de V. Ra., padre mío. La mayor pecadora" (María de la Cruz, 1995a: 130)⁸⁴².

5.3.3. Fenómenos místicos. Clasificación

La mayoría de los fenómenos místicos⁸⁴³ conocidos normalmente como sobrenaturales no se producen hasta la entrada de la escritora en el convento. Resulta excepcional la revelación, antes de ingresar en la propia Orden, de que habría de ser carmelita (37). Casi todas las mercedes recibidas antes de ser religiosa se encuentran dentro de la naturalidad, aunque pueden considerarse como gracias extraordinarias que Dios le concede. Es el caso, por ejemplo, de las lágrimas que le dan cierta confianza en la posibilidad de su salvación (39), acción propia del ser humano que resultaba excepcional en las místicas (Sanmartín Bastida, 2012: 177) o del intenso deseo de Dios que siente en un momento dado (María de la Cruz, 1995a: 45). Otros fenómenos naturales se producen tras su entrada al convento, sobre todo en los comienzos: como, por ejemplo, una gracia interior extraordinaria de purificación⁸⁴⁴, en el que siente un gran dolor de las culpas (55-56) o la gracia de fortaleza, por la cual, a pesar de estar a veces en periodo de sequedad, siente

⁸⁴²Tal como se indica en María de la Cruz (1995a: 130, n. 37), el nombre de la escritora es añadido con otra tinta y mano.

⁸⁴³Se sigue la división esencial de Martín del Blanco (1982: 368-370) según los efectos psicológicos en fenómenos visivos, auditivos y corporales. Dentro de los fenómenos corporales, hemos incluido también otros fenómenos místicos que no entran dentro de la anterior clasificación.

⁸⁴⁴Para todos los términos relacionados con los fenómenos místicos extraordinarios puede consultarse Cilveti (1974: 43-47, 55-59) y Martín del Blanco (1982). Vid supra.

una gran sensación de confianza en Dios (57, 66-67) que le impide caer en graves pecados (102) y le facilita los trabajos (126-127). Tiene también por gracia divina una grave enfermedad que hace que sea descartada, al menos temporalmente, para el oficio de la sacristía (126).

Los distintos fenómenos místicos son designados casi siempre bajo el nombre de "merced" (47, 51, 52, 63, 65, 67, 77, 86, 103, 120, 121, 126). En su *Vida*, la escritora no se detiene en hacer demasiadas consideraciones teóricas sobre la oración o los fenómenos místicos, aunque podemos encontrar excepcionalmente algún comentario sobre la naturaleza de las gracias místicas. Subraya que las mercedes "no son continas, sino quando nuestro Señor quiere" (81). Aquí, lo que la autora quiere poner de manifiesto es que, aunque relate de forma seguida varias mercedes, la vida espiritual no consiste en la sucesión continua de gracias, sino que tiene épocas de florecimiento y otras de escasez, como en esta paráfrasis de la famosa cita bíblica (Ecl 3, 1-8): "En la vida espiritual ay de todo: unos tienpos de uno, y otros de otro. Tienpos de gerra y tienpos de paz" (María de la Cruz, 1995a: 55). Repetirá la misma idea un poco más adelante: "Por una parte, tentaçiones y penas, sequedades como queda dicho; y por otra, el interior con paz y quietud. Otras con gerra y sin paz" (65).

Le interesa resaltar el efecto positivo de las gracias místicas sobre el alma. Recordemos que uno de los puntos a tener en cuenta para distinguir si el fenómeno sobrenatural tenía una base benigna o maligna era el sentimiento que quedaba en el espíritu tras dicho fenómeno, que principalmente debía ser finalmente de consuelo, aunque la gracia mística fuera terrorífica (Sanmartín Bastida, 2012: 70). Uno de los efectos es la humildad, ya que, si el alma quedaba convencida de su grandeza, es que el agente que había provocado el fenómeno era maligno:

Estas merçedes de Dios traen consigo un deshaçerse el alma por darle gusto, un despreçio de sí misma muy grande y de todas las cosas de la tierra, un conoçimiento de sus culpas y un verdadero dolor de averlas cometido contra aquella bondad inmensa y sacra Magestad (María de la Cruz, 1995a: 68).

Otro de los efectos es el aumento del amor de la caridad de amor de Dios: "De cada una destas merçedes queda el alma deshecha en amor deste Señor y con deseos de padeçer por él [...]. Y queda el alma humilde y agradeçida" (103-104). Por último, tendríamos el recuerdo vivo de la experiencia mística, que hace descartar que la merced hubiera sido

sólo el producto de una imaginación exaltada:

Estas mercedes no se olvidan, sino se quedan en la memoria. Verdad es que cuando a pasado mucho tiempo no se deja de olvidar algo, y el de sequedad y turbaçión todo se olvida. Mas lo ordinario es no olvidarse, y algunas toda la vida se acuerdan de ellas porque se quedan estanpadas en el alma y coraçón muy biba mente (93).

La escritora, utilizando un mecanismo de auto-protección, casi nunca afirma tajantemente que ha sentido un fenómeno místico; normalmente utiliza vocablos procedentes del verbo "parecer" (66, 67, 69, 73, 77, 78, 79, 82, 83, 85,95, 96, 100, 103, 105, 116, 123, 122, 123, 127, 128, 129) para anteceder a la explicación de las gracias místicas. Precediendo a la narración del fenómeno místico, suele anteceder una explicación de la situación previa con formas del verbo "estar" (66, 67, 68, 69, 81, 82,86, 93), normalmente en gerundio. La acción siempre es pasiva, ya que se padece en el alma los efectos del amor de Dios. Queda designada bajo expresiones procedentes de sintagmas verbales como "venir a la memoria" (María de la Cruz, 1995a: 47, 67, 97), "mostrar" (47, 77, 97), "imaginar" (48), "darme" (51, 64,66, 67, 73, 82, 83, 89, 95), "entender" (67, 68, 92, 93, 94, 95), "ver" (69, 78, 79, 82, 95, 96, 100, 103, 104, 116, 122, 127, 128), "representarse" (69, 85), "estar" (79, 121), "responder" (87), "hallarse" (94), "sentir" (99), "tener" (105, 128), "ser" (105), "ponerse" (123), "abrirse" (127), "enviar" (129). Los verbos han de interpretarse siempre en forma pasiva, siendo el sujeto de la oración la persona divina y el complemento directo o indirecto la escritora.

5.3.3.1. Fenómenos visivos

Los fenómenos místicos relacionados con el niño Jesús eran muy frecuentes entre las místicas, relacionados, según Rubial García (2006), con una maternidad frustrada y con la aparición de numerosos cultos marianos (138). La imaginería también reflejó la progresiva inclusión del niño Jesús en el ideal cristiano, que aparece en solitario, como un niño de pecho envuelto en pañales, o en actitud amorosa con la Virgen María (Ramírez Alvarado, 2000: 63-64). La primera vez que María de la Cruz (1995a) habla del niño Jesús es en relación a un sueño; ciertamente, no se puede considerar en principio como un fenómeno sobrenatural, pero si el sujeto soñador siente que ha sido originado por la divinidad y los efectos morales son positivos, puede ser juzgado como un fenómeno místico. La escritora desmiente su carácter sobrenatural (46), pero la inclusión en el texto del sueño nos hace sospechar que lo sintió como una especial merced. Está situado cronológicamente durante su entrada en el convento:

Ensoñé que vey a un niño Jesús bibe y muy hermoso y, en viéndole, luego sin otra cosa, le dige: Señor, que sea yo vuestra con grandísimas ansias y sin advertir otra cosa sino esto; y el niño me respondió: sé mía (46).

La siguiente visión corporal viene causada por una ocasión en que la priora le quitó el escapulario a María de la Cruz, ya que ella se negó a hacer un determinado oficio. En el momento de la hora de oración del coro, se le aparecen la Virgen María y el niño Jesús (68-69):

Me pareció ver a mi señor la Virgen María con el niño Jesús en sus brazos, y que se llegava a mí y me puso un escapulario muy resplandeciente; el color, el mismo nuestro, mas era como de una tela de aquel color, resplandeciente y riquísima. Yo deseé ver el rostro del niño, mas no lo merecí, que se escondía y tapava el rostro con el velo de su Madre (69).

Como efectos morales de la visión, tenemos el arrepentimiento y el refuerzo en la virtud de la obediencia (69), pero de aquella emerge también un castigo divino que se prolonga a lo largo del tiempo: "Sienpre que lo pienso hallo al niño Jesús de la misma suerte, sin mereçer ver su rostro sagrado; porque aunque me haçe y a hecho muchas merçedes, lo que es su divina presencia, digo el rostro, no" (69). Continúa la imagen maternal del niño Jesús en el pecho, pero esta vez vista "con los ojos del alma" (79), es decir, con el sentido espiritual de la vista. El niño Jesús "quiere que le obrige y se regala con los deseos, aunque flacos, de esta gran pecadora" (79). No es casualidad que en la siguiente visión corporal sea referida también al niño Jesús. En este caso, la gracia interior extraordinaria no es de purificación, como en el anterior, sino de fortaleza. Mientras canta "*lactasti sacro ubere*", verso del himno "*O gloriosa domina*" (79), la autora se encuentra de nuevo con el niño Jesús en brazos de la Virgen María:

Me pareció de presto estar el niño Jesús muy llegado a mí de suerte que la sacratísima Virgen le tiene en sus brazos, llegado mucho al pecho. A mí me pareció estar en el mío indignísimo este sacro Niño, y su rostro divino, que entonces sí me parece le vide, llegadísimo y muy pegado a mi indigno pecho, quiriendo resposar y descansar en él, porque como niño neçesidad de regalo y reposo (79).

Como vemos, tanto en una como en otra visión aparecen las mismas las mismas personas divinas, el niño Jesús y la Virgen María. Esta asociación es frecuente en las místicas de diferentes épocas, apareciendo la persona divina de María casi siempre vinculada con su papel de madre (Sanmartín Bastida, 2012: 136). En ambas imágenes se pone el acento en la maternidad de la Virgen María desde un punto de vista cotidiano, en el que puede subyacer la maternidad imposible de la monja. La Virgen María, que sostiene a Jesús en brazos, queda transformada en un espejo de la propia María de la Cruz, a la

que el divino niño se acerca para reposar en su pecho. Durante la segunda visión, el verso que le hace dar el salto a lo divino hace alusión al periodo de lactancia del niño Jesús, lo que nos hace pensar, aunque no haya querido reflejarlo completamente en el texto, que la escritora se sentiría, al menos espiritualmente, llena de leche materna. Era usual que las místicas recreasen en sus cuerpos el proceso de gestación y crianza del niño Jesús (138). Como dice Rouillet (2015), la supervivencia del grupo se mantiene: las mujeres casadas con hombres aseguran la perpetuación de la especie, mientras que las monjas, esposas de Jesús, mantienen una fecundidad mística y velaban por la salud espiritual del grupo en general (73). Ha pasado, por tanto, de no merecer cuidar del niño Jesús a convertirse en un fiel depósito de la divinidad: aunque cronológicamente no sabemos exactamente cuál de las dos visiones se sitúa antes, sí es cierto que, siguiendo el orden textual, podemos decir que se ha querido reflejar una progresión o evolución espiritual.

También, como apunta Correa Ramón (2015), es posible que estas visiones no estén solamente relacionadas con la sublimación de la maternidad, sino con la añoranza de una infancia y adolescencia ya perdida. La Virgen como madre amorosa puede recordarle a su propia madre, fallecida repentinamente, y el niño Jesús a los juegos infantiles. La descripción del niño Jesús es siempre rica en detalles, como en ésta en el que lo ve sentado en el corazón de una novicia, que nos puede evocar a alguna talla de la época, en las que podía aparecer un niño Jesús ricamente vestido, como un adulto pero de menor tamaño (Ramírez Alvarado, 2000: 63): "muy de reposo y con gran quietud, hermosura y resplandor, vestido de verde, como una tela riquísima de oro y verde; y no sólo estaba de verde, sino también de carmesí finísimo y claro que tirava a algo encarnado, rico y vistoso de maravilla⁸⁴⁵." (María de la Cruz, 1995a: 128). La Virgen María pocas veces aparece desligada de Jesús, y no es frecuente que se le aparezca en solitario a la escritora. En esta visión, la persona divina extiende un manto que protege maternalmente a las religiosas, como antes su manto tapaba la cara del ofendido niño Jesús:

Y quando se hiço esta elección, creo muy al principio de ella, encomendando a nuestro Señor las almas y la casa, deseando agradecerle, me pareció que nuestra Señora nos faboreçía a mí y a ellas y con su capa blanca del Carmen nos cubría y reçibía debajo de su anparo y fabor (83).

⁸⁴⁵Este tipo de fenómenos sobrenaturales, sin embargo, no son exclusivamente femeninos, a pesar de lo que suele pensarse. San Antonio de Padua, franciscano, es representado frecuentemente con el niño Jesús en sus brazos, debido a un milagro asociado al santo (Carmona Muela, 2008b: 34-36) y Bernardo de Claraval, cisterciense, aparece en la iconografía bebiendo la leche de la V. María o siendo abrazado por el Cristo crucificado (51-56).

Lo más llamativo es que la Virgen María siempre se le muestra vestida con el hábito carmelita, tal como debía aparecer en las numerosas estampas e imágenes que debía haber sobre la advocación de la Virgen del Carmen. Se la representaba habitualmente en la iconografía de las órdenes religiosas protegiendo con su manto a ciertos santos o creyentes (Fernández López, 2002: 198). También se presenta a Jesucristo en su madurez. En una de las gracias interiores extraordinarias de iluminación, el Señor le muestra "la hermosura de las virtudes" (María de la Cruz, 1995a: 47). Cada una de las siete virtudes tenía en la iconografía su representación fijada, con unos atributos específicos para cada una de ellas (Carmona Muela, 2008a: 101). Asimismo, la escritora "ymaginava desde su Majestad a mí y desde mí a su Magestad una cuerda o cosa semejante, y que no avía en ella ningún inpedimento para que me apartase de Dios" (María de la Cruz, 1995a: 48).

De forma más concreta que en las anteriores visiones, un Jesucristo adulto se le aparece mientras sube una escalera, en un pasado reciente de hace unos seis o siete meses: "Veníame quejando y suspirando, mas pareçióme al cabo de la escalera, en lo más alto, en el tránsito, estar nuestro Señor Jesu Christo con la cruz acuestas, fatigadísimo" (79). Las visiones en las que aparece Jesús en plena Pasión, tal como hemos visto en la anterior visión corporal, se muestran con mucha frecuencia en el texto. Formaban parte del imaginario de las místicas, ya que la Pasión reforzaba la humanidad de Cristo, idea que les resultaba esencial a las religiosas porque a través de su cuerpo autentificaban de una forma experiencial la presencia de Dios en sus vidas (Sanmartín Bastida, 2012: 155,195). Jesucristo se le aparece "acabado de açotar, el qual tenía todo su cuerpo sagrado desollado y hecho una pura llaga, sin aver parte ninguna en él sana" (María de la Cruz, 1995a: 67), "coronado de espinas, llagado y fatigado" (77), o ya "cruçificado" (77) y "dentro del alma" (77), como le sucede durante una ocasión en la que la "abraçaba con sus divinos braços" (78). En esta última visión se combina tanto la imagen de un Cristo sufriente en medio de la Pasión y la concepción de Jesús como un amigo o esposo, en un acercamiento no carente de erotismo⁸⁴⁶. Luis de León (1977) habla de Cristo como un esposo: "vistiéndoos de immortalidad y de bienes eternos, como esposo verdadero vuestro, os ayuntará del

⁸⁴⁶Repito que, cuando hablamos de erotismo en los fenómenos místicos, no queremos aludir a un deseo o realización sexual, sino a un tipo especial de amor sublimado. Sanmartín Bastida (2012) lo expresa muy justamente: "Esto no significa que el erotismo místico tenga nada de lascivo o lujurioso, pues el deseo amoroso se vierte hacia lo divino, no hacia un cuerpo material." (151).

todo consigo con lazo que jamás faltará, estrecho y dulcísimo" (446-447)⁸⁴⁷.

En otra visión, que puede enmarcarse dentro del código de la poesía amorosa, el nombre de Jesús queda grabado dentro de su corazón con letras de oro (María de la Cruz, 1995a: 109). Jesucristo no solamente se abraza a ella, sino también a otras de sus esposas: "me pareció tenerla nuestro Señor toda en sí mismo abraçada con gran amor" (128)

Algunos elementos de la Pasión aparecen separados de la figura de Cristo, como las espinas: "me pareció mostrarme un corazón, todo él espinado, que no avía ninguna parte donde no se hincasen en él muchas espinas" (77). La corona de espinas se le clava en la frente a la escritora como símbolo del sufrimiento por sus dolores de cabeza (78). Las representaciones religiosas, tanto literarias como visuales, algunas de un gran realismo, ponían siempre el acento en el sufrimiento de Cristo, y las religiosas desarrollaban en su cuerpo los estigmas y dolores de la Pasión (Correa Ramón, 2015; Sanmartín Bastida, 2012: 168). Ciertamente, más que seguir un criterio cronológico para ordenar las visiones, a la autora le guía un criterio temático, ya que la siguiente visión se remonta antes de su primer priorato (María de la Cruz, 1995a: 82), pero también está relacionada con el Cristo crucificado:

Ay un Christo muy lindo que está en un lagar y estava en el coro, de suerte que le veyá sin aver de dejar de ver también al sanctísimo Sacramento, y de todas çinco llagas le salen de cada una un arroyo de sangre. Estando en la oraçión de la mañana en el coro abrá creo más de treinta y quatro o çinco años, me pareció que de aquellas çinco fuentes de sangre, y de cada una, se llenava mi alma, porque mi Señor Jesús me vañava toda con ellas, y no sólo el alma sino el cuerpo también; y tanto que de aquella abundançia de sangre preçiosísima que a mí toda vañava corría gran parte de ella partiçipava mucha gente (82).

La autora elucubra sobre el sentido de las visiones, que desconoce en muchos casos. En cuanto a la visión de la sangre de Cristo, tiene la seguridad de que es una gracia interior extraordinaria de iluminación sobre su misión divina, pero duda de si se refiere a su tarea como maestra de novicias o como escritora (83-84). En otra ocasión, aquejada de un fuerte dolor de cabeza durante unos de sus ratos de escritura, María de la Cruz pide ayuda divina. En ese momento, tiene una visión corporal:

Me pareció echarme nuestro Señor desde allá una bendición tan grande y cunplida que con ella cobré ánimo y bolbí a obedecer porque se me puso mejor la cabeça. Y a querido nuestro Señor estos años postreros la tenga mejor que solía. No sé si es como tengo otros achaques pesados y graves (122).

⁸⁴⁷Vid. Luis de León (1977: 449-479).

Muchas de sus visiones están relacionadas con el Espíritu Santo. El alma conoce a la persona divina directamente, a través de una visión que resulta inefable:

Una cosa tan en extremo espiritual y delicada, un ser tan purísimo, una blancura inmensa que no se puede encarecer, no porque no halle todo esto en el Verbo divino humanado, mas no sabré yo decir lo que aquí conoce el alma en Dios bibo, trino y uno (65).

En otra de sus visiones, María de la Cruz afirma que, estando "recogida, me pareció representármeme en lo interior del alma todas las tres personas de la Santísima Trinidad" (85). Lo más destacable de la visión es que es puramente intelectual, ya que se produce sin imágenes: "fue con grandísima claridad y luz, mas no que viese yo las divinas personas" (85). No sólo se le representa el Espíritu Santo, sino que mientras escribe sus libros recibe de él gracias extraordinarias de iluminación y fortaleza (120).

Otra de las formas en que Jesús se presenta es a través del Santísimo Sacramento. Recibir dentro de sí la Hostia consagrada, es un fenómeno sobrenatural, por el efecto interior que produce dentro del alma, tanto de paz espiritual (102-103) como de fuerza extraordinaria: "el divino Sacramento me ayuda y da fuerças que algunas vezes lo dicen las religiosas, que si su Magestad no me las diese, no sería posible bibir" (107). Sin embargo, no se detienen ahí los efectos del Santísimo Sacramento, ya que se presentan ante la escritora numerosas visiones. Frecuentemente, aparece el Santísimo Sacramento dentro de su alma, muchas veces "en el medio" (105) o en el centro, en forma de "ostia consagrada" (104, 105), siendo "mediana y muy resplandeçiente, clarísima en extremo" (104). Al entrar dentro del alma, el Santísimo Sacramento la "alienta, alegra y humilla [...] y la hermosea" (103), "tanbién llenando de claridad aquel lugar" (105). El alma queda entonces, por la asociación, repleta de "una luz clarísima" (86), o "una gran claridad" (103). Otras veces, la propia alma se transforma "en su propio relicario o custodia" (103), de "oro finísimo" (105). Sin embargo, a veces las visiones se hacen más complejas. El alma se transforma en otras ocasiones en un conjunto de aposentos infinitos, como en un conjunto de espejos reflejados. El espíritu, que contiene dentro de sí el Santísimo Sacramento, se transforma en una habitación, que contiene dentro de sí otra (127):

Veyale allí como e dicho, y una y aún más vezes me pareció avía más adentro de aqueste aposento que digo otro más pequeño y tan en extremo hermoso y agradable que no ay comparación. Éste me pareció ser todo de un oro purísimo y en él grandísima claridad y luz que tanpoco se puede encarecer su hermosura y la pureça y linpieça de aquel aposentico tan pequeño en el qual no avía otra cosa sino el sanctísimo Sacramento (127).

En *El Comulgatorio*, de Baltasar Gracián⁸⁴⁸ (2003), encontramos una imagen similar a ésta, relacionada también con la comunión. No queremos decir con esto que la escritora se basase en la obra de Gracián, redactada posteriormente, sino señalar que era una imagen usual dentro de la literatura religiosa del Barroco:

Reconoce la majestuosa grandeza del inmenso huésped que hoy esperas, y sabrás cómo le has de recibir y de qué suerte le debes cortejar. Sea en emulación de aquellas tres ricas salas del otro celebrado monarca, que dicen se van excediendo al paso que en el número en la preciosidad, siendo la primera de acendrada plata, la segunda de refulgente oro y la tercera de brillantes piedras preciosas (83).

Durante el momento de escritura de la obra dedicada a los dolores de Cristo, la autora reflexiona sobre la elección que Jesús suele gustar del lugar del centro. Deseando tenerlo dentro del corazón, en el entrecejo y en mitad del alma (María de la Cruz, 1995a: 104), se le aparece la siguiente visión:

Muy bien que me pareció tenía en las niñas de los ojos, en cada una, una forma consagrada que era el Santísimo Sacramento, en extremo resplandecientes más que oro, más que el sol y más que ninguna cosa de acá, porque no ay con qué conparar aquella luz y resplandor que es admirable. Y el blanco no se puede decir cómo es. La una destas formas, que era la del ojo derecho, era más resplandeciente que la otra. Y sin esto, en medio del corazón estava otra de mayor tamaño y resplandeciente mucho, mas no tanto como la del lado derecho, y más que la del izquierdo (105).

La escritora, de todos modos, deja clara la unidad entre Jesucristo y el Santísimo Sacramento, como, por ejemplo, en esta visión, que, en principio, podría calificarse como corporal, porque ocupa el espacio-tiempo de la escritora:

Estando una vez oyendo misa, me pareció ver a nuestro Señor Jesu Christo, no en el altar sino en el ayre, algo apartado dél, al medio, y que ofrecía a su Eterno Padre mi indignísima y pobre alma en aquel sancto Sacramento y divino Cuerpo y Sangre suya (103).

Sin embargo, la posterior aclaración nos pone en la pista de que estamos ante una visión intelectual, ya que la visión es captada sin imágenes: "vide sin ver forma de nada, sino la çerteça y luz de que era aquello" (103). El Espíritu Santo vive en el alma de la autora, tanto en su forma humana como Jesucristo, como a través del Santísimo Sacramento:

Ame parecido algunas vezes estar dentro de mi alma, a mi lado derecho, enbiándome rayos de su divina luz, y estar su Magestad lleno de resplandor divino, el qual alunbra y alegra

⁸⁴⁸Publicado por primera vez en 1655.

todo aquel aposento del alma, donde muy de ordinario está el santísimo Sacramento, bien sin mereçerlo yo ni poderlo mereçer (121).

Esta visión no está exenta de cierta tristeza por la destrucción, completamente innecesaria, de sus primeras obras. La escritora se consuela con la siguiente imagen: "Todos mis escriptos y papeles en las manos de nuestro Señor junto al santísimo Sacramento. Y donde los vide por primera vez, allí estan sienpre; y aunque están quemados, están allí" (116).

La relación del Santísimo Sacramento con la Pasión de Jesús se produce a través de uno de sus elementos claves, la sangre, en relación con el escalonamiento de aposentos que vimos anteriormente: "Me pareció ser aquélla puerta del alma que es el aposento donde muy ordinaria mente, a mi pareçer, está el santísimo Sacramento, sino que agora está abierto, y estava todo él hecho una sangre" (128). No olvidemos que uno de los nombres de Cristo es el de puerta o entrada, como explicita fray Luis de León (1977): "puerta y entrada por la misma razón, porque él solo nos guía y encamina y haze entrar en el conocimiento de Dios y en su amor verdadero" (206). La presencia de la Hostia consagrada no sólo se da en su alma, sino también en la de otras personas (María de la Cruz, 1995a: 129). Pero no siempre es perfecta la relación de la autora con el Santísimo Sacramento. En una pesadilla, un "feroçísimo dragón" (106) le impide comulgar (106). Aclara el verdadero carácter del sueño, que interpreta de la siguiente forma: "mas hasta oy se me acuerda de la feroçidad y cara de aquel animal que, aunque fue sueño, tengo por çierto era el demonio que tantas comuniones me a quitado por sus sueños" (106). La escritora tenía muchas pesadillas relacionadas con el impedimento de comulgar: o le era prohibido de algún modo o soñaba que comía y bebía, no guardando así el ayuno que era habitual antes de recibir la Hostia sagrada (106).

No sólo las personas divinas se le aparecen a la autora, sino también otras almas, más o menos cercanas a la salvación. Durante la enfermedad de Catalina María de Jesús, la escritora tiene una visión imaginaria intelectual en la que ve a la religiosa junto a Jesús, indicándole que su fallecimiento será próximo, pero que alcanzará la salvación⁸⁴⁹ (95). Parecida visión tiene de María de la Paz tras el aniversario de su fallecimiento, pero esta vez "junto a nuestra Señora la Virgen María, [...] a su lado derecho" (100). Con el sentido espiritual de la vista, es decir, a través de una visión imaginaria intelectual, la escritora percibe cómo las manos de las ánimas del purgatorio le ruegan que rece por ellas antes

⁸⁴⁹Esta visión va acompañada de una locución intelectual formada. Vid infra.

de su hora de recreación:

Como yo avía de ir a la recreación, dige en mí: yré agora y después reçaré por las ánimas. Y en un punto me pareció ver manos puestas como que rogavan. No vide más que las manos puestas. Y como vide aquello con los ojos del alma y me hiçiese peso, detúveme y reçé lo que avía de reçar por cada una (96).

Unos días más tarde, durante una misa, ve aquellas mismas almas, pero esta vez "agradeçidas y contentas que se devían ir al çielo" (97). Asimismo, se le aparecen difuntos solicitando que rece por su salvación (97-98). Entre ellos, hay un que, muerto repentinamente, solicita la compañía de María de la Cruz, sin que ella sepa a ciencia cierta en qué estado se encuentra su alma (99). Era muy común en este tipo de libros doctrinales las "exaltaciones intencionadas, más o menos directas, de devociones populares y de interés general" (Álvarez Santaló, 2012: 342).

Otras visiones, sin embargo, tienen un carácter mucho más abstracto. El fuego también tiene una importancia esencial para María de la Cruz. De nuevo durante la hora del coro, la autora nota que "en el alma estava un fuego no muy grande, mas en gran manera hermosísimo y claro sobre todo lo que se puede encareçer" (81). Relacionada con esta misma visión, también ve dentro del alma, una gran porción de ceniza encima de un fuego. La interpretación alegórica que da a estas dos visiones concatenadas es que el fuego representa el deseo que tiene de poder amar a Dios y las cenizas sus imperfecciones que le impiden alcanzar ese ideal de la escritora (82). A veces el fuego llega a tener la intensidad tenue de una vela, relacionado también con la luz:

También estando una vez en el Santísimo Sacramento descubierto, oyendo misa, como yo vide las luçes que ardían, dióme deseo de que mi alma y todas las que allí estavan fuéramos candelas encendidísimas y fuego de amor que nos abrasáramos en él. Y como pensase esto, me pareció darme a entender que luçes eran las religiosas, ençendidas por estar en graçia y amistad de Dios (83).

La propia escritora se transformará en un gran cirio; no podemos evitar recordar el episodio del Nuevo Testamento del Pentecostés (Hch 2, 24), representado frecuentemente en la iconografía como unas llamas sobre las cabezas o bocas de los apóstoles y de la Virgen María (Carmona Muela, 2008a: 161):

Vide con los ojos del alma, al lado derecho del altar, un çirio grande, largo, no muy grueso, mas no delgado tanpoco, sino de proporción agradable conforme a su altura que era, creo

a mi parecer, como de vara y media, poco qué estava puesto; pareçióme sobre un peñasco a todo lo que puedo entender. No estava en el altar, sino al lado derecho dél. Era de linda hechura, no labrado sino liso y blanco. Estava ardiendo porque estava encendido y dava luz que alunbraba. Todo esto me parece vi en un instante y en él se me dio a entender yo era aquel çirio, no que lo era entonces sino que lo avía de ser. Creo fue esto antes de començar a escribir nada, si no me acuerdo mal (María de la Cruz, 1995a: 123).

Muchas visiones están relacionadas con la luz o la blancura, que aluden a la pureza del alma, ideal de la escritora. En una visión imaginaria-intelectiva, la autora percibe, con el sentido espiritual de la vista (93), cómo su alma se llena de "muchas açuçenicis no grandes, sino pequeñitas, blanquísimas en extremo, purísimas y resplandeçientes" (93) o aparece "con grande claridad y linpia" (94). Esta claridad no sólo se muestra aplicada a ella misma, sino también a otras personas, sobre todo difuntos: "vi una cosa más clara y resplandeçiente que el sol sin conparaçión, hermosísima, y dióseme a entender era ella" (97).

Cuando ve pesarse en una balanza sus méritos y los de Jesús, extrae la certeza de que la salvación no viene sólo de las obras sino que procede en parte del propio Dios:

Estando pensando una vez, me parece, en mis grandes culpas, me pareçió estar todas en la balança de un peso y en la otra no vide ninguna obra buena mía, mas vino y no sé quién y puso en la balança, donde no avía nada, los méritos de mi Señor Jesu Christo, y pesaron tanto que ya la valança [sic] de mis culpas no pesava nada, y por aquellos mereçimientos de mi Señor me salvava (67).

La imagen de la balanza, en la cual se pesaban los méritos de cada persona en el Juicio Final, era frecuente en el cristianismo, asociada casi siempre al arcángel justiciero, San Miguel (Carmona Muela, 2008b: 331). En ocasiones, la autora se extiende en divagaciones sobre el posible significado de los fenómenos místicos (María de la Cruz, 1995a: 69-72). Es el caso de la siguiente visión imaginaria-intelectiva:

Se me representó de presto en el alma y vide dos columnas: la una blanca y muy resplandeçiente y la otra negra, mas también muy llena de resplandor y luz. Esta negra salía de mi lado izquierdo y llegava hasta el çielo mas no pasava más que hasta allí. La blanca salía del lado derecho y entrava en el çielo y llegava hasta el coraçón de nuestro Señor Jesu Christo y allí parava y se quedava. La negra tenía casi al prinçipio de ella una mesqua o pedaço quitado (69-70).

El sentido de la visión también le llega de forma de forma sobrenatural, al menos en un sentido general, como puede sobreentenderse por la expresión utilizada: "así se me

dio a entender: la negra, de trabajos; la blanca, de amor" (71). Sin embargo, una parte de la visión no le ha sido aclarada: el significado de la muesca. Es entonces cuando la escritora empieza a pensar que se puede referir a un incidente público que tuvo con una hermana ajena al convento de Úbeda (70-71). Tanto es así, que incluso pide disculpas por el tiempo utilizado en narrar esta visión (71).

Durante la misa del Jueves Santo de 1631, mientras piensa que, aunque merezca el infierno desea salvarse, tiene una visión también relacionada con el fuego (94). En este caso, a diferencia de las anteriores visiones, no estamos ante una visión que irrumpe en el presente y localización de María de la Cruz, sino que la visión trastoca todo el espacio-tiempo que rodea a la escritora:

Me hallé no sé cómo en un instante dentro de un gran palacio o aposento, mas detrás de la puerta dél, el qual era de oro. Y como yo estuviese allí a la puerta, o detrás de ella, vide que de mí salía un tan grande resplandor y claridad de fuego purísimo que alegrava y alunbraba todo aquel aposento o sala que era en extremo grande; y de aquel fuego y luz participavan los que allí estaban (94).

Algunos fenómenos místicos evolucionan a lo largo del tiempo. Por ejemplo, en esta visión imaginaria-intelectiva hay una "fortísima piedra biba" (123) entre ella y Dios. Con el paso del tiempo, que conlleva el avance de la escritora en su recorrido espiritual, se va "descantillando parte de la peña o pared de piebra biba" (123). En el mismo año de escritura del libro o el año anterior —ocho meses antes— la escritora se enfrenta de nuevo a la misma visión, que esta vez se le presenta de la siguiente forma: con la pared de piedra ya rota, ve un desierto cruzado por una senda angosta y, al final del desierto y del camino, una pared que sostenía en lo alto a Jesucristo en plena crucifixión, a la que se podía llegar por una "concabidad como de media naranja"⁸⁵⁰ (124). Así se explica en Luis de León (1977), donde se hace equivalente el nombre de Cristo al de piedra:

Una piedra sacada sin manos, hirió en los pies de la estatua y la bolvió en polvo, y la piedra, creciendo, se hizo monte tan grande que ocupó toda la tierra. En lo qual primeramente entendemos que este grandísimo monte era primero una pequeña piedra [...]. Por manera que primero fue piedra, y después de piedra, monte. Primero se humilló y, humilde, venció, y después, vencedor glorioso, descubrió su claridad y ocupó la tierra y el cielo con la virtud de su nombre" (249).

La imagen de la piedra alude tanto a Dios, porque su encuentro con Moisés y Elías se produce en una roca, como a la humanidad de Cristo y al misterio de la Encarnación

⁸⁵⁰A esta visión le sigue una locución intelectual pura. Vid. infra.

(Varo Zafra, 2006: 96). Otro de los nombres de Cristo es camino: "Mas es necesario ver y entender la razón por que se le pone, y lo que nos quiso enseñar a nosotros llamándose a sí camino nuestro" (Luis de León, 1977: 207).

5.3.3.2. Fenómenos auditivos

La escritora se dice poseedora de "una advertencia grande o un alguacil contino" (51) e "interior" (51) que le avisa de la siguiente forma: "esto no es bueno, no lo hagas; esto lo es, no lo dejes de hacer, no digas esa palabra, no faltes en este propósito" (51). Podemos pensar que, en este caso, se le está dando un sentido sobrenatural a la voz de la conciencia, que parece a veces diferente de la de nosotros. Otras locuciones, sin embargo, no parecen tener esta base psicológica. La primera locución imaginaria-intelectiva que tiene la escritora es durante uno de sus períodos de oración (47), narrado de la siguiente forma: "se me vino a la memoria que si yo entrava por la puerta angosta de la perfección y mortificación que sin dubda me favorecería Dios y tendría de su mano" (47). En relación con esta locución imaginaria-intelectiva, después de contemplar el corto camino pero angosto que conduce al Jesús crucificado, la escritora recibe la siguiente locución intelectual pura: "Digéronme, no con palabras sino que lo entendí así, que si subiese por aquella concabidad llegaría al Señor mío que estava en lo alto" (125). Veámoslo mejor con esta otra locución. Cuando repican campanas por el fallecimiento de un niño, y deseando alcanzar la salvación después de ese niño, María de la Cruz oye lo siguiente: "entendí que más gloria avía yo de tener que no aquel niño" (67). A continuación, da la explicación de qué quiere decir exactamente con el verbo "entender". Estamos, por tanto, ante locuciones intelectuales formadas, porque llegan directamente al entendimiento, pero siguen estando con forma de palabras:

Este entender, y todas las veces que lo nonbrare o digere que me digeron, se a de advertir que no son palabras oydas con los oydos exteriores ni interiores tanpoco, sino puestas en el alma. Sin que ella sepa quién las pone, las halla allí, que son cosa muy interior y secreta, mas muy verdadera (67).

Al igual que en este fenómeno místico, recibe en otras ocasiones la confirmación de que alcanzaría la salvación mediante locuciones intelectuales formadas (91-92, 93). Prácticamente todos los mensajes que le entregan son de gracia interior extraordinaria de iluminación. Cuando le toca ser por primera vez priora en Úbeda, oye el mensaje de que todas las almas que tuviese a su cargo alcanzarían la salvación (83), y, antes de su tercera elección como priora, escucha las siguientes palabras: "yo te ayudaré" (94). Relacionadas con el Santísimo Sacramento también siente numerosas locuciones. Es el caso de un día,

en el que, teniendo la escritora deseo de comulgar, percibe el siguiente mensaje: "entendí: también vengo de buena gana a la tuya" (91), refiriéndose al fenómeno de la comunión espiritual.

Pero la figura de Jesús a veces aparece para reprender a la escritora. No siempre todos los milagros son en un sentido positivo; a veces, también nacen de la negación de alguno de los sentidos, ya sean corporales o espirituales. Uno de los más llamativos es "la gran merced de ver ni mirar a nadie, a lo menos a hombre ninguno" (50). Tanto es así que hace un trato con Jesús:

Un concierto con nuestro Señor Jesu Christo: que con su favor no miraría a hombre ninguno al rostro, hasta que por su inmensa bondad tuviese por bien de que yo le viese a él en su gloria, y que así se lo proponía firme mente (50).

Era muy importante para las mujeres destinadas a la religión, y, desde luego, para las ya profesas, conservar la virginidad, no sólo física, sino también mental o espiritual, para así reservarse al divino esposo (Durán López, 2007: 180; Gracián, 2003: 17-18; Wade Labarge, 1989: 176). En el mismo papel de cónyuge, se le aparece Jesús para darle en varias ocasiones "quejas de amor" (María de la Cruz, 1995a: 87). En una de ellas, el Señor le recrimina echar de menos la compañía de Beatriz de San Miguel, diciéndole que "cómo echava yo menos a nadie tiniéndole a él" (86). Es frecuente en las místicas la aparición de un Jesús celoso que le solicita a la religiosa que desprecie todas las compañías humanas (Sanmartín Bastida, 2012: 162). En otra ocasión, teniendo "dentro del alma una cosa en extremo negra" (María de la Cruz, 1995a: 87), tras la queja de la escritora, recibe el siguiente mensaje: "conténtese con que en saliendo el alma del cuerpo a de ver a Dios" (87). Como ya vimos a propósito de Teresa de Jesús, Cristo es la figura en la que quedan volcados todos los afectos humanos de la persona, en una sublimación del deseo y de la amistad, que deben encerrarse dentro de los límites estrictos de la religión (Rodríguez de la Flor, 2005: 106-111).

Algunos de los fenómenos auditivos que experimenta son de tipo profético, como en esta locución, que parece ser intelectual pura: "Estando çerca de aver elecçión en Granada se me dio a entender la que avía de ser" (73). Al principio, escogen a una religiosa diferente a la que se le había comunicado a María, pero ésta cae enferma y tiene que sustituirla Beatriz de San Miguel, la monja que María de la Cruz pensaba que iba a ser elegida (73). Más adelante, acompañada de un sentimiento intenso de alegría, se le imprime en el entendimiento, a través de una locución intelectual, que ella será la

responsable de la mudanza definitiva de la casa (89). También durante la enfermedad de Catalina María de Jesús, entiende que su fallecimiento será próximo. En combinación con una visión imaginaria intelectual, en la que aparece junto a Jesús, la autora recibe la siguiente locución intelectual formada: "entendí esta palabra: salud no" (95). Prácticamente, con María de la Paz también gravemente enferma (95-96), recibe el mismo mensaje durante las horas de rezo en el coro, mientras pronunciaba la antifona *Pretiosa*: "me dieron a entender que la muerte de aquella hermana avía de ser preçiosa en la presençia de Dios" (95-96).

Una gran parte de los fenómenos auditivos están relacionados con el hecho de la escritura. La autora declara que, "sin discurso" (64), es decir, en forma de locución intelectual pura, recibe en su memoria la Pasión de Cristo (64). Asimismo, declara que la escritura de sus obras ha partido de la inspiración divina: "los conceptos y declaraciones de algunos y aun de todos los más lugares de la Sagrada Escritura son dados de Dios" (64). Durante la redacción de sus obras, María de la Cruz recibe "muchas riqueças que nuestro Señor me ofreçia de la Sagrada Escritura" (119). La especial asistencia divina le da fuerzas para redactar las obras, a pesar de sus continuos dolores de cabeza. Padeciendo numerosas jaquecas que le impedían escribir con soltura, la autora se preguntaba: "Dios mío, ¿con qué cabeça se a de haçer esto?" (122). Una voz, indefectiblemente, le decía siempre: "¿con qué cabeça se a hecho lo demás?" (122).

El nacimiento de cada libro tiene connotaciones sobrenaturales en María de la Cruz. Mediante las respuestas a sus preguntas sobre distintos aspectos teológicos, en forma de locuciones intelectuales formadas, escribe sobre la epístola *O altitudo divitiarum* (120). Cuando redactaba su libro sobre los dolores de Cristo, la autora recibe una serie de locuciones intelectuales como respuesta a sus dudas (120), que quedan descritas de la siguiente manera: "Y su Magestad, sin mereçerlo yo, me respondía —no digo por palabras sino al interior— a lo que me dava cuydado y deseava saber para gloria suya" (120). El mismo Dios hecho palabra, o la palabra hecha Dios, provoca en María de la Cruz un torrente de sensaciones que difícilmente pueden encuadrarse dentro de una categoría. El "Verbo divino" (129) envía al alma "unas influençias de su divinidad, o como digamos agora unos rayos ençendidísimos de luz que la ilustran, inflaman y alunbran con una claridad tan inmensa e inflamada que no se puede dubdar" (129). El dogma de la Encarnación del Verbo divino se asociaba siempre al embarazo de la Virgen María (Grabar, 1985: 121), pero en este caso, es la propia religiosa la que queda encinta de la

palabra de Dios, que se manifiesta a través de sus escritos.

5.3.3.3. Fenómenos corporales. Otros fenómenos.

Aunque los sentidos corporales y espirituales más utilizados sean la vista y el oído, no hay que dejar de lado otros sentidos espirituales como el olfato, la vista y el tacto. En el caso de María de la Cruz tiene cierta importancia el sentido del gusto, tal vez como consecuencia de las fuertes restricciones alimenticias a las que se sometía. El sabor agradable de los salmos es descrito de la siguiente manera: "me parecía manteca y miel me entraba por la boca y caya por la garganta" (María de la Cruz, 1995a: 52). Un poco más adelante, describe en qué consiste para ella el gusto espiritual:

Y no lo hago yo, sino Dios en mí dándome muchas veces clara noticia de ellos, y aun del sentido literal y espiritual, estando yo bien lejos de mereçerlo ni aun de imaginallo. No se a de entender que era gustar manteca ni otra cosa de las de acá, sino que se compara a esas cosas tan delicadas y sabrosas porque no se sabe deçir ni entender cómo es aquella suavidad que pone Dios en el alma quando y como quiere y es servido (52).

En cuanto a los fenómenos corporales propiamente dichos, es inefable y místico el amor que siente hacia el Espíritu Santo: "también me hiço otra merçed mi Dios [...]: era un particular afecto a la persona del Spíritu Sancto con un amor que no sabré yo decirlo" (65). Más llamativo, sin embargo, es éste que describe a continuación la escritora. No estamos, desde luego, ante la intensidad afectiva de una Teresa de Jesús, que curiosamente nunca menciona, pero sí intuimos que conocía el término "ímpetu", usado con un sentido propio por Teresa de Ávila:

Y parecióme abrírseme el pecho de ímpetu de fuego cubierto que estava en él, tan grande y fuerte que no pudo el vaso interior sufrirlo. No que saliese nada a lo exterior, sino todo allá. Mas desde entonçes me parece tenerle abierto y que todo al rededor está lleno y çercado de unas llamas de fuego muy apretadas, y tanto que no dan lugar unas a otras con su espesura para ver la claridad (127).

El término "ímpetu" utilizado en materias religiosas fue utilizado con cierta frecuencia por primera vez por Francisco de Osuna, aunque para muy diferentes circunstancias⁸⁵¹. Presuponemos que, de esa fuente, adoptó Teresa de Jesús el vocablo y le dio su pleno sentido místico al término. En Poitrey (1983) se define como "movimiento furioso o con gran violencia o impulso; arrebató" (382). Aparece frecuentemente unida al arrobamiento y otras etapas místicas previas a la unión (Teresa de Jesús, 2006: 33, 15),

⁸⁵¹ CORDE. Corpus diacrónico del español. Búsqueda del término "ímpetu" con criterios de selección de "Religión" (tema) [en línea] <http://www.rae.es>. [4 de noviembre de 2013].

como en el siguiente ejemplo: “Acá, las más veces, ningún remedio hay, sino que muchas sin prevenir el pensamiento ni ayuda alguna, viene un ímpetu tan acelerado y fuerte, que veis y sentís levantarse esta nube o águila caudalosa y cogeros con sus alas” (20, 3).

Capítulo 6. Ana de San Bartolomé

Íbamos conmigo cinco monjas y una compañera que ha días que andaba conmigo, freila; mas, tan gran sierva de Dios y discreta, que me puede ayudar más que otras que son del coro (Teresa de Jesús, 1982a: 254).

6.1. Biografía

La obra autorreferencial de Ana de San Bartolomé (1981) es la fuente primordial en la que nos podemos basar para recoger sus datos biográficos, así como las declaraciones recogidas por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1935) de la propia escritora. También han servido de ayuda y contraste otros estudios, como los de Donahue (2008), Henríquez (1632) y Silverio de Santa Teresa (1935-1951b).

Los padres de Ana de San Bartolomé son Hernán García, de Pajares, y María Manzanos, de Navalmorcuende. Ana García Manzanos, nombre en el siglo de Ana de San Bartolomé, nace el 1 de octubre de 1549 en El Almendral, aldea perteneciente a la villa de Navalmorcuende (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 259; Ana de San Bartolomé, 1981: 424). La familia está compuesta por siete hijos, tres hermanos y cuatro hermanas, ocupando Ana el sexto lugar (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 259; Ana de San Bartolomé, 1969: 21, n. 1). Se llamaron, por orden de nacimiento, María (25 de noviembre de 1533), Fernán (4 de enero de 1538), Benito (14 de mayo de 1540), Diego (15 de agosto de 1542), Catalina (15 de febrero de 1545), Ana (1 de octubre de 1549) y Florentina (1 de marzo de 1554) (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 519, n. 2).

La familia, aunque humilde, poseía "lo que había menester de ganados y heredades" (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 259). Sus padres y hermanos, además de tener buena fama, eran nombrados frecuentemente "alcaldes del pueblo o mayordomos de la iglesia" (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 259), de lo que se deduce que tendrían cierto poder en la localidad. En Crisóstomo Henríquez (1632), se dice del padre que era un "labrador rico" (6). De hecho, sus padres ejercen la caridad con los pobres de la aldea (Ana de San Bartolomé, 1981: 425) y tienen personal de servicio (286, n.5). En cuanto a la educación de los hijos, es claramente desigual: mientras que a los niños se les enseña a leer y a escribir, la educación de las niñas se limita a aprender el catecismo. El maestro es un clérigo que acude a la casa, ya que sus padres no querían que fuesen a la escuela (425). Lo cierto es que, lo normal, era que la mayoría de las campesinas

fuesen analfabetas, porque se consideraba que el conocimiento, y más todavía en manos de una mujer, era ciertamente peligroso (Vigil, 1986: 51).

Con su madre,⁸⁵² Ana de San Bartolomé visita a menudo la Iglesia y empieza sus primeras devociones (Ana de San Bartolomé, 1981: 426). María Manzanares fallece cuando Ana tiene nueve años, y su padre, Hernán García, al año siguiente, es decir, aproximadamente en los años 1558 y 1559 (Donahue, 2008: 141). Los dos hermanos mayores, María, con veinticinco años, y Fernán, con veinte años (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 521-522), cuidan de ellos hasta que "cada uno tomó estado" (Ana de San Bartolomé, 1981: 426). Según apunta Henríquez (1632), es posible que, a la muerte de sus padres, decreciese notablemente el nivel económico de la familia (20). Tal vez por ese motivo, se ven obligados a mandar a Ana García, desde los diez a los doce años, a que guarde el ganado, y a su hermana pequeña, Florentina, a que cuide de la casa (Ana de San Bartolomé, 1981: 426-427; Henríquez, 1632: 20-21; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 522). A partir de los doce años, requieren a Ana de San Bartolomé para las labores del campo, hecho que en cierto modo le disgusta porque prefería la soledad del pastoreo (Ana de San Bartolomé, 1981: 427-428). Es por aquel tiempo cuando planea con su pariente Francisca, hija del escribano y padrino de María Alfonso Sánchez y de María Cano (Ana de San Bartolomé, 1969: 24, n. 2; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 523), marcharse como ermitaña, a medianoche, pero el plan queda frustrado (Ana de San Bartolomé, 1981: 428-429). La relación con Francisca era bastante estrecha, y, como Ana, profesó en las Carmelitas Descalzas. Su nombre pasó a ser Francisca de Jesús e ingresó en el Monasterio de Medina del Campo (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 263).

Los hermanos mayores de Ana planeaban casarla con algún vecino del lugar (Ana de San Bartolomé, 1981: 429). En Arenal y Schlau (2010) se plantea la posibilidad de que el rechazo de Ana de San Bartolomé hacia el matrimonio pudiera proceder de un abuso sexual sufrido en la infancia o adolescencia. Esta afirmación se basa en la siguiente declaración de su prima Antonia: "la sierva de Dios, como ya tenía atropellada la honra, no se le daba nada" (22). En una población tan pequeña la violación probablemente hubiera sido conocida por todos, hecho, que, según la mentalidad de la época, le hubiera

⁸⁵² En Ana de San Bartolomé (1981), figura extrañamente la palabra "Padre" (425,426) en vez del vocablo "madre", habiendo además discrepancias con respecto a la concordancia. Los adjetivos y los sintagmas verbales son utilizados en femenino. Creemos, por tanto, que la lectura correcta es "madre".

impedido encontrar algún pretendiente (Mantecón Movellán, 2002). No creo que la religiosa mienta cuando dice "que aunque andava entre los onbres, nunca nennuno se atrivió a ablarne vna palabra desconpuesta" (Ana de San Bartolomé, 1981: 428). Asimismo, aunque es cierto que la palabra honra frecuentemente alude a la virginidad de la mujer, no siempre es así. En Covarrubias Orozco (1611) la "honra" es definida como "cortesía que se hace a la virtud, a la potestad; algunas veces se hace al dinero" (477). Puede referirse perfectamente al hecho de que ya se había desembarazado de las ligaduras del mundo, con un sentido similar a este párrafo de Luis de la Puente (1753): "quando Dios me inspirase buenos deseos, he de atropellar la honra del mundo, en razón de cumplirlos por salvarme" (582). Desde mi punto de vista, ella muestra un fuerte rechazo no tanto hacia el ideal del matrimonio como hacia los pretendientes escogidos por sus hermanos:

Yo decía al Señor: "Si vviera vn onbre, Señor, tan lindo y sabio y perfeto que se pareciese a Vos y pudiéramos estar como dos rrelijiosos, pasara mi vida con esta cundición, y no me mirarían en el mundo como a soltera". Mas onbre como los que yo avía, antes querría la muerte que estar en conpañía de vno (Ana de San Bartolomé, 1981:429).

Se cierra ante todas las posibilidades de matrimonio. Cuando visitan el hogar los amigos de sus hermanos, se marchaba o "les acía vn rostro como si fueran vna mala visión" (286). Una de sus hermanas, posiblemente María, concierta, en su propia casa, las "vistas" (Henríquez, 1632: 96)⁸⁵³ con el hermano del marido de una de sus hermanas, con el que querían casarla (Ana de San Bartolomé, 1981: 286; 430). La mandan llamar y, previniendo la situación, para espantar al posible novio, Ana García se viste "toda desaliñada coh [sic] vnos paños de coçina" (286). Como consecuencia de aparecer así vestida "se comenzó a enfriar aquel matrimonio, porque se resfrió el mancebo viéndome tan mal compuesta" (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 267). Dada la importancia que da a este episodio la autora, parece ser que éste era el principal pretendiente de Ana García, y que tras esta anécdota dejaron de agobiarla con los proyectos de matrimonio. En el matrimonio, aunque según el Concilio de Trento debía de ser tomado libremente, intervenían normalmente los padres a la hora de seleccionar el futuro marido de la casadera. De una mujer, excepto si se se la destinaba para monja, se esperaba normalmente que se casara, y se consideraba que la edad mínima para contraer

⁸⁵³ En RAE (1739): "Usado siempre en plural, se toma por la concurrencia de dos, o más sujetos, que se ven a fin determinado" (503) y también "llaman los vestidos, y el tocador, que los novios envían a sus futuras esposas" (503).

matrimonio eran los doce años (Domínguez Ortiz y Alvar Ezquerro, 2005: 388, 394-395). Partiendo de esta contextualización histórica, resulta bastante comprensible que sus hermanos mayores se sintieran en la obligación de buscarle un futuro marido, ya que se sentían como sustitutos de las figuras paternas.

Durante este tiempo, se traslada a la iglesia local un capellán de Ávila con el que se confiesan Ana y Francisca. Ana García le transmite su deseo de ser monja, y él le propone irse a un monasterio nuevo que acababan de abrir en Ávila (Ana de San Bartolomé, 1981: 287; 431). Se refería, efectivamente, a la fundación recién iniciada por Teresa de Jesús en 1562 (Donahue, 2008: 141). Recordemos que, aunque hoy Almendral de la Cañada forma parte de la provincia de Toledo, la aldea estaba adscrita en la época de Ana de San Bartolomé a la diócesis de Ávila (Jiménez Duque, 2000: 158). Ella acepta la propuesta, y se pacta entre ella y su hermano mayor una visita, con la excusa de ir a ver a uno de sus tíos. Una vez allí, se concierta el posterior ingreso de Ana García, que había sido aceptada por las carmelitas, en una fecha indeterminada, tras el aviso de las religiosas a los parientes. La incorporación de Ana no podía ser inmediata porque las monjas necesitaban antes la licencia del Prelado. Aunque ella queda contenta tras la entrevista, sus hermanos intentan disuadirla de entrar en el monasterio abulense (Ana de San Bartolomé, 1981: 287, 431). Para distraerla de sus continuas visitas a la Iglesia, le imponen duros trabajos físicos en el campo, que supera airoosamente gracias a una portentosa fortaleza física (288, 430).

Dos sucesos le hacen tomar miedo a las salidas al campo y a la oscuridad. El primero de ellos es la persecución que hizo un pastor de ella y de Francisca, presumiblemente no con buenas intenciones, de la que logran escapar gracias a que se refugian detrás de una roca. Sus hermanos atribuyen la angustia pasada por Ana a su propia imaginación, e insisten en que la vida religiosa no es para ella. En varias ocasiones anteriores, habían ya intentado apartarla de su proyecto utilizando tanto la dureza como la sutileza (288-289). Tras este incidente, Ana García tuvo que sentirse predispuesta a experimentar terror ante la aparición espontánea de cualquier figura humana. El segundo episodio, que sucede de nuevo con Francisca, es difícilmente traducible a un lenguaje racional:

Y estando allá, oýmos vn grande rruído, de que yo tuve mucho miedo, y rrastravan cadenas y davan fuertes gemidos. Y la que estava conmigo deçíame, como me vía torbada: "No es nada, alguna bestia es que pasa por el camino". Y luego se apareció çerca de nosotras vna visión, negra mucho y como vna estatua de vn onbre de dos estaturas, tan grande, tan

delgado; y llegando a cerca de nosotras, yo me desmayé y caí en tierra, diciendo: "¡Válgame la Santísima Trinidad!", y la otra cayó sobre mí por quitarme el miedo. Mas en lo que me duró este desmayo, tornando en mí, me asieron de la mano y me llevaron a casa (289).

Desde entonces, Ana García queda terriblemente angustiada, síntomas de ansiedad que ella explica de la siguiente forma: "Quédome este miedo y flaqueça de corazón, de manera que entrando en vn aposento de noche a solas me açía temor; traía una sombra mala" (289). Para curarse, sus hermanas le mandan "deçir misas" (289), y, el día de San Bartolomé, la llevan a una ermita que había a "çinco legues" (290) de allí, dedicada a ese santo (290). Esa decisión se debe a que, según la tradición popular, la intercesión de San Bartolomé servía para la curación de todo tipo de enfermedades nerviosas (Monterrosa Prado y Talavera Solórzano, 2002: 35). Al entrar dentro de la ermita y quedar curada, según el testimonio de la escritora, Ana García tomará de él en agradecimiento su nombre de religiosa (Ana de San Bartolomé, 1981: 290; Henríquez, 1632: 227).

De vuelta a casa, les llegan noticias del monasterio de Ávila, avisando de que ya puede Ana García marchar hacia el convento. Sus hermanos mayores se siguen negando, y dilatan de un día para otro la partida (Ana de San Bartolomé, 1981: 290). Ella, mientras tanto, reanuda el pastoreo y sus tareas agrícolas (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 527). Por intercesión de sus hermanas, que querían que Ana se fuese a una localidad más próxima a su lugar de origen, unas monjas jerónimas, que iban a hacer una fundación de Talavera, intentan por todos los medios convencerla de que se marchase con ellas. Ella se niega, ya que su determinación era convertirse en carmelita descalza (Ana de San Bartolomé, 1981: 290).

Desde Ávila, María de San Jerónimo, priora del convento de Ávila (Henríquez, 1632: 195), vuelve a insistir en que Ana ingresase en ese convento. Sus hermanos contestan a la misiva diciendo que marcharían sobre Todos los Santos (Ana de San Bartolomé, 1981: 290), es decir, a principios de noviembre. El día anterior a la víspera tiene una fuerte discusión con sus hermanos con respecto a ese tema. Cuando estaban sentados a la mesa, Ana, que veía que no estaban hechos los preparativos para el viaje, les pregunta a sus hermanos que cuando se van a marchar hacia Ávila. Sus hermanos le dicen que no estaba previsto que viajaran. El estallido de cólera de su hermano mayor Hernán, que casi descarga sobre su cabeza una espada si no lo hubiera detenido otra de sus hermanas, se produce cuando Ana dice lo siguiente: "Si mis padres fueran bivos, mejor me consolaran" (432). La misma hermana que lo había detenido le responde de la

siguiente forma: "¡Vete de aquí, que no te veamos delante, que nos inquietas la casa!" (290-291). Ana se esconde en una "cantina" (291) o "bodega" (Covarrubias Horozco, 1611: 190)⁸⁵⁴ durante toda la noche. A la mañana siguiente, en la iglesia, habla con su confesor, que estaba extrañado de que estuviesen todavía en el pueblo. Pide perdón a sus hermanos, comulga y se espera en la iglesia. Al final, regresa su hermano, y la acompañan en su marcha hacia Ávila él, su hermana y varias personas que estaban al servicio de la casa (Ana de San Bartolomé, 1981: 290-291, 432-433).

Durante el camino, Ana de San Bartolomé afirma que estaba llena de "tentaciones malas" (291). En Jerónimo Gracián (1935), se especifica que consistían en "tentaciones deshonestas y la gana que me dió de casarme" (270). Una vez que llega el convento, "desapareció toda aquella tenpestad" (Ana de San Bartolomé, 1981: 292). Toma el hábito carmelita de San José de Ávila en 1570⁸⁵⁵ (Poutrin, 1995: 287-288) y pronuncia sus votos en manos de D. Hernando de Brizuela, arcediano de Arévalo en la catedral abulense, el 15 de agosto de 1572 como hermana lega, dando de limosna veinte mil maravedíes (Poutrin, 1995: 287-288; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 530-531). En el año de noviciado, Ana de San Bartolomé (1981), por su fortaleza física, ayuda a las obras de la casa, que estaba todavía en reparaciones (433). Teresa de Jesús, tan relevante para la vida de la escritora, estaba en Salamanca cuando Ana de San Bartolomé tomó el hábito, y no la conocerá hasta su regreso en 1571 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 530).

Trabaja en diversos oficios en el convento: es portera, enfermera y cocinera (Ana de San Bartolomé, 1981: 435). En la vida religiosa, siempre han existido numerosos oficios⁸⁵⁶, y, aun con el equilibrio social que pretendió imponer Teresa de Ávila dentro de los monasterios, era habitual que, dentro de la organización de los conventos, este tipo de trabajos recayeran sobre las monjas que procedían de clases sociales más bajas (Vigil, 1986: 216-217). También se somete a muchas penitencias, como echar ajenjos amargos

⁸⁵⁴En Ana de San Bartolomé (1981b) se dice que se escondió en una "cava" (433), descrita en Covarrubias Horozco (1611) como "lugar hondo, donde se suelen congregar las aguas que concurren de los collados vezinos" (213).

⁸⁵⁵En realidad, la fecha de 1570, que es la que se ha tomado habitualmente como fecha de toma de hábito, coincidiendo con la fecha de llegada, no es más que una hipótesis: bastante probable, pero no demostrable con certeza. Como ha puesto de manifiesto Silverio de Santa Teresa (1935-1951b), en las actas constan las fechas de profesión, pero no las de tomas de hábito. Puede que dilatasen el proceso durante algunos meses, hecho que era bastante habitual, y más en el caso de una hermana lega. De hecho, en las Constituciones de Ávila, escritas posteriormente, se especifica que debe transcurrir un año antes de que las hermanas legas reciban el hábito (529, n. 1; 530, n. 1).

⁸⁵⁶Vigil (1986) enumera algunos: ropera, encargada de de remendar la ropa y de lavarla; sacristana, ocupada de los objetos de culto; cocinera; enfermera, y un largo etcétera. A todos estos oficios, se añadía la posibilidad de que la encargada de los oficios tuviese ayudantes (216).

en la comida, aplicarse disciplinas, darse pellizcos en los brazos o echarse desnuda en espinas u ortigas (293-294). En una ocasión, el confesor la pone a prueba ordenándole que meta el dedo en medio de las brasas encendidas, y ella obedece ciegamente. Ya de vuelta, cuando se lo cuenta al confesor, éste la regaña acusándola de ser necia (293). En otra ocasión, le pide al sacristán del monasterio que uno de los trabajadores de la obra que le dé bofetones, dándole a entender que había sido una "mala muger" (294) o prostituta. Efectivamente, al abrir la puerta, Ana de San Bartolomé recibe los bofetones, pero siente escrúpulos y se lo cuenta a su confesor, que la regaña y se lo cuenta a Teresa de Jesús. Desde ese momento, Teresa de Ávila recoge en sus Constituciones que hubiese siempre dos monjas en la portería (439). El confesor, Julián de Ávila, le dice que esa intensidad en el afecto hacia Dios no es buena. Va a ver a Teresa de Jesús y ella la consuela, diciéndole que ese sentimiento no es maligno y que procede de Dios (295-296, 435).

Ana de San Bartolomé cae gravemente enferma. La escritora atribuye su enfermedad a la "oración tan fuerte" (436) que practicaba. Sin pretender desmentir a Ana de San Bartolomé, pienso que también las penitencias a las que se sometió y todos los oficios desempeñados contribuyeron a que cayese enferma. Le detectan "calor de calentura" (436), es decir, una fuerte fiebre, que Ana de San Bartolomé describe de la siguiente forma: "traía un fuego dentro de mí, que parecía que me quemava dentro de mi espíritu" (436). Intentan curarla a base de "sangrías y puergas" (437), pero sólo empeora. Le diagnostican "ética" (437) y le dan pocos días de vida. La "ética" se correspondía con la tisis (Sánchez Hernández, 2015: 242). Cuando cumple veinticinco años, la escritora se encuentra "tan acabada de salud y sin poder açer nada de bueno en la rrelisión y mi cuerpo todo abierto, que no podía alçar los pies del suelo sino rrastrado, porque de la çintura estava abierta" (Ana de San Bartolomé, 1981: 437). Ana de San Bartolomé vive "lijada" (437), totalmente inmovilizada en la cama (437). La enfermedad le dura al menos dos años, mientras Teresa de Jesús estaba fundando en Beas de Segura y Sevilla⁸⁵⁷, permaneciendo después un año en Toledo (Ana de San Bartolomé, 1981: 437, n. 2; Arenal y Schlau, 2010: 22-23; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 534). La intención de Teresa de Jesús era llevarse consigo a Ana de San Bartolomé a la fundación de Beas de Segura, pero a principios de 1575 ya estaba Ana de San Bartolomé enferma (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 534). Donahue (2008) fecha la enfermedad de Ana de San

⁸⁵⁷No se comprende porqué Ana de San Bartolomé cambia en su relato la duración de la ausencia de Teresa de Jesús. Probablemente se deba a un fallo de la memoria: "Duróme esta enfermedad todo el tiempo que nuestra Santa estuvo en Veas y en Sevilla, que fue vn año" (Ana de San Bartolomé, 1981b: 437).

Bartolomé entre 1575 y 1577 (141).

Cuando regresa Teresa de Jesús, en julio de 1577 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 534) le ordena que vaya a su celda y, una vez allí, le impone la obediencia de cuidar de cinco enfermas (Ana de San Bartolomé, 1981: 297-299). Silverio de Santa Teresa (1935-1951b: 533) atribuye esta decisión de Teresa de Jesús a la intención de distraer a Ana de San Bartolomé de su intensa vida interior, temiendo que estuviese sufriendo de melancolía. Desde ese momento, Ana de San Bartolomé retoma fuerzas y recupera la salud. Le queda entonces asignado el oficio de enfermera (Ana de San Bartolomé, 1981: 297-299).

El 24 de diciembre de 1577 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 534), Teresa de Jesús se rompe un brazo (Ana de San Bartolomé, 1981: 300). Ana de San Bartolomé atiende personalmente a Teresa de Jesús durante los "çinco y seys años postreros de su vida" (447), es decir, aproximadamente entre 1577 y 1582 (Donahue, 2008: 7) haciendo tanto de enfermera como de secretaria para la numerosa correspondencia que debía atender (Ana de San Bartolomé, 1981: 447). Durante este tiempo, Ana de San Bartolomé, además de cuidar de Teresa de Ávila y de otras enfermas, era provisora y compañera de cocina (300). Teresa de Ávila, viéndola tan cansada, toma otra hermana lega para el convento (Henríquez, 1632: 351). Esta novicia era "sobrina de un amigo" (Ana de San Bartolomé, 1981: 301) de Teresa, y al poco tiempo de entrar en el convento quería marcharse. Buscaba continuamente la confrontación con Ana de San Bartolomé: "Y tomó conmigo la pelea y no quería açer cosa a derechas de lo que la mandavan, y a todo deçía que no podía, que lo yçiese yo" (443). Como podemos ver, lo que la novicia quería era aprovecharse de la condición de lega de Ana de San Bartolomé para no cumplir con sus obligaciones. Ana va a informar al confesor de que aquella hermana no estaba preparada para la vida religiosa, pero él y la priora estaban convencidos de la buena fe de la novicia. De hecho, ella les había hecho creer que Ana de San Bartolomé se confesaba con Teresa de Jesús, y tienen a causa de ello problemas con la Inquisición. Unos inquisidores van a informarse del caso, pero, al ver que no era cierto, la visita no tuvo ninguna consecuencia (300-301, 443-444). Finalmente, sale la novicia del convento para casarse "muy miserablemente" (301).

Este suceso le produjo un gran sufrimiento a Ana de San Bartolomé, que tenía que ejercer el oficio de portera y soportar, al mismo tiempo, las maledicciones de quienes creían el testimonio de la novicia. Por suerte para Ana de San Bartolomé, Teresa de Jesús

se la lleva en pocos días para hacer las fundaciones de Villanueva de la Jara, Palencia, Soria y Burgos (301, 447). En Alba de Tormes, fallece Teresa de Ávila en sus brazos (308, 448). Ana de San Bartolomé quería quedarse en Alba de Tormes hasta que trasladasen el cuerpo de Teresa a Ávila (448). Estaba "perpleja" (308), todavía impresionada por el fallecimiento de Teresa de Jesús, pero debe cumplir la obediencia de regresar a Ávila (308). Por todos los medios intenta que el cuerpo de Teresa vuelva a su ciudad natal, pero lo único que consigue el convento de Ávila es que sea trasladado allí durante un breve periodo de tiempo, quedándose finalmente en Alba de Tormes (449). Se lo llevaron de noche, el 23 de agosto de 1586, gracias a un Breve obtenido el 18 de agosto de ese mismo año (449, n. 12).

En cuanto al problema de la Consulta, que ocupa los años 1590 y 1594 (Poutrin, 1995: 287-288), Ana de San Bartolomé (1981) se posiciona a favor del padre Doria. Su punto de vista era el siguiente:

Vino vna turvaçión a entre las rrelisiosas en el tiempo del padre Graçían; que pretendían alguna cosa nonada rrelisiosa y ellas le querían por Vicario General, y para esto avían traýdo un Breve secreto y no sabíen si no tres o quatro monesterios, que los demás no lo querían [...]. Y traýa que este Vicario las governase y que no estuviese él ni ellas sugetas a la Orden. Mas Dios y la santa Madre no lo querían ni las más de las monjas. Y avía de presedir en el capítulo vn padre Agustino, llamado fray Lues de León; el día antes del capítulo murió súpitamente; y el Papa que avía dato el Breve también, vino luego la ora que era muerto⁸⁵⁸; era el Papa Sisto. Dios tornó con esto las cosas a lo que la Santa quería; y la Rrelisión —que estaban divisas y alteradas del echo— se quedó quieta como antes (455).

Efectivamente, el padre Gracián y un grupo de religiosas, encabezadas por Ana de Jesús y María de San José, solicitaron un Breve en oposición al gobierno de la Consulta, el grupo de superiores liderados por el P. Doria. Ana de San Bartolomé pensaba que la obediencia ciega a los superiores era la mejor forma de seguir el espíritu de Teresa de Jesús, y consideraba un acto de rebeldía, además de una ruptura del voto de obediencia, la decisión tomada por Ana de Jesús y María de San José. Lo cierto es que, dejando a un lado la discusión de qué postura se ajustaba más al espíritu de Teresa de Jesús, si la de Ana de San Bartolomé o la de María de San José, es que con el Breve no se pretendía dividir la Orden Descalza, sino fijar las Constituciones de Alcalá establecidas en 1581 y restablecer de nuevo la figura del Vicario general de la Orden frente a la de la Consulta

⁸⁵⁸Es curioso señalar que cada uno de los "bandos" de esta escisión toma los distintos fallecimientos como un mensaje divino. Los que estaban a favor del P. Gracián tomaron la muerte del P. Doria, camino de un Capítulo, como la señal de que estaban actuando según la voluntad divina. Para ver con más detalle este tema, vid. Capítulo quinto del presente trabajo sobre María de San José (Salazar).

(Pablo Maroto, 2011: 172, 224-225).

El papel de Ana de San Bartolomé en su apoyo a la Consulta no fue precisamente pasivo. Como en el convento de Ávila "no avían dado lugar a brullerías ni quebrar cosa de como la Santa las puso" (Ana de San Bartolomé, 1981: 314), los superiores deciden destituir a la priora de Madrid, convento que sí estaba en contra de la Consulta, y poner en su lugar a María de San Jerónimo, prima de Teresa de Jesús; la acompañará también Ana de San Bartolomé (314). Ana de San Bartolomé practica con María de San Jerónimo una función similar a la que ejerciera con Teresa de Jesús, ya que fue su asistente y enfermera (Poutrin, 1995: 287-288). María de San Jerónimo desempeñará su cargo entre los años 1591 y 1594 (Poutrin, 1995: 287-288). En el convento de Madrid no fueron muy bien recibidas, ya que allí estaban a favor del P. Gracián. Ana de San Bartolomé hará de intermediaria entre la priora y el resto de las monjas; asimismo, también insta a María de San Jerónimo para que no siguiese el Breve de Sixto V, motivo por el que las dos quedan excomulgadas por el confesor durante un tiempo (Ana de San Bartolomé, 1981: 314-315, 456-457). Regresan a Ávila en 1594, el mismo año de la muerte del P. Doria (Donahue, 2008: 25).

Funda María de San Jerónimo en Ocaña, prolongándose su estancia hasta 1598 (Ana de San Bartolomé, 1981: 318-319; Donahue, 2008: 142; Poutrin, 1995: 287-288). Allí Ana de San Bartolomé se hace amiga de una monja "muy buena y fiel a la Orden" (Ana de San Bartolomé, 1981: 454) llamada Isabel de la Cruz (320, n. 5). Llevan a Madrid a Isabel de la Cruz por priora, y, una vez allí, se propone hacer un convento excesivamente riguroso de monjas en el desierto. Solicita a los superiores que Ana de San Bartolomé regrese a Madrid para que la acompañe a la nueva fundación, pero Ana se niega, diciéndole que no "saldría un punto de las ordenanças de nuestra santa Madre; que mirase que era engaño del demonio lo que pretendía" (321). Isabel de la Cruz consigue las escrituras del convento, y, durante un tiempo, Ana de San Bartolomé queda malparada socialmente, ya que muchos la consideran poco devota al tomar la decisión de no acompañarla. A los tres meses de la inauguración del nuevo convento, "vino una gran peste" (321). Tras el fallecimiento de varias monjas, cuando curan a Isabel de la Cruz, "la allaron se avía vuelto ombre" (322) o "medio ombre" (454)⁸⁵⁹. El Papa Clemente VIII

⁸⁵⁹No creo que se tratara de un engaño malintencionado, sino de un caso de intersexualidad. Vid. sobre este tema y su clasificación médica en el siglo XVI el artículo de J. C. Jorge (2011). Torquemada (1982) habla con asombro de algunos casos de la época: "he oído decir que ha habido en los tiempos antiguos algunas mujeres que después se han convertido en hombres, y háceseme tan dificultoso de creer que la

(322, n. 15), al descubrir que había sido una viuda que había decidido convertirse en monja, determina que se le construya una ermita cerca de la Iglesia de un convento, donde, a través de una ventana, reciba misa y comulgue (319-321). Más adelante, Isabel de la Cruz intentará acompañar a Ana de San Bartolomé a la fundación de Francia, pero a los superiores franceses no les parece bien (455).

Ana de San Bartolomé regresa a Ávila junto a María de San Jerónimo, que fallece en 1602 (Ana de San Bartolomé, 1981: 325; Poutrin, 1995: 287-288). Por ese tiempo, en Madrid estaba el juicio sobre dónde debía conservarse el cuerpo de Teresa de Jesús, por lo cual resultó que su custodia debía realizarse en Alba de Tormes. Todos los intentos de Ana de San Bartolomé por hacer que el cuerpo de Teresa de Jesús regrese a Ávila resultan infructuosos; ni la duquesa de Gandía logra arrebatar el cuerpo a la casa de Alba (Ana de San Bartolomé, 1981: 325-326).

Vienen de Francia para llevarse monjas para fundar allí conventos. Designan a Ana de San Bartolomé como una de las fundadoras, pero en España estaban en contra de esa decisión (452). Una de las disensiones entre los religiosos de los dos países era que en Francia exigían para que fundase Ana de San Bartolomé que pasara de ser hermana lega a hermana del coro (452-457). En 1604 marchan finalmente Ana de San Bartolomé por priora a Pontoise, junto con Ana de Jesús, Isabel de los Ángeles, Beatriz de la Concepción, Leonor de San Bernardo, e Isabel de San Pablo, a la que habían nombrado subpriora (Ana de San Bartolomé, 1981: 166, 458; Donahue, 2008: 142). En la primera jornada, las acompaña Francisco de la Madre de Dios, General de la Orden (Ana de San Bartolomé, 1981: 175). Describe el camino de la siguiente forma:

Benían dos religiosos grandes sierbos de Dios con nosotras, y dos sazerdotes franceses i otro cavallero, y tres hombres de a cauallo y otros algunos españoles; y las tres Franzesas en vn coche a solas, y las religiosas todas seis en otro. Sólo nos juntábamos en las posadas y nos enseñaban la lengua, mas no emos salido maestras (175-176).

En el trayecto, excepto por Leonor de San Bernardo, que es la única que la apoya (337), es despreciada por sus compañeras, que la consideran inútil para el proyecto (336), como declara la propia escritora: "un día permitió el Señor que todas me lo mostrasen y dixesen algunas cosas pesadas que io las sentí mucho y me allé mui confusa de mi benida" (166). También durante el viaje nacen las primeras dudas sobre la idoneidad de la fundación en Francia, no por parte de Ana de San Bartolomé, sino por el resto de las

naturaleza que la naturaleza haga una novedad como ésta, que pienso ser fábula" (187).

religiosas. Como no se pusieron de acuerdo en regresar todas, decidieron quedarse en Francia al menos durante un año (176).

Llegan a París el quince de octubre, y allí son bien recibidas por la princesa de Longueville y otras nobles. El diecisiete de octubre llegan a la casa de carmelitas, que está bien acondicionada y Ana de Jesús es nombrada priora (Ana de San Bartolomé, 1981: 178; Donahue, 2008: 142; Henríquez, 1632: 547). Antes de marchar a Pontoise, los superiores franceses, junto con el General de España, dictan que debe tomar el velo negro para poder ser fundadora en Pontoise. Pensaban que era un paso imprescindible, para que de esa manera pudiera acudir al coro. En realidad, esa idea había partido de Teresa de Jesús, que no la quiso obligar porque se negaba rotundamente (Ana de San Bartolomé, 1981: 179-180). Ana de San Bartolomé queda muy confusa y no se decide durante un tiempo, ya que, además de su propio sentimiento de incapacidad, sufría las presiones de algunas de sus compañeras (337-338). La principal enemistad venía por parte de Ana de Jesús, que no estaba de acuerdo con que a Ana de San Bartolomé se la nombrase monja del coro (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, 1935: 280): "Ana de Jesús, no lo allaba bueno, y como Madre que tenía obligación de mirar por lo que me estaua mejor, y dezía que la Orden se perdería y relaxaría en Franzia y en España por mí" (Ana de San Bartolomé, 1981: 180). Acata finalmente Ana de San Bartolomé la decisión, que se convierte en un mandato de obediencia por parte del P. Cotón, jesuita, y se convierte en hermana del coro el 6 de enero de 1605 (Ana de San Bartolomé, 1981: 338-339; Donahue, 2008: 142; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 546).

A los tres días, marcha a Pontoise junto con Ana de Jesús, Beatriz de la Concepción, Isabel de San Pablo y tres novicias de París. La princesa de Longueville las acompañará hasta Saint-Denis. Llegan el 15 de enero a Pontoise, y la fundación es muy bien recibida Ana de Jesús, junto con otras religiosas, regresa a París a los dos días (Ana de San Bartolomé, 1981: 181-182, 338-339; Henríquez, 1632: 568-569). Ana de San Bartolomé tiene muchas dificultades lingüísticas, ya que desconocía tanto el francés, necesario para comunicarse con las novicias, como el latín, que era el idioma utilizado en el rezo del coro (Ana de San Bartolomé, 1981: 182, 458-459). Isabel de San Pablo no le era de demasiada ayuda porque, según el testimonio de la escritora, estaba "quatarnaria, que todos los días tenía frío y calentura" (182). Muy a su pesar, porque estaba bastante cómoda en Pontoise, los superiores le mandan que sea priora en París. Ana de Jesús había sido enviada a fundar a Dijon (182, 341) el 15 de septiembre de 1605, junto con otras monjas,

y utilizaron a Ana de San Bartolomé para llenar ese vacío (Ana de San Bartolomé, 1981: 182, 341; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 548). Para poder salir de la localidad, en la que se le tenía mucha devoción, tiene que vestirse con las ropas de su sobrino, estudiante en París, y salir de noche de la ciudad. Las mismas monjas del convento, excepto la subpriora, Isabel de San Pablo, a la que se le encarga ser priora del convento, no sabían que Ana de San Bartolomé se iba a marchar a París (Ana de San Bartolomé, 1981: 183, 342, 459). Después de la fundación de Dijon, Ana de Jesús tenía la intención de volverse a España junto con varias religiosas. Ana de San Bartolomé, inspirada, le dice a Bérulle que Isabel de los Ángeles, a la que Ana de Jesús tenía en mucha estima, es una de las monjas indicadas para hacer nuevas fundaciones en Francia. A pesar de las oposiciones de Ana de Jesús, Isabel de los Ángeles se marcha a Amiens después de estar tres meses en la casa de París (185).

Llega a París el 6 de octubre de 1605 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 548). En París, le mandan a Ana de San Bartolomé que sea al mismo tiempo priora y maestra de novicias (Ana de San Bartolomé, 1981: 459). Durante el primer año, todo marcha como debe en el monasterio, y las novicias se adaptan bastante bien a Ana de San Bartolomé (342-344). Ana "las yva puniendo lo que convenía estar a la Orden para que se conservasen en sus preñçipios" (460). Sin embargo, este hecho no casaba con las intenciones de los superiores franceses. Los superiores españoles habían pactado la fundación de nuevos conventos en Francia con la condición de que las fundaciones iban a quedar sometidas a su jurisdicción. Sin embargo, en Francia lo que se pretendía es que los nuevos conventos quedasen adscritos a los superiores franceses, no a los españoles, como se había decidido en un principio (460-461).

Ana de San Bartolomé solicita tener un confesor ajeno a ellos, pero se lo niegan. No querían que "fuese a contar las cosas de la Religión a otros que a ellos" (143). En vez de ello, le toca confesarse con Pierre Bérulle, el superior que más la coaccionaba, algo que acentúa más su sentimiento de soledad (346), porque no se atreve a comunicarle sus verdaderos pensamientos (143). El confesor, además de atacar directamente a Ana de San Bartolomé, indispone a las novicias y monjas recién profesas contra ella. Las monjas se niegan a obedecer a Ana de San Bartolomé, y cumplen el mandato de ir a su habitación a señalarle a recriminarle duramente todos sus fallos. Como, además de negarse a obedecerla, no le informan debidamente de todo lo que ocurre en el convento, Ana de San Bartolomé no puede ejercer con propiedad su cargo de priora (141, 460-462). A

escondidas, algunas monjas le hablan del estado de su espíritu, pero siempre temerosas de ser descubiertas por sus superiores (141). Por su propia voluntad, decide dedicarse a los oficios más pobres del convento, como cocinar o barrer (462-463). Además de eso, espían continuamente su correspondencia privada y vigilan todos sus movimientos (347-348). Como era de esperar, con tantas presiones, cae enferma gravemente, tanto que el mismo médico alecciona al resto del convento para que velen por su salud (348-349, 462).

Ana de Jesús, a la que habían mandado fundar en Flandes, visita a Ana de San Bartolomé junto con la princesa de Longueville (346-347, 352-353, 464), cuando estaba de paso por París, a principios de 1607 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 552). Estando las tres reunidas, conversando juntas, la princesa dice:

Madre, io os aconsejo que llebéis con vos a esta madre Sam Bartolomé, porque las cosas que se an lebandado contra ella son tantas, que no las podrá sufrir y la an de matar; i si no, la an de embiar de aquí los perlados, y bale más que vos la llebéis. Son grandes las quejas que della tienen y las faltas que la allan. Los que asta aquí la alababan, ahora la desprezian públicamente (150).

Unas pocas monjas habían informado a la noble de la situación penosa en que se encontraba Ana de San Bartolomé. Ana de Jesús le pregunta si se quiere marchar con ella a Flandes, pero Ana de San Bartolomé se niega, tras quince o veinte días de deliberación (Ana de San Bartolomé, 1981: 346-347, 352-353, 464). Ana de Jesús se marcha y se lleva consigo a Leonor de San Bernardo⁸⁶⁰. Ana de San Bartolomé queda muy afectada por la marcha de la monja, ya que era su único apoyo en París, y le era de gran ayuda para el oficio de priora, ya que, entre otras cualidades, conocía muy bien el francés (Ana de San Bartolomé, 1981: 162-163, 187; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 560). El problema de Ana de San Bartolomé en París no fue provocado tanto por los superiores franceses de la orden, que eran más bien los intermediarios, sino por un matrimonio (Ana de San Bartolomé, 1981: 349) que "tenía ya tomado la mano del gobierno, como si ellos fueran priores, y para las noviçias acían lo mesmo" (353). Ana de San Bartolomé siente escrúpulos porque considera que el matrimonio introducía dentro del convento costumbres que no formaban parte de las Constituciones del Carmelo Descalzo (353).

Tras tres años (353, n.2), por influencia de María de la Encarnación, cuyo nombre en el siglo era Madame Acarie (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 553), Antonine du

⁸⁶⁰Religiosa de origen belga, ingresó como religiosa en las Carmelitas Descalzas de Loeches, profesando el 4 de octubre de 1598. Acompañó a Ana de Jesús a las fundaciones de Bruselas, Lovaina y Mons. Leonor de San Bernardo fundó en 1617 en Malinas, donde fue priora, y en 1622 fundó en Gante. Falleció el 12 de abril de 1639 (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 560-561).

Bois des Fontaines (Ana de San Bartolomé, 1981: 353, n.2) solicita varias monjas para fundar en Tours, con la condición de que Ana de San Bartolomé fuera su fundadora (353). La envían junto con una subpriora afín a los superiores franceses y otras dos monjas (353, 465), en 1608. Dejan en París por priora a Madeleine de Saint Joseph. En los cuatro años que llevaban en Francia, habían fundado las carmelitas descalzas cinco conventos, de los cuales tres ya estaban dirigidos por prioras francesas (Donahue, 2008: 142; Diefendorf, 2004: 116). En Tours son muy mal recibidas. Al acoger a una prostituta arrepentida, las acusan de tener una casa de lenocinio. Viene uno de los prelados desde París, para comprobar porqué se hacían esas acusaciones, descubriéndose finalmente que no eran ciertas (Ana de San Bartolomé, 1981: 354-355). La subpriora, a favor de los superiores franceses, les llevaba toda la información posible sobre Ana de San Bartolomé. Ana había hecho amistad con la portera del convento, y, al enterarse de esto, para tenerla más controlada, los superiores franceses decidieron sustituirla por una portera más afín a ellos (358).

Desde el 17 de octubre de 1609, gracias a un Breve pontificio, Tomás de Jesús se convierte en el fundador de los carmelitas descalzos en Francia y Flandes. Los carmelitas descalzos logran fundar en París. El 29 de septiembre de 1610 Tomás de Jesús inaugura un convento de religiosos descalzos en Bruselas (Henríquez, 1632: 624; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 555). Ana de San Bartolomé quería ponerse en contacto con ellos, pero no se atrevía a volver a París. Habían transcurrido los tres años de su priorato, y en 1611, el Padre Provincial, que iba a fundar en Flandes por petición de los archiduques de Flandes, Isabel y Alberto, negocia en secreto junto con Ana de San Bartolomé su marcha a la nueva fundación (Ana de San Bartolomé, 1981: 468, n.2; Henríquez, 1632: 624; Poutrin, 1995: 287-288). Los superiores franceses querían que se fuese, pero no a Flandes. En Tours, le preguntan que si quería marchar a una nueva fundación en Rouen. Ana de San Bartolomé se niega, pero aprovecha la ocasión para pedir su regreso a París. Una vez allí, es retenida y los superiores franceses, entre ellos Bérulle, piden para su marcha a Flandes una patente del General de la Orden. El padre Provincial, Tomás de Jesús, prior también de Bruselas, acompañado de la mediación de Leonor de San Bernardo, envía desde Flandes al padre Sebastián de San Francisco, subprior del convento de Bruselas, para que la sacara de allí. Ana les informa de la petición de la patente, y Sebastián de San Francisco la consigue, gracias también al resto de los padres del convento. Se la enseña a Bérulle, que quiere someter a Ana de San Bartolomé a su obediencia y, de esta forma,

conseguir que se quedase en París. Ana insiste en que ella se sujeta a la obediencia del Padre Provincial. Durante diez días, la mantiene encerrada en su celda. El motivo por el que no querían que se marchara era que su presencia, al haber sido la enfermera de Teresa de Jesús, les daba prestigio. Finalmente logra salir de París el 6 de octubre de 1611, acompañada de una hermana lega, Florentina de la Madre de Dios, y de Sebastián de San Francisco (Ana de San Bartolomé, 1981: 360-361, 468-469; Henríquez, 1632: 625, 630-631).

En el Carmelo de Mons reside cerca un año, con cierta tranquilidad, en 1611. Estaba por priora Isabel de San Pablo. Tomás de Jesús, acompañado de Hilario de San Agustín, el nuevo subprior del convento de Bruselas, la escoge como fundadora de Amberes. Parten de Mons en octubre de 1612, junto con Ana de la Ascensión y María del Espíritu Santo, además de Florentina de la Madre de Dios y Leonor de San Bernardo. De camino pasan por Mariemont, donde son recibidas por los Archiduques. Llegan a Amberes el 29 de octubre. Residen en la casa de D. Iñigo de Borja hasta el 6 de noviembre, fecha en la que tomaron posesión del convento. En Amberes, le piden guía y asesoramiento para los acontecimientos políticos, confiando en sus dotes proféticas. La nombran protectora de la ciudad en dos ocasiones, ya que atribuyen su salvación a las oraciones de Ana: la primera, en 1622, cuando Mauricio de Nassau iba a atacar Amberes, pero una tormenta se lo impidió; la segunda, en 1624, cuando iba a ser invadida y, de nuevo, lo imposibilitó la climatología. Entre todas las personalidades políticas con las que trata, llama la atención la de Antonio Pérez, al que sirvió de consuelo en su última etapa vital, en París, cuando ya estaba desposeído del favor de Felipe II (Ana de San Bartolomé, 1981: 362, 465-466, 478; Donahue, 2008: 142; Henríquez, 1632: 621, 632-633; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 555-556, 561).

Ana de San Bartolomé pasa penosamente los dos últimos años de su vida, ya que había sufrido dos apoplejías que la dejan con diversos achaques (Henríquez, 1632: 736). Ana de San Bartolomé fallece a causa de una nueva apoplejía a la edad de setenta y siete años, el 17 de junio de 1626, en el convento de Amberes. Curiosamente, su prima, Francisca de Jesús, había fallecido el 17 de febrero de ese mismo año, en Medina del Campo. Después de su muerte fueron instruidas en los procesos ordinarios de Malinas, Amberes y Grant, sobre sus vidas y milagros (Poutrin, 1995: 287-288). En 1735, la heroicidad de las virtudes de la hermana Ana de San Bartolomé fue proclamada por Clemente XII (Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 559). Ana de San Bartolomé es

beatificada en 1917 por el papa Benedicto XV, gracias al Breve del 25 de febrero de 1917 (Donahue, 2008: 15, 142; Poutrin, 1995: 287-288; Silverio de Santa Teresa, 1935-1951b: 559).

6.2. Obra. Las Vidas de Ana de San Bartolomé

La obra de Ana de San Bartolomé es, en su totalidad, prácticamente autorreferencial y marcada por el mandato de obediencia. Con respecto su obra a la calidad de su obra, Sánchez Díaz (1993) destaca que, habiendo empezado Ana de San Bartolomé su trayectoria como religiosa siendo analfabeta, su obra posee cierta destreza literaria frente a otras escritoras que recibieron una educación más esmerada que ella (931-932).

A partir de 1605, Ana de San Bartolomé escribirá varias relaciones por mandato de sus superiores, pero no será hasta aproximadamente 1622 y 1624 cuando componga sus obras autorreferenciales más conocidas. Hay que suponer que la redacción de las diversas relaciones le dio a la escritora material y herramientas lingüísticas para componer dos versiones de su *Vida*, llamadas tradicionalmente “autobiografías”. La *Autobiografía de Amberes* está compuesta en torno al año 1624, compuesta por obediencia a sus superiores. Las primeras ediciones aparecieron escritas en flamenco (1632), francés (1646), alemán (1669), e italiano (1775), bastante incompletas. No aparecería publicada en castellano hasta 1969, en una edición íntegra pero no crítica, con modernización de algunas palabras. En cambio, la *Autobiografía de Bolonia* fue inédita hasta 1981. Fue compuesta en torno a 1624 por el mandato del General de la Congregación italiana. Tradicionalmente, se suele utilizar los nombres de *Autobiografía A (Autobiografía de Amberes)* y *Autobiografía B (Autobiografía de Bolonia)* para diferenciar ambos escritos. La primera edición crítica de sus obras completas fue en 1981, por Julián Urkiza, en dos volúmenes (Ana de San Bartolomé, 1969: 16, 20; 1981; 1999: 342; Herpoel, 1999: 20, 61, 96-97; Leonardi, Riccardi, y Zarri. G, 2000: 160). El primer tomo (Ana de San Bartolomé, 1981) contiene las relaciones autobiográficas, las declaraciones sobre Santa Teresa y las conferencias espirituales a sus monjas. De este primer tomo, destacamos la edición de la *Autobiografía A* (283-341) y la *Autobiografía B* (425-479). El segundo tomo, publicado en 1985, contiene casi la totalidad de las cartas escritas por la autora. (Ana de San Bartolomé, 1969: 16, 20; 1981; 1999: 342; Leonardi, Riccardi, y Zarri. G, 2000: 160).

Para nuestro análisis de la escritura de Ana de San Bartolomé, nos hemos basado en la *Autobiografía A* (Ana de San Bartolomé, 1981: 283-341), que es más completa en cuanto a las gracias místicas se refiere.

6.2.1. Estructura. Reflexiones metatextuales.

La estructura general de la obra se adapta al esquema de predestinación, conversión y gracia que hemos podido estudiar en otras escritoras, pero en este caso particular, estará especialmente marcada especialmente por la presencia de Teresa de Jesús en su vida. Ferrús Antón (2008), de forma acertada, estructura su obra en las siguientes partes: primero, el relato de la niñez y de la adolescencia, que cuenta el nacimiento de la devoción desde una edad temprana; segundo, la enfermedad y los ejercicios ascéticos como vías de purificación en el comienzo de la vida mística de Ana de San Bartolomé; tercero, la llegada de Teresa de Jesús a su vida, convirtiéndose ella misma en una extensión de la propia Teresa de Ávila; y, por último, la recuperación de su propia identidad tras la muerte de Teresa de Jesús, pero que conllevará la misión de la defensa del cuerpo de Teresa y de su legado (68-69).

Las referencias metatextuales dentro del texto son escasas, pero merece la pena reseñar algunas para que se deshaga hasta cierto punto el tópico que tenemos de Ana de San Bartolomé como mujer ignorante e inculta, aunque nunca debemos perder de vista de que, especialmente en ella, será vital el mandato dictado por sus superiores. El primer grupo de referencias metatextuales se relaciona con la estructura del texto, marcada claramente por la presencia de su confesor, narratorio de la obra. Algunas referencias metatextuales son indicadores de que la escritora se guía por un orden cronológico bastante preciso, como ésta en la que indica un retorno al hilo del texto: "bolviendo a los trabajos de los caminos" (Ana de San Bartolomé, 1981: 302). Seguramente siguió un esquema previamente fijado a base de preguntas, bien por carta o en persona. Otro de los indicadores es la siguiente alusión, una vez que ha terminado de contar una serie de gracias sobrenaturales relacionadas con los años posteriores a la muerte de Teresa de Ávila, y vuelve a retomar su explicación sobre los fenómenos místicos relacionados con Jesucristo: "Diré algunas cosas que se me acuerdan en particular" (315). El orden que sigue la obra es, en su mayor parte, cronológico; suele ser bastante exacta en la descripción de los hechos y rara vez hace digresiones a lo largo de la obra. Para fijar las fechas, se guía por la tradición medieval, en el que el tiempo se estructura según el año litúrgico y las festividades de la Iglesia católica (Le Goff, 1969: 250).

El director espiritual de Ana de San Bartolomé insistiría, casi con toda probabilidad, en que diese cuenta de toda la información posible sobre los diferentes avatares que pasó con Teresa de Jesús. En esta cita, se puede ver al mismo tiempo una

justificación de la causa por la que no se extiende más en la narración de los diversos avatares que acompañaron a la fundación de conventos reformados y una crítica constructiva al *Libro de las Fundaciones*, que tuvo que llegar necesariamente a sus manos:

Si yo uviera de deçir los trabajos que padeçió los años que anduve con ella, no acabaría, que no es nada lo que se cuenta en sus libros; y lo que pasó en Burgos, que fue la postrera fundaçión que yço, no es nada lo que se cuenta (Ana de San Bartolomé, 1981: 303)

A pesar de su sumisión al mandato de obediencia, ello no indica que desconfiase en su capacidad para transmitir sus conocimientos sobre Dios. Este párrafo que cito a continuación resulta, ciertamente, interesante; va precedido de una disculpa por introducir esta digresión dentro del texto, ordenado, como sabemos, cronológicamente, y en él la escritora plantea la posibilidad de que las mujeres se dediquen a la predicación, aunque de forma muy sutil:

Esto que voy a deçir y algo de lo dicho, va fuera de propósito, que yva diçiendo, sino porque no se me olvide como me lo manda. Otro día del Viernesanto, que era bien niña, avía venido allí vn gran predicador. Yo y mis ermanas fuemos al sermón. Yo yva con gran deseo que él dijese grandes cosas de la muerte de amor con que Cristo aví padeçido, y el buen onbre no dijo casi nada a mi guesto. Yo estava con esto con gran pena todo el sermón de verle tan tivio. Y en saliendo del sermón empençé de llorar, y dijéronme mis ermanas: "¿Por qué lloras, niña?". Yo dije: "Yo lloro porque no á predicado bien este Padre". Y dijéronme: "¿Qué sabéys vos deso!" —. "Si yo pudiera predicar, yo lo dijera mejor a lo que siento" (295).

Para Weber (2005), habría que hablar en Ana de San Bartolomé de un "feminismo de emergencia" (84), es decir, que piensa que las mujeres deben tomar el poder sólo si los hombres fallan en una situación muy concreta. Uno de los puntos que nos señalan cierto conocimiento sobre algunos puntos básicos de la teología por parte de la escritora es la prueba de que sabía utilizar el vocabulario relacionado con la mística, como puede verse en este ejemplo, en el que da una definición de las visiones intelectuales que se ajusta bastante al significado original del término: "que le sentí, mas no le vi" (Ana de San Bartolomé, 1981: 333). También Ana de San Bartolomé debía conocer algo sobre el discernimiento espiritual, que siempre se ha centrado más en los efectos que produce el fenómeno místico que en la espectacularidad del fenómeno. Prueba de ello es que, al hablar sobre las locuciones, Ana de San Bartolomé enfatiza claramente: "en todas estas ablas, anque se pasavan presto, me quedava mucha luz y nuevo espíritu para conoçer la bondad de Dios" (340). Para Weber (2005), este conocimiento sobre el discernimiento

espiritual partía principalmente de Teresa de Jesús; a través de ella supo que las excesivas penitencias podían provocar ilusiones que no se correspondían con los fenómenos místicos (87).

6.2.2. Fenómenos místicos⁸⁶¹

6.2.2.1. Fenómenos visivos

Las imágenes de Jesús son muy frecuentes a lo largo del texto. Cuando era joven, la acompaña como un niño, imagen que, como vimos con María de la Cruz, estaba muy presente en los escritos de estas religiosas (Ramírez Alvarado, 2006: 6; Rubial García, 2006: 138). La escritora declara que, en el campo, "muchas veces venía el Niño Gesús y se me sentava en las faldas y le allava allí cuando tornava en mí" (Ana de San Bartolomé, 1981: 283). En muchas de las visiones, el niño Jesús se comunica con ella a través de la mímica y los gestos, sin utilizar las palabras. Ana de San Bartolomé, en sus comienzos, le pedía a Jesús convertirse en ermitaña. En una de las ocasiones, el niño Jesús "rreyáse, y sin ablar me mostró no era aquello lo que quería de mí" (283). En otra, "mostrava se olgaría, mas que no convenía. Dióme a entender esto sin ablar, sonriéndose conmigo" (286). Pocos momentos después, entre sueños, Jesús le enseña el monasterio de Ávila, con las mismas monjas y el vaso de agua que posteriormente conocería en persona (286-287).

La figura del niño Jesús en Ana de San Bartolomé no es estática como en otras religiosas, sino que va creciendo conforme la escritora lo hace: "Vn día aparecióseme Gesús grandeçito como de mi edad, ermosísimo y todo bello, que desde niña en los canpos y en todo se me apareçía, que pareçía creçía conmigo" (285)⁸⁶². Es llamativo que la descripción del niño Jesús se corresponda más con un adolescente que con un hombre maduro. Ya más adulta, una noche de Navidad, le parece que el niño Jesús había nacido de su corazón (332). Después de un año de estancia en el convento, recién ingresada, tiene una visión corporal de un Cristo ya adulto: "apareçióseme el Señor en la cruz cruçificado" (292)⁸⁶³. Le muestra "todas las virtudes en perfeçión, ermosísimas" (292).

Son habituales las visiones corporales relacionadas con Jesucristo, que suelen seguir un esquema similar; se utilizan formas verbales como "entró" (296) o "llegóse a mí" (296), con el sintagma adjetival "como cuando andava en el mundo" (292, 296, 298,

⁸⁶¹ Se sigue el mismo esquema adoptado en María de la Cruz. Vid. supra.

⁸⁶² Viene seguida de una locución.

⁸⁶³ Dentro de esta visión, aparecen una locución corporal o imaginario-intelectiva.

311). Es un Cristo vivo, completamente presente, descrito con peso y medida. A partir de la Edad Media, la presencia de Cristo, más humano y tangible, es más usada que la de Dios Padre, que se sentía más lejana (Le Goff, 1969: 222). Sin embargo, aunque se nos muestre de una forma tangible, las descripciones de su físico siempre son vagas. Los únicos adjetivos que aparecen normalmente son los que están relacionados con el sustantivo "hermosura": "ermosísimo" (Ana de San Bartolomé, 1981: 296, 298, 338), "ermoso que rrovava el coraçón" (296). Pocas veces añade otros adjetivos, aunque a veces podemos ver algunos como "muy alegre" (338). En alguna ocasión, se describen también sus ropas, que se corresponden con aquellas que llevan las dignidades eclesiásticas: "vestido con vna capa de pontifical, toda de gloria" (311). No es de extrañar que se le aparezca vestido como un superior eclesiástico porque, como afirma Álvarez Santaló (2012), muchas de estas escritoras utilizaban para recrear la figura de Jesús descripciones que forman parte del imaginario colectivo sobre figuras de autoridad de la época (298).

No es, desde luego, un Jesucristo pasivo; siempre tiene un contacto directo con la escritora, como puede verse en este ejemplo: "púsome su sagrada mano sobre mi onbro ysquierdo, y era la mano derecha del Señor y con vn peso que jamás podré decir" (Ana de San Bartolomé, 1981: 292-293)⁸⁶⁴. En otra ocasión, toma la actitud de un enamorado, e introduce directamente la mano en su corazón: "Venía tan a pasito y como detrás, como pudiera venir otro onbre que estuviera enamorado a açer una graçia a su esposa. Y llegándose más, echó su mano sobre mi coraçón y pareçió an me avía arrancado" (296). Como vimos a propósito de María de la Cruz, hay que comprender que las religiosas son esposas místicas de Jesús, y por ello, no es de extrañar las frecuentes imágenes asociadas a motivos esponsales y de fecundidad. En él se subliman todos los deseos sexuales y afectivos (Durán López, 2007: 180; Rodríguez de la Flor, 2005: 106-111; Rouillet, 2015: 73; Wade Labarge, 1989: 76).

Jesucristo, sin embargo, también aparece ante Ana de San Bartolomé con toda su autoridad. Durmiendo tiene el siguiente sueño, que, aunque no sea propiamente un fenómeno místico, merece la pena reseñar:

Me allé delante de Nuestro Señor Gesuscristo, que venía como vn juez a juzgarme. Alléme en el purgatorio; y era como vna tabla de vn rrió muy grande y en lugar del agua era todo fuego, angosto; y me allé metida en él asta el medio cuerpo; y otras muchas almas avía, todas sumidas, y otras no tanto. Y estando así llegó mi ángel muy ermoso y resplandeciente [...]. Y los ángeles malos andavan a la orilla con vnos garavatos, como que

⁸⁶⁴Esta visión va acompañada de una locución.

me amenaçavan, mas no me açían mal. Mas llegando el buen ángel que yo é dicho, se desaparejó todo (Ana de San Bartolomé, 1981: 323)⁸⁶⁵.

Otras visiones corporales de Jesucristo están directamente relacionadas con la Pasión. Como para la mayoría de las religiosas, la corporalidad de Cristo estaba muy presente en el texto (Sanmartín Bastida, 2012: 155,195). También hay que decir, que en cierto modo eran comprensibles estas visiones porque los textos sobre las meditaciones de Jesús utilizaban, en numerosas ocasiones, estas imágenes para introducir en la oración mental a las religiosas. No creemos que la escritora tuviera acceso a estos textos, pero sí pudo haber escuchado oralmente algunas de estas meditaciones y que se le quedase impresa mentalmente. Quiero poner como ejemplo este texto de *El comulgatorio* (Gracián, 2003), para que pueda entenderse mejor mi afirmación:

Llega, pues, ¡oh tú, que has de comulgar!, y recibe a tu Dios y Señor sacramentado entre finezas y dolores; gústale sazonado entre sus sinsabores para tu mayor sabor, dulcísimo entre amarguras, entre penas más gustoso, y cuanto por ti más envilecido, tanto de ti más amado. Contéplale en algún paso de su Sagrada Pasión, y recíbele, ya regando en el huerto con tu sangre y tu alma con su gracia; ya preso, maniatado con las sogas crueles del odio, sobre los estrechos lazos del amor; ya como flor del campo ajada, sonroseando a bofetadas su divino rostro, porque campeen más las rosas de sus mejillas a la par de las espinas de su cabeza. Contéplale tal vez amarrado a una columna, hecho un non plus ultra del amar y del padecer, abierto a azotes su cuerpo y que mana un tal diluvio de sangre de la cruda tempestad de tus culpas; ya escarnecido de los hombres, el deseado de los ángeles, empañado con sucias salivas el espejo sin mancilla, en quien mira y se complace su Eterno Padre; ya llevando sobre sus hombros el leño, cual otro Isaac la leña al sacrificio; finalmente, levantado en una cruz, con los brazos siempre abiertos para el perdón y clavados para el castigo, fijos los pies para esperarte a pie quedo y inclinando la cabeza para llamarte continuamente. Deste modo, cuando comulgares harás conmemoración tierna de su pasión acerba con tu compasión afectuosa (172-173).

En la primera sobre esta temática, aparece "apareció el Señor en el paso de Eç-Omo, cuando Pitatos le sacó al pueblo coronado de espinas, atadas las manos y vna soga a la garganta y todo llagado"⁸⁶⁶ (Ana de San Bartolomé, 1981: 302). En otra, desarrollada con Jesucristo completamente silencioso, "aparejó el Señor como vn ombre que anda vyendo por que le quieren prender y se entra por las puertas de vn su amigo. Ansí se me entró a mí el Señor, y venía tan alterado como otro ombre que buelve a mirar los que vienen a prenderle [...]. Se bolvió a salir y dejóme bien traspasada de ver su afliçión" (302). Un Cristo crucificado, con las manos ya liberadas, saca del mar, con el brazo derecho, a todos los que se ahogaron con la Armada Invencible (325)⁸⁶⁷. El Señor, "con

⁸⁶⁵Esta visión viene acompañada de una locución.

⁸⁶⁶Esta visión viene acompañada de una locución corporal.

⁸⁶⁷Acompañado de dos locuciones.

una luz particular" (325), que podría ser señal de que estamos ante una visión intelectual, le muestra que la fundación de Isabel de la Cruz no sigue ni la voluntad de Teresa de Jesús ni la de Dios (325). En una visión, se le aparece Jesucristo, "crucificado y amoroso de mi alma" (336), para consolarla de los desprecios de las demás. Antes de su marcha a Francia, Ana de San Bartolomé tiene la siguiente visión. Lo más llamativo es que la visión que tiene de Jesús es, al mismo tiempo, el recuerdo de otra visión:

Trájome el Señor a la memoria como antes de que partiese de España se me avía aparecido mi santa Madre, y en su presencia me ví que tenía el velo negro [...]. Mostró vna manera de tristeza de lo que avía de padeçer con él. Y llegó con ella otra Madre, que también era muerta [...] y avía sido mi maestra en el noviçado, y traía en su mano vn platillo con vn licor que pareçía cosa del çielo [...], y dióme vna cucharada; y mostróme ella entonçes vn espíritu alegre y corajudo (338).

El Señor, en una visión imaginaria-intelectiva, le muestra "vn espino seco que estava en el patio, que estavan muchas rrosas blancas y rrojas" (328)⁸⁶⁸. No todas las visiones de Jesús son corporales; también tiene visiones intelectuales, como ésta, señalada así por la propia escritora: "se me apareçió el Señor en visión enteletual" (333). También, mediante visiones intelectuales, aunque no lo explicita del todo, se le aparece Jesucristo en su papel de Esposo (336). A veces, la aparición es tan difusa que sólo le queda una leve impresión: "sentí que Cristo Gesús se fue vn çerrar y abrir los ojos" (315-316).

No sólo se le aparece Dios en su forma como Jesucristo, sino también como el Espíritu Santo y Dios Padre. Su primera visión se encontraba relacionada con el sentimiento de culpa, durante un periodo bastante temprano de la niñez, en la que todavía no sabía hablar. La madre de Ana de San Bartolomé reprende a sus hermanas porque no la vigilan adecuadamente mientras caminaba. Una de ellas le dice a la otra que lo mejor era que se cayera y matase, porque se consideraba que a partir de los siete años ya se consideraban pecado las faltas de los niños (282). La visión se produce del siguiente modo:

Yo entendía todo esto; y como dijo de pecar, levanté los ojos al çielo sin saber, a mi pareçer, lo que açía, y pareçióme que vía el çielo abierto y que de allí se me mostrava el Señor con vna grande magestad; y como era cosa nueva, dióme mucho temor y rreverencia en el coraçón por el presente, porque conoçí que era Dios y que era el que me avía de juzgar (282).

En sueños, ve una imagen que se corresponde con el Espíritu Santo:

⁸⁶⁸Acompañada de una locución.

Una palomita blanca rrebolando sobre el altar, rrebolando, y açia tnato rruydo con las alas, que pareçía quería que la oyese yo, estando atenta, pareçía me yva dilatando el coraçón. Y luego vino vn saçerdote muy venerable y vestido para deçir misa y dos diáconos y todos de pontifical; y dijeron su misa (333).

Y, por supuesto, no podían faltar las visiones del misterio de la Santísima Trinidad. En su adolescencia, cuando se asusta por la visión de un hombre alto y delgado, interpretado por la escritora como un demonio⁸⁶⁹, se le aparecen "tres personas vestidas de blanco" (289). La escritora, en una declaración ambigua⁸⁷⁰, afirma que "conocí que era la Santísima Trenidad, a quien yo avía llamado" (289). En una visión posiblemente intelectual, la escritora capta la eternidad y la Santísima Trinidad, sin poder describirla: "aunque lo vi, no sé deçir cómo era; fue un cerrar y abrir los ojos, y cosa ajena de mi entendimiento" (296) y también ve a la Santísima Trinidad de forma intelectual (340), como una "luz que estava en el alma" (340). Su propia alma queda transfigurada después de estas apariciones, como se demuestra en este párrafo que describe el estado en el que se encuentra mediante comparaciones:

La vista que trayo otras veçes en el alma es como vn gusanillo de seda, cómo le rregalan y dan de comer los que le crían; y estando creçido ya como á de estar, enpieça de ylar por su boca vn ylo delgado de seda y açer su capullo, y con el guesto y suavidad que tiene en ello, no siente que se muere, asta que, en dando la virtud que tiene, se queda çerrado en su capullo y se muere (340).

También son frecuentes, en la escritora, las imágenes de personas de que están ya en el otro mundo. Como explica Rouillet (2015), la religiosa vive en un estado de consciencia fronterizo en el cual la vida común transcurre junto con las diversas visiones y fenómenos místicos, sin que entre ellos haya fronteras de tiempo o de espacio: "Les frontières entre les différents lieux de la géographie métaphysique (enfer / terre / paradis) ou les différents plans de réalité (le naturel / le surnaturel), n'existent pour les religieuses qu'en vertu des limitations propres à leur sens" (117).. Una de ellas está relacionada con el fallecimiento de una de sus hermanas. Tras tres meses de la muerte de esta religiosa, que, en palabras de la propia escritora, "tenía sienpre tentaçión con su perlada"⁸⁷¹ (Ana de San Bartolomé, 1981: 330), sale del purgatorio, que lo había pasado precisamente debajo de la cama de esa misma prelada (330). En otra ocasión, sintiendo de Dios la

⁸⁶⁹Vid. supra.

⁸⁷⁰Realmente, queda la duda de qué quiere decir exactamente con "conocer". Puede referirse tanto a una intuición como a una locución intelectual pura. Ante la duda, preferimos enmarcarlo dentro de la categoría de las visiones.

⁸⁷¹ Podría tratarse de una alusión hacia un tipo de atracción homosexual por parte de la religiosa, aunque no lo puedo afirmar con total certeza. Tal vez se tratase sólo de una amistad demasiado apegada, que se consideraba, según la visión de las religiosas, como algo negativo, ya que alejaba del amor de Dios.

necesidad de pedirle cualquier favor, se le aparece, enfrente de ella, "tres personas, que era vna mi ermana y vn primo y otro onbre, y todos bien lejos de allí. Yo le pedí la salvación de aquellas tres almas, y el Señor mostró le agradava" (330). Al poco tiempo, le comunican el fallecimiento de su hermana, su primo y de Antonio Pérez, el otro aparecido, quedando segura de su salvación (330-331).

Teresa de Jesús, como hemos podido ver en su biografía, tuvo un papel importantísimo para la escritora. Weber (2005) afirma que Teresa de Jesús ocupa el tercer puesto en el número de veces que se aparece en diversos fenómenos místicos, después de Dios Padre y Cristo, pero antes que, incluso, la Virgen María (82). Todavía viva, hay numerosos fenómenos místicos relacionados con ella. La carmelita aparecerá siempre "como rresplandeciente" (Ana de San Bartolomé, 1981: 302). De camino a Alba de Tormes, el que sería el destino final de Teresa de Jesús, Ana de San Bartolomé, en una visión imaginario-intelectiva "vía en su alma a Cristo muy de ordinario como que estava vnido en su alma como si estuviera en su çielo, de manera que me açía vn gran rrespeto, como se deve tener a la presençia de Dios" (306). Cuando está a punto de morir, con Teresa de Jesús en sus brazos, en una visión corporal, Jesús se "mostró con toda la magestá y compañía de los bienaventurados sobre los pies de su cama, que venían por su alma. Estuvo vn credo esta vista gloriosísima" (308). Ana de San Bartolomé le pide a Dios que se la lleve, y que no la retenga más en la tierra (308). No sabemos si esta frase es metafórica o todavía forma parte del fenómeno místico descrito anteriormente, pero podemos ver en ella como se compara el alma de Teresa de Jesús con una paloma: "se fue esta dichosa alma a goçar de Dios como vna paloma" (308).

Muchos de los fenómenos místicos de Teresa de Jesús están relacionados con el traslado de su cuerpo. Ana de San Bartolomé no estaba de acuerdo con que estuviese sepultado en Alba de Tormes, ya que pensaba que su lugar natural era el convento de Ávila, el primero de su Reforma y el más apreciado por la propia Teresa de Jesús. Según parece, no se atrevían a abrir el sepulcro de Teresa de Jesús porque no sabían en qué estado iba a hallarse. En sueños, Ana de San Bartolomé tiene la siguiente visión:

Lleváronme los ángeles al sepulcro y avriéronle estos ángeles, y mostráronme el cuerpo cómo estava entero y el olor y fragançia y el color, de la manera que después le sacaron. Y estos ángeles me mostraron dos manguillas: estaban en sus braços, enteras como se las avía puesto (310).

En sueños⁸⁷² se le aparece "gloriosa y rresplandeçiente" (309), dándole permiso para que rece por ella, por encima de la prohibición de su confesor. No todos los confesores, ciertamente, estaban a favor de la figura de Santa Teresa. Muchos creían que había sido una "milagrera", que no convenía a la Orden como modelo porque no se ajustada precisamente al ideal tan arraigado de la mujer pasiva (309). Pero siempre Jesucristo certificará la santidad de Teresa de Jesús. En una de esas críticas, Ana de San Bartolomé recibe la siguiente visión corporal, en la que Jesucristo "alçó vn lado de la capa el lado del coraçón, y mostróme la Santa gloriosa, que la traýa debajo de su braço como echa vna cosa consigo⁸⁷³" (311). Como efecto del fenómeno místico, la escritora queda totalmente segura de la santidad de Teresa de Jesús (311). Los milagros no sólo se limitan a Ana de San Bartolomé; cuando el cuerpo de Teresa de Jesús estaba en Ávila, "açía muchos rregalos a sys yjas, que no yvan a parte del convento que no se les apareçía y consolava" (310). Una de las ayudas más importantes de las que había sido testigo Ana de San Bartolomé sería el auxilio que le presta Teresa de Jesús a la nueva priora de Madrid, durante tres meses, que no había sido muy bien recibida (314). Esa ayuda se manifiesta en dos visiones. En la primera, la autora declara que "vi la Santa sobre su silla con tanto rresplendor, diçiendo lo mesmo que la perlada" (311). Más adelante, explicita cómo Teresa de Jesús guía a esta religiosa:

La Santa se puso en su lugar y governava por ella, que yo la vía tan claramente como cuando estava viva, y me açía tanto rrespeto, que no la podía mirar, que sienpre que yva con rrecados a la Priora no la vía sino a la Santa. Esto no se entendía en las demás (314).

Ana de San Bartolomé, en esta ocasión, como en otras, se siente la fiel continuadora de Teresa de Jesús, su intérprete y depositaria de todo su saber. La escritora no dudará en señalar las respuestas de Teresa de Jesús a sus peticiones de intercesión. Por ejemplo, en una ocasión, Ana de San Bartolomé solicita la intercesión de Teresa de Jesús para curar una religiosa que había enloquecido. Según el testimonio de Ana de San Bartolomé: "ví a nuestra Santa a la puerta de la çelda como si estuvira viva, que me llamava con la mano sin ablar" (318). Teresa de Jesús atiende también a la petición de intercesión que hace Ana de San Bartolomé para la curación de una religiosa llena de tentaciones: "me mostraron cómo salía della vn perro muy grande y negro, que no tenía

⁸⁷²Esta visión va acompañada de una locución imaginaria-intelectiva.

⁸⁷³Esta visión viene acompañada de una locución.

sino el cuello blanco" (328). Como señala Rouillet (2015), aquí se invierte la imagen de la fidelidad y de la fe que se suele asociar al perro para convertirse en una representación de tipo maligno (116). Después del aviso de Teresa de Jesús, aparece "a la par de la rrelisiosa el ángel de su guarda muy lindo que le acía salir estas penas ynteriores" (Ana de San Bartolomé, 1981: 328). Se cura (328), siendo éste otro milagro más que verifica la santidad de Teresa de Jesús.

Esta cercanía con el cuerpo de Teresa de Jesús será tal que Ferrús Antón (2008) llegará a afirmar que la escritora abandona la unión mística con el cuerpo de Cristo para iniciar otra unión con el cuerpo de Teresa de Jesús (70). Me parece ciertamente exagerada esta afirmación, y opino que, más que operar en ella una sustitución, lo que tendríamos es una reivindicación de cierto poder. En este aspecto, estoy más de acuerdo con la opinión de Donahue (2011), que afirma que el hecho de haber actuado como secretaria de Teresa de Jesús hizo que se sintiera como la verdadera heredera de su pensamiento, y le dio una seguridad en sí misma inusitada en una religiosa (122). Weber (2005) también aseveraba que la aparición de Teresa de Jesús en el texto funciona como figura de autoridad, por encima incluso de los confesores, y que le ayuda a eludir la llamada "ansiedad de autoría" (79) que consistía en el temor de las monjas escritoras a caer en el pecado de la vanidad (79-80).

De todos modos, hay peticiones que no resultan ciertamente triunfantes, como, por ejemplo, sus numerosos intentos por el traslado del cuerpo de Teresa de Jesús. Rogando por el traslado del cuerpo de Teresa de Jesús, ante las falsas promesas de un alto cargo de la nobleza, le muestran un cofre vacío, lleno de telarañas, que le indica que su sueño no se verá cumplido (Ana de San Bartolomé, 1981: 326). En una de las ocasiones, Teresa de Jesús se le aparece llorando y con el rostro tapado por el velo negro. Después de hablar con Teresa de Jesús, habiéndole preguntado el motivo de su desconsuelo (312)⁸⁷⁴, ella le muestra la decadencia del Carmelo Descalzo, en una visión muy gráfica:

Y mostromé muchas juntas en vn locutorio que ablavan con seglares. Los de fuera eran rrelisiosos y seglares y qlérigos todos de otras Ordenes, y ablando con ellos se bolvían las monjas negras como cuervos; y los de fuera tenían cuernos, las monjas tenían picos, como si propiamente fueran cuervos (313).

Esta visión, ciertamente, no carece de polémica dentro de la historia del Carmelo Descalzo, porque serviría para legitimar la actuación de Doria con la creación de la

⁸⁷⁴Esta visión viene acompañada de una locución.

Consulta, y muestra, ciertamente, incomprensión ante las figuras de Ana de Jesús y de María de San José. No es nuestra función, desde luego, juzgar qué validez teológica tienen los diferentes fenómenos místicos explicados, pero Pablo Maroto (2011) sí se sitúa desde una posición bastante crítica con respecto a la escritora, afirmando lo siguiente:

Ana está muy influenciada por varios acontecimientos que ella revuelve en su mente cuando redacta en sus escritos en distintas circunstancias. Por ejemplo, la consecución del *Breve Salvatoris* por algunas monjas a quienes tuvo por rebeldes y mal aconsejadas y ayudadas por el P. Gracián y que -según ella y así fue de hecho- causó mucha división en la orden, entre las monjas y entre éstas y los frailes. Al final de su vida, le dolió mucho la fundación de las monjas inglesas en Amberes (1619) separadas de la jurisdicción de la orden. Por otra parte, Ana es muy dada a aceptar por ciertas las "visiones" y avisos que recibía de la madre Teresa difunta, que, curiosamente, siempre confirmaban sus propias opiniones, aunque en ocasiones resultaban falsas, como cuando le dijo que su cuerpo volvería definitivamente a Ávila, lo que todavía no se ha realizado (246).

Weber (2005) define también la postura de Ana de San Bartolomé como "paradójica" (85) y "desconcertante" (86). La explicación que da a este posicionamiento de Ana de San Bartolomé a favor del padre Doria es el pensamiento de que el padre Jerónimo Gracián decepcionó a Teresa de Jesús durante los últimos meses de su vida (86). Si bien la visión del futuro del Carmelo Descalzo que compartían María de San José, Ana de Jesús y Jerónimo Gracián era mucho más comprensiva con la situación de las monjas carmelitas y más avanzada, también es verdad que la realidad fue manipulada de tal forma por los doristas que no es de extrañar que Ana de San Bartolomé cayera, en cierto modo, en esa trampa. Asimismo, es comprensible su sospecha de que el padre Gracián, en cierta manera, sacó partido de la protección de Teresa de Jesús, cuando ella se encontraba ya en las últimas etapas de la enfermedad.

No será Teresa de Jesús la única santa que se le aparezca a la escritora. Siguiendo con el polémico tema de la Consulta, vemos como según el testimonio de Ana de San Bartolomé, había una bandada de demonios encima de los muros del convento (Ana de San Bartolomé, 1981: 323). Tiene la siguiente visión: "que entravan San Jan evangelista y San Josefe y Santiago y San Bartolomé, y estaban todos vestidos de saçerdotes rricamente; y San Juan evangelista traýa un cetro dorado, yva echando agua bendita por toda la casa" (323)⁸⁷⁵.

Otras apariciones están relacionadas con santos íntimamente relacionados con la

⁸⁷⁵Viene acompañada de una locución.

historia mítica del Carmelo, como San Elías y San Eliseo, como podemos ver en la descripción de un sueño relacionado con ambos (299). Este fenómeno sobrenatural no lo es tanto por la descripción del fenómeno en sí, que es la narración de un sueño, en el que los dos santos, curan a una enferma, Petronila Bautista, como por sus efectos, que se traducen en la sanación de la enferma (299-230). También verá a San Buenaventura, en una visión imaginario-intelectiva, donde puede contemplar la lección de este santo en vivo, sobre el que estaba meditando (318); a San Martín, a quien le pide la intercesión con respecto a las fundaciones de Isabel de la Cruz y que, sin hablar, "dióme a entender sin ablar, que me ayudaría" (320); y, probablemente (335), al arcángel San Miguel, en forma de "vn mançebo muy gentilonbre, y andava en traje de soldado" (335).

En esta escritora, son frecuentes las visiones con imágenes colectivas que le dan la certeza de la importancia de su misión en este mundo. Varios fenómenos místicos están relacionados con predicciones. Por ejemplo, en un sueño "mostraron la venida que avía de açer a la França" (319). A la visión corporal del Cristo adulto, que vimos anteriormente (292), le sigue inmediatamente otra visión que también parece corporal en la que la propia Ana de San Bartolomé queda transportada: "mostróme la França, como si estuviera presente allá, y millones de almas que se perdían en las erejías" (293). En Ávila, en medio de un jubileo, "me mostró el Señor toda la mayor parte de la ciudad que estaban sus almas blancas como palomas" (327). No podemos olvidar, como señala Morte Acín (2005), que muchas monjas se convirtieron en profetas y, por tanto, agentes indirectos de las decisiones políticas de los monarcas; la más conocida, también por haber sido señalada como fraudulenta, será la monja de Portugal, pero también Ana de San Bartolomé tuvo su importancia dentro del reinado de Felipe II (337). Ana de San Bartolomé se muestra muy crítica con la llamada "Monja de Portugal" y demuestra que, desde un principio, ella estaba convencida de la falsedad de la monja. De hecho, da bastantes detalles sobre los acontecimientos históricos y sociales que rodearon a las falsas profecías de la monja (Ana de San Bartolomé, 1981: 323-325). Ana de San Bartolomé interpreta esta visión el hundimiento de aquellos demasiado exaltados con la monja de Portugal (324):

que se levantava un viento en aquel lugar donde ella estava, tan fuerte que derrivava todo lo que topava, y el bolvo que se levantava de la tierra çegaca a los onbres de tal manera que solos los que se arrimavan en los canpos a los árboles se tenían en pie; los demás caían en tierra, y estos que se arrimavan eran los que no caían (323).

Las oraciones de Ana de San Bartolomé logran aplacar la ira divina ante los

sucesos de la monja de Portugal, en una aparición de Cristo: "se me apareció Cristo Nuestro Señor en el çielo muy ayrrado; tenía en las manos vn caliz enlutado, cubierto con vn velo negro, y los cabos del velo que colgavan, tenían vnos rramales como de deçiplina, todos ensangrentados" (324)⁸⁷⁶.

Hay algunos fenómenos visivos, sin embargo, que pueden también interpretarse como hechos naturales, sin que por ello pueda quedar totalmente excluida su sobrenaturalidad. Es el caso de la protección de un buey a la escritora cuando la ataca un perro rabioso:

Como vio que el perro me tratava mal, salió, yço cara al perro y con esto me dejó el perro, y el animal se llegó a mí como si fuera presona, me lamiía con su boca y púsose en el camino y açíame de señas que me asiese a él. Yo lo yçe y me trujo al lugar, de manera que espantava a los que lo vían (288).

Todavía resulta más ambiguo el momento en el que su hermano no descarga sobre ella su espada. Da dos posibles interpretaciones sobre este hecho, una natural y otra sobrenatural: "Vna de las ermanas se levantó y le tuvo la mano, o creo que sería el álgel de Dios, porque yo vi la espada desnuda descargar sobre mi cabeça" (291). La descripción de cómo fueron rescatadas del hundimiento de la casa de Burgos (303-304) es otra buena muestra de esa ambigüedad que utiliza a veces para describir ciertos hechos, que pueden ser interpretados tanto de manera natural como sobrenatural. Veámoslo en este párrafo:

Si no entraran vnos nadadores, pereçíáramos; mas pareçe que fueron ángeles de Dios, que no sabíamos cómo avían venido, y entraron debajo del agua y quevraron las puertas de la casa y empeçó a salir el agua de las pieças (303).

6.2.2.2. Fenómenos auditivos

Íntimamente relacionados con los fenómenos visivos, son habituales los fenómenos auditivos relacionados con Jesús. Con respecto a los diálogos que mantiene la escritora con la divinidad, Álvarez Santaló (2012: 298-299) habla de la influencia del teatro y del diálogo humanístico en estas escritoras. Las "Vidas espirituales" se convierten en el escenario del diálogo privilegiado que Dios mantiene con sus elegidas. Cuando se le aparece un Jesús niño o adolescente (Ana de San Bartolomé, 1981: 285), le dice: "Yo soy el que tú quieres y con quien te as de desposar" (285-286). Al apareçérsele el Jesús crucificado (292), la escritora recibe el siguiente mensaje: "Mi sed no fue sino de las

⁸⁷⁶Después de la misma visión, aparece una locución.

almas. Ya es menester que mires en esto y vayas por otro camino que asta aquí" (292). El sentido que le da al mensaje es que "No me busques más niño" (292). Como hemos señalado anteriormente, es muy interesante la evolución que siguen los distintos fenómenos sobrenaturales sobre la figura de Jesucristo, siempre en parejo con la evolución personal de la propia escritora. Cuando empiezan sus lógicas preocupaciones por el tema matrimonial, Jesús se le aparece indicándole que debe ser su esposo.

El Señor le comunica a Ana de San Bartolomé las diferentes misiones que debe cumplir en su vida. Si bien, como indica Álvarez Santaló (2012), esto convierte a la escritora mística, en cierto modo, en una "autómata" (299) de la orden divina, también es verdad que esas voces la autorizan para tomar algunas decisiones. Al depositar su mano sobre el hombro izquierdo, y antes de mostrarle el país de Francia (Ana de San Bartolomé, 1981: 293), le dice: "Mira las almas que se me pierden, ayúdame" (293), prediciéndole de esta manera su tarea como fundadora en Francia. También le predice la vinculación de su destino con el de Teresa de Jesús. Cuando Ana de San Bartolomé le pide fuerzas para ayudar a la comunidad, y sufrimiento, Jesús le responde: "Yo aré lo que me pides; ternás en que padecer en compañía de mi amiga Teresa; los pasareýs las dos por los caminos" (297). El conocimiento de Teresa de Jesús lo toma como una gracia divina y una respuesta a sus oraciones infantiles, en las que pedía la compañía de una santa para perfeccionarse (304). Verdaderamente, siente la presencia de la fundadora como una reafirmación de su destino.

Jesucristo también le ayuda en sus labores, dándole diferentes indicaciones, que se traducen en imperativos, muchas veces simples: "sube" (298), "pon aquí eso que trays, y vete a dar a las otras, que yo lo daré a ésta" (298), "surge" (299). Esta orden suele ir acompañada de efectos positivos, como, por ejemplo, cuando comulga espiritualmente, tras un sueño en el que un sacerdote, probablemente Jesús, le ordena simplemente: "Torna a comulgar" (333). Otras veces, las órdenes son algo más complejas, como en este caso, en el que Ana de San Bartolomé le había pedido consejo porque estaba muy atareada con los diversos oficios: "Levántate, que mi voluntad es que te agas a la de todas en lo que te mandaren" (327). La dirección espiritual se hace presente en esta locución, en la que el Señor le ordena lo siguiente: "Díla que bien puede, que no es verdad lo que diçe; que yo os é dejado libre alberdío y más fuerça tiene mi la graçia que el mal; que bien puede, si quiere" (330). En la mayoría de estos casos estamos claramente ante locuciones corporales, ya que incluso se describe su voz con el adjetivo "dulce" (299, 338), o su

forma de hablar como "amorosa" (302, 338).

La necesidad del ascetismo como medio de purificación para alcanzar la gracia divina siempre estarán presentes en las locuciones de Ana de San Bartolomé. Por ejemplo, en una visión con un significado similar a la purificación del aceite y la uva, Jesús, ante la queja de Ana de San Bartolomé de que se sentía como una paja, le dice: "Con pajas enciendo yo el fuego" (340). Jesús siempre estará presente para aprobar su humildad: "Ansí te quiero, sin ser ni saber nada, por açer por tí lo ue yo quiero; que los sabios del mundo con sus prudencias vmanas no me escuchan, que piensan se lo saben todo" (340). Varias de las órdenes que Jesucristo están relacionadas con su futuro en Francia. Es llamativo que utilice como elementos integrantes de las locuciones alimentos como el aceite, la uva o la miel, que probablemente conociera por su infancia como labradora. Por ejemplo, tras otra visión intelectual sobre Cristo (333), recibe el siguiente mensaje: "El açelte y la vva á de pasar por el lagar del martirio para dar su licor; por este camino ando todos mis amigos" (333). Desaparece, advirtiéndole del significado especial que tiene para Ana de San Bartolomé esta visión, habiendo sido especialmente escogida por el Señor: "Ansí te quiero yo" (333). Refiriéndose a Francia, recibe el siguiente mensaje: "No mires en esto, que ansí como al panar de la miel se llegan las moscas, ansí atrayrás a las almas" (334). No sólo se comunica con Ana de San Bartolomé con respecto a su destino, sino que también lo hace con otras religiosas, como en este caso, "Los que sacan la miel de las colmenas salen picados, mas sacan su miel" (334), y en este otro, "Dila que vaya ya allá y no tema, que le digo lo que a mis discípulos: que ella será aflijida y despreciada, mas sus trabajos se bolverán en goço" (335). En otra locución, el Señor le predice la necesidad de que ella vaya a fundar a Francia para que se pueda llevar a cabo el proyecto: "No dejes de yr, que, si no vas no se ará nada, que todas las demás se bolverán en llegando allá" (335). Justo antes de partir, la reivindica en su misión de predicar en Francia: "Ve, que ansí como a la liga se pegan los pájaros, se te pegarán las almas y se quedarán para mí para sienpre" (336). Durante el camino hacia Francia, al sufrir los desprecios del resto de las religiosas, se le aparece Jesucristo, que la consuela: "Yja, ten coraje, que yo te ayudaré y estaré contigo" (336). Además de la miel, también aparecen otras locuciones de tipo agreste, como en la que, después de mostrarle un espino seco florecido de rosas, le dice el Señor: "No se cojen estas rrosas sin pasar por los espinos" (328). Las locuciones de consuelo y de predestinación se hace más notables una vez que se establece en Francia, país donde se encontrará especialmente afligida. Durante los nueve días en los que se

encuentra indecisa para tomar el velo, Jesús, de nuevo, le dice: "Ten ánimo, que no puede ser menos" (Ana de San Bartolomé, 1981: 338). Antes de irse a Pontoise, el Señor le dice: "Animo, que en mi corazón te tengo; yo estaré en el tuyo" (338). Poniéndose delante del Santísimo Sacramento, le dice: "Aquí estoy. Como a la lunbre de mis ojos te miro" (339). Pide ayuda al Señor para su primer Capítulo, y le llega la siguiente locución: "Mira la Rregla, que ay allará la fuerça que as menester" (339). Este tipo de locuciones, para Álvarez Santaló (2012), es una forma de justicia frente a los ataques de otras religiosas, que sentían como enemigas o rivales (329). En el caso de Ana de San Bartolomé, la escritora, que se sentía insegura culturalmente con respecto a sus compañeras fundadoras, y que, probablemente, sufriese algún tipo de desprecio, se siente reconfortada por la voz divina, que la reivindica en su valor. También el Señor le comunica el estado de diversas almas, como en este ejemplo, en el cual Jesús, sobre una religiosa que pensaba Ana de San Bartolomé que tendría muchos méritos por sus trabajos, le dice: "No es lo mejor ser ativas las personas que tienen mayores obligaciones, sino morir a sí y a todas sus pasiones, ynqlinaçiones" (340).

Aunque también es cierto que no siempre el Señor aparece como complaciente, ya que son muchas las ocasiones en las que Jesús le recrimina su actitud a Ana de San Bartolomé. Por ejemplo, cuando Ana de San Bartolomé le pide en una ocasión por la curación de una monja gravemente enferma, recibe la siguiente respuesta: "¿As tú de querer otra cosa de lo que yo quiero?" (341). También Jesús le comunica, tras haber sido ofendida por otra religiosa, que no debe apegarse a los afectos humanos, siempre volubles: "¿Paréçete que te pago yo como los del mundo?" (329). Asimismo, se enfada por la postura un poco orgullosa de Ana de San Bartolomé, y la censura en una de las locuciones más extensas de las que toma constancia la escritora:

Esta que a ti te á ofendido, a mí me açe mucho plaçer en otras cosas y tú no me le açes en estar enojada con ella; más me ofende a mí la mínima culpa tuya, que a ti te pueden ofende todos los males del mundo, porque tú no sientes más de lo que toca, yo siento todos los pecados del mundo (329).

Algunas locuciones están enlazadas con la Pasión de Cristo, como era habitual en la escritura religiosa. Mientras ve al Señor durante la Pasión, antes de ser crucificado (301-302), oye "una gritería de los judíos que me entravan en la cabeça diçiendo: "Cruçificalo"" (301-302). Estas locuciones, como hemos visto, tienen cierta plasticidad, ya que no se limita solamente al mensaje de Jesucristo, sino que va acompañado de multitud de sonidos. Es como si nos trasladáramos a las numerosas representaciones que

se hacían en España sobre la Pasión de Cristo, con un componente ciertamente teatral. El Cristo crucificado, antes de ofrecerle una amarga visión sobre el resultado de la Armada Invencible, le advierte: "Mira lo que pasa" (325). A continuación, después de enseñárselo, le dice: "¿Ves aquí la vitoria? Todos se an anegado" (325).

No son muy frecuentes las locuciones de la escritora con la Virgen María, aunque no por ello está ausente de su obra. Una de las locuciones se produce después de un sueño. Mientras reza el rosario, la escritora se queda dormida. Durante el sueño, el niño Jesús, en brazos de la Virgen María, juega con su rosario. La escritora despierta y oye la siguiente locución por parte de la Virgen María: "No te dé pena ni temas, que yo te llevaré donde seas monja y trayas mi hábito." (285). Debemos tener presente que la vocación de los Carmelitas Descalzos es fundamentalmente mariana. Su misión sería la de, ante todo, ser defensores de la Virgen María. Por tanto, desde esta perspectiva, es lógico que la primera anunciadora de que Ana de San Bartolomé va a ingresar en la Orden de los Carmelitas Descalzos sea precisamente la Virgen María, aunque el rosario sea un sacramental sobre todo amparado por la Orden de Predicadores. En otra ocasión, la Virgen María les avisa, a ella y a Santa Teresa, que se aparece a su lado, de que gracias a sus oraciones han logrado calmar la ira del Señor con respecto a la monja de Portugal (324): "El Señor os a oýdo y aplacado su yrra" (325).

Más frecuentes son las locuciones en las que, de forma más o menos directa, aparece Teresa de Jesús. Ella, como hemos podido ver anteriormente con respecto a las visiones, será un testigo esencial de las gracias místicas que Teresa de Jesús recibe en vida. Como señala Pablo Maroto (2011: 224), las locuciones con Teresa de Jesús sirvieron, de la misma forma que las locuciones que tuvo sobre Jesús, para autorizarla con respecto a las decisiones que tomaba. Apenada Teresa de Jesús por los sucesos del año 1578, en los cuales Felipe Segá quería deshacer los conventos de los Descalzos, Cristo se le aparece en el refectorio a Teresa de Jesús para consolarla: "Come, yja, que ya veo que pasas mucho; toma ánimo, que no puede ser menos" (Ana de San Bartolomé, 1981: 309). La primera locución intelectual que recibe de Teresa de Jesús es cuando, todavía consternada por su fallecimiento, Ana de San Bartolomé quería quedarse en Alba de Tormes. Como dijimos anteriormente, por orden de sus superiores, ha de regresar a Ávila. Recibe el siguiente mensaje de Teresa de Jesús: "Obedeçe, yja, a lo que te mandan y vete" (308). Durante un sueño en el que ve el cuerpo de Teresa de Jesús intacto (310), los ángeles le preguntan: "¿Estás contenta? ¿Quieres otra cosa?" (310). Ana de San

Bartolomé les pide que trasladen el cuerpo a Ávila, siendo el Duque de Alba un gran impedimento para ello. Le contestaron: "De los Duques no agas caso, como el Rrey lo quiera, que es lo que açe y desaçe" (310). Parece ser, sin embargo, dicho por la propia Ana de San Bartolomé, que el Rey "por açer plaçer a sus erederos no lo quijo" (310). Con respecto al traslado del cuerpo al convento de Ávila, el Señor le comunica: "No estés en pena, que él vendrá a esta casa" (310). Le avisa, asimismo, de que estará allí el día de la Presentación de la Virgen (310). Según Ana de San Bartolomé, ese mismo día la sacaron de la casa de Alba (310); pero los datos confirman que, aunque en fecha cercana, no salió exactamente ese día, sino el 26 de noviembre (310, n. 5). El Señor consuela a Ana de San Bartolomé sobre este tema; tras una visión en la que Ana de San Bartolomé contempla el cuerpo de Teresa de Jesús, el Señor le dice: "Ya está sentençiado contra justiçia; mas no te dé pena, déjalos açer aora su voluntad, que a su tienpo yo aré la mía" (325).

Es la voz de Teresa de Jesús la que la guía en todas sus decisiones, y la que, al mismo tiempo, le sirve como reafirmación de sus propios pensamientos. Ya en Ávila, Ana de San Bartolomé le dice a su confesor que le pide su intercesión a Teresa de Ávila, por lo que recibe de éste una fuerte reprimenda. En sueños, Teresa de Jesús le dice: "Yja, pídemme todo lo que quieras, que todo te lo alcançaré" (309). Es bastante destacable que, en este caso, la obediencia debida al confesor quede superada por la lealtad hacia la que sentía como su maestra espiritual, Teresa de Jesús. En otra ocasión, le pide su intercesión para saber en qué virtud debía esforzarse para agradar a Dios, y Teresa de Ávila le responde que la humildad (311). Asimismo, después de pedirle fuerzas, Teresa de Jesús le promete: "Vete, que aré lo que me pides" (311). En una de las visiones, Teresa de Jesús, llorosa, le dice: "Mira, yja, las monjas que se me van de la Orden" (312-313), reafirmando así el punto de vista que tenía Ana de San Bartolomé sobre los que se opusieron a las políticas del P. Doria. Teresa de Jesús, asimismo, le comunica también los destinos de otras almas, entre ellas, la de una sobrina de Teresa de Jesús, que no sabía si se había de quedar en Ávila o Valladolid (312, n. 8-9): "Teresa no á de salir de aquí jamás" (312) falleciendo al poco tiempo después (312). Teresa de Jesús le avisa sobre el destino de su cuerpo: "Yja, yo é de ir a Avila" (326). Cuando sale un perro del alma de una religiosa, Teresa de Jesús le dice: "Este no le ará ya más molestia" (328). En un sueño, en que Ana de San Bartolomé se ve con el velo negro, Teresa de Jesús le ordena: "Déjele estar" (338). La otra monja, su antigua maestra de novicias, le muestra un platillo con licor, y le anima a que se lo beba: "Come desto y esfuérçate, que lo as menester" (338).

Al igual que en el caso de las visiones, también recibe locuciones de otros santos diferentes a Teresa de Jesús. El ángel, en el sueño del purgatorio, le pregunta a Ana de San Bartolomé: "¿Sientes mucho el fuego?" (323). Ella le da una respuesta dentro de la ortodoxia: "Sí [...], mas con esperanza de ver presto al Señor no me da pena" (323). San Juan Evangelista, uno de los protectores de la casa de Ávila en el sueño de Ana de San Bartolomé, le dice: "Esta, nosotros la guardaremos" (323). El arcángel San Miguel, con respecto a su viaje a Francia, le dice: "No as de dejar de yr, ten coraje" (335). Con respecto a la insensata iniciativa de Isabel de la Cruz, le pide ayuda a San Felipe y Santiago (320). Queda confusa con respecto al interlocutor, ya que no sabe si es directamente Dios o los apóstoles (321), pero el mensaje es claro: "No temas, que no será lo que ella quiere" (321).

En algunas ocasiones, los locutores son indeterminados. En una ocasión, en el que Ana de San Bartolomé había solicitado ayuda del Señor para esclarecer el alma de una de sus discípulas: "Pregúntala si á confesado en tal y tal materia" (327). En este caso, Ana de San Bartolomé no tiene miedo de asumir el papel de la dirección espiritual, normalmente reservado a los sacerdotes. Antes de enseñarle el cofre vacío, unos locutores indefinidos, le dicen: "Abrele" (326). Después, le afirman: "Como esto es lo que te dicen que arán en este negocio; son palabras con que te engañan" (326). Al ver a cierta viuda acaudalada en un sueño, le avisan de la importancia que tendrá en la recuperación del cuerpo de Teresa de Jesús: "Por esta se ará lo que deseas; que bolverá el santo cuerpo a Avila" (326). Ana de San Bartolomé se muestra dudosa de la identidad de la viuda, ya que, efectivamente, en vida de Ana de San Bartolomé, ni aun ahora, se ha llegado a trasladar el cuerpo de Teresa de Jesús: "Yo me estoy ynorante asta aora, que no sé lo que es" (326).

6.2.2.3. Fenómenos corporales. Otros fenómenos

Vimos antes el importante papel de Jesús dentro de los fenómenos visivos; pero también actúa dentro de ella de otras formas. Como consecuencia de la promesa de casamiento del niño Jesús (285-286), el "alma quedó toda abrasada y ençendida en su amor, y de allí adelante andava con tants ýnpitos de ordinario" (286). Para la escritora, era fundamental mostrar los efectos positivos de los diferentes fenómenos místicos sobre su cuerpo. Las numerosas visiones corporales que tiene sobre Jesucristo causan un fuerte impacto dentro de ella. Al posarle Jesucristo la mano sobre su hombro, descarga en su "coraçón la pena que tráy" (293). Después de este fenómeno, queda "ençendida en amor de Dios y de las almas" (293). La visita de Jesucristo como un enamorado produce intensos efectos en su

corazón: "dejómele de tal manera que parecía se quería yr del cuerpo y vn dolor eçesivo" (296). Con respecto a la oración, Ana de San Bartolomé utiliza diferentes alegorías para describir los diferentes efectos que Dios le produce en el alma, en los tres años difíciles de las disensiones en el Carmelo Descalzo (315):

Algunas veces sentía mi alma en estas ocasiones que era la oración tan cuntina, que era como quando vn onbre se duerme en vna fortaleça y andan muchos vientos, y el que está en lo bajo seguro áçele aquel sonido dormir vn sueño en gran dulçura. Otras veçes me parecía que el Señor me traía como el palo de la corcha sobre el agua, que ni se anega por borrascas que vengan. Desta manera me traía el Señor con tanta familiaridad en mi alma, que parecía no se apartava de mi lado, y con verdad no sabría deçir los rregalos y favores que el Señor me açía y lo que pagava a esta pecadora aquel pequeño travajo que se pasava (315).

Como un fenómeno sobrenatural negativo o de negación podría describirse la siguiente gracia, en la que, a partir de la muerte de Teresa, Jesús, se le concede su deseo a Ana de San Bartolomé de ser "libre y desasida" (308) con respecto a los afectos humanos, amando a las personas sólo "en Dios y por Dios" (308). Cuando está la Santísima Trinidad dentro de ella como una luz, sufre la suspensión de todas las potencias (340). El amor de Dios puede ser tan grande que el cuerpo queda temporalmente desconectado de la mente:

Me allé tan llena de amor de Dios, que me ynqué sobre las piedras de rrodillas. y açía tan fuertes yelos, y sin sentir el tienpo me quedé rrecojida, que quando tañeron a maytines me fue a levantar y estavan los ábitos pegados a las piedras del yelo; yo me maravillé que no avía sentido más frío que si yciera calor (333).

El papel de Jesucristo no sólo se limita a demostrarle el favor especial que le ha otorgado, sino que también la ayuda activamente en sus diferentes labores. Todavía recuperándose de su enfermedad, cuando Teresa de Jesús le manda la obediencia de que sea enfermera, le ayuda a subir las escaleras — "me allé subida a sus pies sin travajo" (298)— y cuida de otra enferma (298). Cuando se despierta, tras cumplir la obediencia de Teresa de Jesús de dormirse al tocar la campana y no robarle horas al sueño para la oración, dice que "en despertando, le allava luego en el alma, que parecía me estava guardándome el sueño" (296).

Muchos de los fenómenos místicos asociados a Teresa de Jesús están relacionados con el olor de las reliquias. Ana de San Bartolomé declara que puede sentir la presencia de Teresa de Jesús a través de su olor: "Me confortava con vn amor y vn olor como si su santo cuerpo estuviera a par de mí" (311). Este fenómeno místico, en muchas ocasiones, aparece en solitario, sin ir acompañado de locuciones o visiones sobre Teresa de Jesús

(311, 312). Después de recibir una locución en la que Teresa de Jesús le da fuerzas y ánimo para continuar cuidando de otras monjas (311), Ana de San Bartolomé experimenta la siguiente gracia sobrenatural:

Fueme a la coçina y abrí la ceniça, y como si la viera que estava allí, fue tan grande el olor de la çeniça de su santo cuerpo, que me dio tan grande fuerça en el espíritu que no me quedó cansancio nenguno (311).

La cocina, que es donde presuponemos que se había guardado el cuerpo de Teresa de Jesús, queda impregnada por su olor: "olían las sartenes y todo cuanto tocava a la coçina a las rreliquias de su santo cuerpo, que era cosa maravillosa, como si ella las asiera con sus manos" (312).

Hay fenómenos que no entran dentro de una categoría, y que difícilmente pueden considerarse como sobrenaturales. La interpretación del cielo como signos proféticos de lo que ha suceder en la tierra no es una costumbre de procedencia cristiana, sino que se origina en la cultura pagana. La escritora, siguiendo estas arraigadas creencias, interpreta el cielo antes de su marcha a Francia con puntos cristianos:

En estos días antes de partir, vn mes se vían estrellas en el çielo de día y de noche antes de que supiésemos las que avían de venir: eran muy rresplandeçientes, y vnas más grandes que otras, y ansí éramos las que venimos; yo era la más chiquita (336).

Durante el camino a Francia, tiene un grave accidente. Encima de Ana de San Bartolomé se vuelca todo el carrmato y el resto de sus compañeras de viaje. Creen que habían fallecido, pero se salvó asombrosamente y no salió físicamente malparada frente a otras de sus compañeras (336). No sabemos si interpretar el hecho sencillamente como una gracia divina o como un fenómeno extraordinario.

CONCLUSIONES

Antes de nuestro análisis literario, hemos creído necesario plantear el marco teórico, situaríamos nuestros estudios de las *Vidas*. Proponemos la existencia de un macro-género literario llamado “literatura autorreferencial” en el que se incluyen diversos sub-géneros literarios como el género epistolar, la autobiografía, y dentro del que, sin ninguna duda, podrían encuadrarse las vidas espirituales, que otros estudiosos han preferido denominar como "autobiografías por mandato", término que nos parece inexacto, porque las vidas espirituales no podrían introducirse dentro de las autobiografías, ya que la autobiografía propiamente dicha no nacería hasta el siglo XVIII. Preferimos el término de “vidas espirituales”, que desde nuestro punto de vista estaría marcado especialmente por la presencia de un narratario, el confesor, que acerca este género a la epístola. La novela picaresca, otro de los géneros estudiados, también toma su forma de la epístola, pero se distingue de las vidas espirituales por, entre otras características, la división conceptual existente dentro del término “vida”. El término “vida” no sería unitario en los siglos XVI y XVII, y se dividiría en la vida terrenal, que se corresponde con la vida biológica, y la vida espiritual, que nace con el bautismo y que, si se gana, puede durar para toda la eternidad. Las “vidas espirituales” del siglo XVI, a su vez, coexistirían con géneros análogos laicos como las vidas de soldados o las crónicas de Indias. Por otro lado, deberíamos hablar, dentro del género o modo didáctico, de una literatura religiosa o mística, dentro de la cual también podrían introducirse estas “vidas espirituales”. Desde ese punto, se puede deducir que la literatura no está regida por leyes inmutables y que, por un lado, los géneros literarios van surgiendo y evolucionando a lo largo de los siglos, condicionados por circunstancias sociales, culturales y económicas, como puede verse en la creación de este género literario, que toma su base en una circunstancia extraliteraria, que es la presencia del confesor; y, por otro lado, que una obra puede pertenecer a varios géneros literarios simultáneamente.

El libro de la vida de Teresa de Jesús es considerado como la obra que inicia el género literario de las *Vidas*. Como hemos podido ver en las opiniones de los diversos estudiosos sobre esta obra literaria, se inclinan a clasificarla o como una obra doctrinal; o como una obra autobiográfica; o como la mezcla de ambas, pero lo cierto es que no encaja dentro de las categorías estructurales de género anteriores. Por ese motivo, la crítica tradicional considera que la *Vida* es una obra excepcional sin precedentes ni seguidores.

Sin embargo, como se ha demostrado posteriormente, podemos ver que la *Vida* es una obra que, si bien funda un nuevo género literario, sí tendrá continuidad dentro de la literatura. Durante mucho tiempo, la crítica ha ignorado la existencia de las *Vidas*, pero esta tendencia cambió durante las últimas décadas del siglo XX.

En la reseña biográfica de Teresa de Jesús, más que descubrir nuevos aspectos de su vida al lector, lo que hemos pretendido es poner el acento en algunos aspectos esenciales. El primero de ellos es la importancia de la influencia familiar en la configuración de la biografía de la Santa, tanto por sus orígenes conversos, como por las circunstancias socio-económicas que le tocó vivir. Hemos querido también resaltar la racionalidad de esta figura, frente a ciertas visiones psicologistas de la escritora, y también hemos evitado el anacronismo de calificar a Teresa de Jesús como feminista. Por último, no hemos querido dejar de resaltar la importancia de los tempranos procesos de beatificación y de canonización de la escritora a la hora de fijar sus textos y avatares biográficos. Sin ellos, se habrían perdido muchos datos esenciales de su biografía, pero, al mismo tiempo, crearon una imagen estática de Teresa de Jesús de la que es difícil desprenderse y que no se desdibuja la figura real.

Más allá de ser el germen de una nueva forma de escribir dentro de la literatura religiosa, hay otros aspectos remarcables dentro del *Libro de la vida*. La estructura de la *Vida* de Teresa de Jesús no es anárquica ya que no hay digresiones como tales. La visión de la *Vida* como obra anárquica está más relacionada con nuestra forma actual de ver la literatura que con la forma que con la de aquel tiempo, que se concebía de forma diferente. La simbología en Teresa de Jesús tiene su origen en la vida cotidiana, donde pudo tener un peso importante su ascendencia judía, y en diversas lecturas, entre las que encontramos tanto obras religiosas como obras profanas. La *Vida* de Teresa de Jesús, desde un punto de vista profano, está más vinculada con la novela sentimental, que nacieron como guías místicas de signo franciscano, que con la novela de caballerías, aunque la autora resaltase la influencia de estas últimas y prefiriese callar la lectura de la primeras; y, desde un punto de vista religioso, se sitúa en la vía del recogimiento, corriente espiritual de tipo místico que propugnaba una espiritualidad más pegada a la experiencia que a la más pura ortodoxia cristiana. Por tanto, intentamos, de alguna forma, desmontar el tópico que existe sobre ella de mujer inculta, teniendo en cuenta las limitaciones que tenían las mujeres a la hora de acceder a los textos literarios y religiosos. De ahí que se haga necesaria una

reflexión sobre las condiciones de la escritura y de la vida de la mujer en el siglo XVI, reflexión a la que hemos dado cabida dentro de nuestra tesis.

Pero, como he querido poner de manifiesto anteriormente, Teresa de Jesús no es el centro de estudio de nuestra tesis, sino nuestro punto de partida. Entre las discípulas de Teresa de Jesús, pensamos que María de San José debería ocupar un lugar especial, al menos en el campo literario, por sus singulares características. María de San José fue una seguidora de Teresa de Jesús, singularmente culta y refinada, y que fue calificada por la propia Teresa como “letrera”. Tuvo una educación nobiliaria, y de ahí nace su elección del diálogo humanístico como vehículo para la escritura de su “vida espiritual” y la enorme influencia de lecturas como la *Silva de varia lección* para la elaboración de su obra. Su relación amistosa con su confesor, Jerónimo Gracián, le permitió desarrollar libremente su escritura, pero, al mismo tiempo, fue la excusa para que fuese juzgada negativamente, tras la muerte de Teresa de Jesús, por los grupos más conservadores del Carmelo. Tanto María de San José como Jerónimo Gracián y Ana de Jesús estuvieron en contra del gobierno de la Consulta que pretendía establecer el padre Doria tras la muerte de Teresa de Jesús y que dejaba el gobierno de los conventos exclusivamente en las manos de los padres carmelitas descalzos. Ello llevó a una injusta persecución por parte de los partidarios del padre Doria que, aun a día de hoy, silencia esta figura intelectual y sosegada en la historia del Carmelo Descalzo, que tuvo una enorme cautela a la hora de tratar temas religiosos y místicos. Es, en resumen, una escritora que no se ajusta a los moldes más comunes de las “vidas espirituales” pero que, por eso mismo, tiene un interés especial.

Nuestra edición de María de San José clarifica algunos pasajes del texto erróneos, que se han ido transmitiendo a través de algunas ediciones. Por ese motivo, sin desmerecer el trabajo precedente, pensamos que era necesaria hacer una nueva edición. La revisión del manuscrito me ha llevado a la conclusión de que, por un lado, en principio iba a publicarse, porque aparece la descripción de unas imágenes muy gráficas sobre el texto; y, por otro, me ha llevado a pensar que esa publicación, en algún momento, fue sometida a censura. El manuscrito se interrumpe sin violencia justo en el momento en el que la escritora va a hablar de la fundación de Lisboa, quedando interrumpido el plan inicial de la autora. Es ciertamente un misterio qué contaba el manuscrito original, pero por ahora carecemos de los materiales necesarios para saber qué se escondía en su narración.

María de la Cruz es una autora muy posterior a Teresa de Jesús, y que llevó una vida más o menos tranquila entre Granada y Úbeda. A diferencia de María de San José, que tuvo la suerte de contar con un confesor favorable a ella, sus mandatarios no fueron tan bondadosos con ella. Le obligaron a quemar sus libros anteriores a la escritura de su “vida espiritual”, y puede verse cómo en la obra de María de la Cruz hay cierta añoranza ante lo que escribió. Sin soberbia, tal vez como castigo de su confesor o como una petición de justicia, no lo sabemos, la escritora da cuenta de cómo se inició en la escritura y de todos los libros que guardaba antes de que los consumiera el fuego. Por ello, nos encontramos con una “vida espiritual” prudente y que se limita, prácticamente, a relatar una sucesión de gracias místicas.

En cuanto a Ana de San Bartolomé, religiosa de escasa cultura y discípula directa de Teresa de Jesús, su secretaria y enfermera, resaltamos cómo, a pesar de la presencia cierta del narratario, la escritora se legitima a sí misma a través de la que consideraba su maestra. Con Teresa de Jesús aprendió a escribir y su objetivo será siempre realzar la figura de Teresa como ejemplo para la cristiandad, al mismo tiempo que este enaltecimiento la ayudará a sentirse segura de su escritura. Su obra no está impregnada de rastros literarios que sí existen en María de San José y María de la Cruz, pero no por ello carece de interés sociológico o literario. En la obra autorreferencial de Ana de San Bartolomé vemos cómo se reafirma la santidad de Teresa de Jesús a través de sus discípulas.

María de San José queda excluida del análisis de los fenómenos místicos por el especial carácter de su obra, pero no así María de la Cruz y Ana de San Bartolomé. En ambas, hemos encontrado cómo influían en la narración de estos fenómenos místicos experiencias tan cercanas a las escritoras como la distinción entre rangos sociales, o experiencias que, aunque no vividas por las escritoras, como la maternidad, sí fueron anheladas y queridas. Asimismo, esta descripción está influenciada por numerosas lecturas espirituales, en la que cobra un papel fundamental el ejemplo de Teresa de Jesús. La mayoría se guía, en cierta manera, por modelos anteriormente establecidos de santidad, que resultarán útiles para la Orden en cuanto a su uso como material para la construcción de las hagiografías, pero no pensamos que sea este el nexo común entre las escritoras, sino la construcción de un texto místico siempre atado a la figura de su confesor, que, con un carácter más o menos restrictivo, era el que terminaba marcando los límites. Este modelo de obra que es impuesto por los confesores a aquellas monjas que destacasen más

por unas u otras circunstancias, sirviéndoles al mismo tiempo de instrumento de control y de material biográfico para las historias de la Orden. Prueba de esta represión es que, aunque, en la mayoría de los casos, las religiosas tiendan a ocultar sus conocimientos más que a enseñarlos, la mayoría tenían muchísimo cuidado con señalar que conocían los puntos básicos del discernimiento espiritual, es decir, de la distinción entre fenómenos místicos o ilusiones, porque temían ser juzgadas por la Inquisición.

No olvidemos, sin embargo, que, si bien no podían saltar los límites, podían esquivarlos y, además de servir de realización para aquellas religiosas que sintiesen inquietudes literarias, alentaban, en cierta medida, una maestría espiritual que tiene su base en otras mujeres y no sólo en las obras espirituales hechas por escritores masculinos. Tengamos en cuenta un dato que no se nos puede pasar por alto: la mayoría de los manuscritos se guardaban en el convento donde había escrito el documento la autora. Es muy probable que se leyeran en comunidad y sirvieran de ejemplo a las novicias que entrasen en el convento y no hubiesen tenido la oportunidad de conocer a su escritora. Así, poco a poco, se va tejiendo una red de enseñanza espiritual exclusivamente femenina. Asimismo, hay que saber leer entre líneas para captar expresiones que son, en cierto modo, una forma de protesta contra ciertas situaciones que consideraban injustas. Todas ellas describen, con el máximo sigilo, situaciones en las que habían sentido amenazadas su integridad física y moral. Por ejemplo, María de San José hace una apología de su inocencia en su obra autorreferencial, y, hasta Ana de San Bartolomé, que se puede considerar la escritora más tradicionalista de la que hemos estudiado, no tiene reparos en hablar de la disconformidad con su superior en Francia.

He querido sobre todo demostrar que estas escritoras no corresponden al tópico de mujeres ingenuas, incultas o sin voluntad propia. Todas, en cierta medida, sobrevivieron a numerosas presiones. Llevaron una rica vida interior, pero también una azarosa vida exterior que enriqueció sin duda su escritura. Sus obras tienen valor no ya en el campo de la literatura, sino en el de la intrahistoria, ya que nos introducen de lleno en el conocimiento de las difíciles circunstancias de la mujer en aquella época. La mayoría escogió ser monja porque el destino de mujer casada no era demasiado apetecible para aquella que no quisiera permanecer subyugada a un hombre. Por tanto, estamos ante un género literario, el de las *Vidas espirituales*, que nació en principio como una forma de control, se convirtió en una plataforma para dar voz a las mujeres, una voz que normalmente era silenciada. Porque, como afirma Mariló Vigil, “aunque el conocimiento

no ha proporcionado generalmente poder a las mujeres, sí ha servido para dotarles de una mayor capacidad de resistencia ante las presiones sociales, psicológicas, afectivas e ideológicas del poder” (1986: 54-55).

BIBLIOGRAFÍA

Obras manuscritas

BIBLIOTECA NACIONAL DE MADRID (Ms. 2176). *María de San José. Resumptas de la Historia de la fundacion de los delcalços y descalças Carmelitas.*

_____ (Ms. 3508). *María de San José. Libro de recreaciones.*

_____ (Ms. 3537). *Informaciones hechas en los conventos de los Carmelitas Descalzos, sobre las virtudes de religiosos y religiosas de los principios de la Reforma.*

Obras impresas

AHLGREN, G. T. W. (1996). *Teresa of Avila and the politics of sanctity.* Ithaca, London: Cornell University Press.

ALABRÚS, R. M. Y GARCÍA CÁRCEL, R. (2015). *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina.* Madrid: Cátedra.

ALABRÚS, R. M. (2016). “Teresa de Jesús y las monjas del barroco”. En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 73-90). Madrid: Sílex.

ALCINA, J. (ed.) (1987). *Romancero viejo.* Barcelona: Planeta.

ALEGRE CARVAJAL, E. (2016). “Dos visiones sobre la mujer, dos ideologías sobre la ciudad. Cristine de Pizan y Teresa de Jesús: de la Ciudad de las Damas al Castillo Interior”. *eHumanista*, 33 (2016), 211-229. Disponible en <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/33>.

ALEMÁN, M. (1983). *Guzmán de Alfarache.* Edición, introducción y notas de Francisco Rico. Barcelona: Planeta.

ALÍN, J. M. (ed.) (1991). *Cancionero tradicional.* Madrid: Castalia.

ALLISON PEERS, E. (1948). *Madre del Carmelo.* Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Traducción española de Esteban Pujals. Madrid, 1948.

ALFONSO X (1968). *Lapidario.* Madrid: Castalia.

ALONSO CORTÉS, N. (1946). “Pleitos de los Cepedas”. *Boletín de la Real Academia Española*, XXV, 91-100.

ÁLVAREZ, T. (1977) (ed.). En Teresa de Jesús, *Obras completas.* Burgos: Monte Carmelo.

_____ (2002) (dir.). “Vida (Libro de la)”. En *Diccionario de Santa Teresa* (pp. 647-651). Monte Carmelo, Burgos, 2002.

_____ (2006). *Cultura de mujer en el siglo XVI: el caso de Santa Teresa*. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (2011). “El autógrafo de ‘El libro de la Vida’”. *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano* (pp.35-51). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística.

ÁLVAREZ CALLEJA, M. A. (1989). “La autobiografía y sus géneros afines”. *Epos: Revista de Filología* (5), 439-450. Disponible en: <http://espacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Epos-58F03BE4-878B-BC3A-32B5-9DE0CD56F8E4&dsID=PDF>.

ÁLVAREZ JURADO, M. (1998). *La expresión femenina a través de la epístola amorosa: el modelo portugués. Las Heroidas, Correspondance entre Abélard et Héloïse, Les angoisses douloureuses, Les lettres portugaises*. Córdoba: Universidad.

ÁLVAREZ MIRAVAL, B. (1597). *La conservacion de la salud del cuerpo y del alma para el buen regimiento de la salud y mas larga vida [...] y principalmente para los eclesiásticos y religiosos predicadores de la palabra de Dios*. Medina del Campo: Santiago del Canto.

ÁLVAREZ SANTALÓ, L. C. (2012). *Así en la letra como en el cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*. Madrid: Abada.

ÁLVAREZ SÁNCHEZ, M. DE LOS A. (2014). En Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *Las moradas del Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús: Actas del IV Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* (pp.537-542). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS.

ÁLVAREZ VÁZQUEZ, J. A (2000). *Trabajos, dineros y negocios. Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*. Madrid: Trotta.

AMELANG, J. S. (2004). “Los dilemas de la autobiografía popular”. *Trocadero* (16), 9-18.

AMENGUAL I COLL, G. (2016). “Interioridad y modernidad. La exploración de los espacios del alma en Santa Teresa de Jesús”. En R. Lázaro Niso, C. Mata Induráin, M. Riera Font,

y O. Andreia Sambrian. *Iglesia, cultura y sociedad en los siglos XVI-XVII* (pp. 13-26). New York: IDEA/IGAS.

ANA DE SAN BARTOLOMÉ (1969). *Autobiografía*. Transcripción textual, introducción y notas del P. Fortunato Antolín. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

_____ (1981). *Obras Completas. Tomo I*. Edición crítica preparada por Julián Urkiza. Roma: Teresianum.

_____ (1999). *Discípula y heredera de Santa Teresa. Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo.

ANDERSON, L. (1986). "At the Threshold of the Self: Women and Autobiography". En M. Monteith, *Women's Writing* (pp. 57-71). Sussex: Harvester.

ANDRÉS MARTÍN, M. (1975). *Los recogidos: nueva visión de la mística española (1500-1700)*. Madrid: Fundación universitaria española, Seminario Suárez.

_____ (1994). *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

ÁNGELA DEL PURÍSIMO CORAZÓN DE MARÍA (2005). *Convento de Carmelitas Descalzas de San José de Granada*. Granada: CajaGranada.

ANSEMI, G. M. (2002). "La codificación de los géneros literarios: un problemático campo de tensiones". En G. M. Anselmi (comp.), *Mapas de la literatura y mediterránea: de los orígenes al Renacimiento* (pp. 440-451). Traducción de María Pons Irizazábal. Barcelona: Crítica.

ANTÓN MARTÍNEZ, B. (1996). "La epistolografía romana: Cicerón, Séneca y Plinio". *Helmantica: Revista de filología clásica y hebrea*, 47 (142-143), 105-148.

ARENAL, E. Y SCHLAU, S. (eds.) (2010). "More than One Theresa: A Movement of Religious Women" (pp. 19-128). *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Translations by Amanda Powell. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ARÉVALO VIVEROS, D. (2017). "Conventualización de la escritura en las Vidas de Santa Teresa de Jesús y Francisca Josefa de Castillo". *Literatura: teoría, historia y crítica*, 19 (1), 197-224. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5922816&orden=0&info=link>.

ARISTÓTELES (1988). *Poética*. Madrid: Gredos.

ARGENTE DEL CASTILLO OCAÑA, C. (2015). *Discurso pronunciado por D. ^a Concepción Argente del Castillo Ocaña en su recepción pública como académica supernumeraria en el acto celebrado en el paraninfo de la Universidad de Granada el día 2 de marzo de 2015. Teresa de Jesús, una escritora del siglo XVI*. Academia de Buenas Letras: Granada.

_____ (2016). “La contemplación mística en los autores del siglo XVI”, en A. Soria Olmedo, J. Varo Zafra y G. Torres Salinas, *Prosa española del silo XVI: Conceptos e ideas* (pp. 13-44), Madrid: Biblioteca Nueva.

ARQUÈS COROMINAS, R. (2011). “Introducción”, en Francesco Petrarca, *Mi secreto. Epistolas* (pp. 7-63). Madrid: Cátedra, 2011.

ARRIAGA FLÓREZ, M. (2001). *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona: Anthropos Editorial.

ATIENZA LÓPEZ, A (2015). “En permanente construcción. La recreación de la figura de Santa Teresa en las semblanzas biográficas de sus hijas”. *Hispania sacra*, 67 (136), 575-612.
Disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/451>.

AUCLAIR, M. (1972). *Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Cultura Hispánica. 2ª edición.

AZANZA, X. (2016). ““Lisonja igual de la vista que del entendimiento” material emblemático en las fiestas de beatificación teresiana (1614)”. *RILCE: Revista de filología hispánica*, 32 (3), 623-652.

BALDERAS VEGA, G. (2008). *Cristianismo, sociedad y cultura en la Edad Media. Una visión contextual*. México, D.F.: Plaza y Valdés.

BAÑOS VALLEJO, F. (1989). *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce vidas individuales castellanas*. Oviedo: Departamento de Filología Española.

BAQUERO ESCUDERO, A. L. (2003). *La voz femenina en la narrativa epistolar*. Cádiz: Universidad.

BARCHINO PÉREZ, M. (1993). “La autobiografía como problema literario en los siglos XVI-XVII”. *Escritura Autobiográfica. Actas del II seminario internacional de Semiótica Literaria y Teatral. Madrid, UNED, 1-3 de Julio, 1992* (pp. 99-106). Madrid: Visor.

- BARUZI, J. (2001). *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*. Traducción de Carlos Ortega. Valladolid: Junta de Castilla y León. 2ª edición castellana.
- BELCHIOR DE SANTA ANA (1657). *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal e Provincia de San Felippe. I. Tomo*. Lisboa: Henrique Valente de Oliveira.
- BENEGAS, N (2016). "Teresa de Jesús o la salud a través de la escritura". En Josefa Álvarez (ed.). *Laberintos del género: muerte, sacrificio y dolor en la literatura femenina española* (pp. 11-32). Sevilla: Renacimiento.
- BÉRCHEZ CASTAÑO, E. (2009). "La autobiografía poética en Roma: un caso singular (Ov. *Trist.* 4. 10)." *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*, 29 (2), 53-63.
- BERENGUER CASTELLARY, Á. (2004). "El lenguaje literario en la edad contemporánea". En F. E. Puertas Moya, R. Mora de Frutos, J. L. Pérez Pastor (coords.), *El temblor ubicuo (panorama de escrituras autobiográficas)* (pp.71-94). Logroño: Universidad de la Rioja.
- BERTINI, G. M. (1965). "Teresa de Ávila y el sentido de la naturaleza". *Revista Hispánica Moderna: Columbia University Hispanic Studies* 31. 71-77.
- _____. (1985). "Apuntes en torno a la mística de Teresa de Jesús". En J. Montoya Ramírez y J. Paredes Núñez (eds.), *Estudios románicos dedicados al prof. Andrés Soria Ortega. II* (pp. 49-58). Granada: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada.
- La Santa Biblia, que contiene los sagrados libros del antiguo y nuevo testamento. Antigua versión de Cipriano de Valera, cotejada con diversas traducciones, y revisada con arreglo a los originales hebreo y griego* (1862). Oxford: Imprenta de la Universidad. 1862.
- Biblia de Jerusalén* (1975). Bilbao: Desclée de Brower.
- Biografía eclesiástica completa. Vol. XII* (1862). Madrid: Eusebio Aguado.
- BLANCO, A. (2000). *Historia del confesonario*. Madrid: Rialp.
- BLECUA, A. (2004): *Manual de crítica textual*. Madrid: Castalia.
- BOECIO (1997). *La consolación de la filosofía*. Edición de Leonor Pérez Gómez. Madrid: Akal.

- BOSCH, L. (2006). “Prólogo”. En Teresa de Jesús. *Libro de la Vida* (pp. 9-13). Edición de Elisenda Lobato García. Barcelona: Lumen.
- BOUDOT, P. (1979). *La jouissance de Dieu ou le roman courtois de Thérèse d'Avila*. Paris: Libres-Hallier.
- BOURDIEU, P (2000). *La dominación masculina*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2005). “La ilusión biográfica”. *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 87-93.
- BOUZA, F. (2001). *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, ediciones de Historia.
- BRÄNDLE MATESANZ, F. (2015). “Descubrir a Dios en la vida. Encontrarse con la Trinidad en compañía de santa Teresa de Jesús”. *Teología y catequesis* (132), 163-171.
- BRUCE MITFORD, M. (1997). *Enciclopedia de signos y símbolos*. México: Diana.
- BULLÓN DE MENDOZA GÓMEZ DE VALUGERA, B. (2015). “La fe de santa Teresa de Jesús, testimonio para la nueva evangelización”. *Cuadernos de pensamiento* (28), 209-222.
- BURRIEZA SÁNCHEZ, J. (2016). “Teresa de Jesús y la Compañía de Jesús: una palabra experimentada”. En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 91-185). Madrid: Sílex.
- CABALLÉ, A. (1987). “Figuras de la autobiografía”. *Revista de Occidente* (74-75), 103-119.
- _____ (1991). “Memorias y autobiografías en España (S. XIX y XX)”. *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* (Extra 29), 143-170.
- CABO ASEGUINOLAZA, F. (1992). *El concepto de género y la literatura picaresca*. Santiago de Compostela: Universidad.
- _____ (1993). “Autor y autobiografía”. *Escritura Autobiográfica. Actas del II seminario internacional de Semiótica Literaria y Teatral. Madrid, UNED, 1-3 de Julio, 1992* (pp.133-138). Madrid: Visor.
- CALLADO ESTELA, E. (2016a). *Cuatro amigos. Teresa de Jesús, Francisco de Borja, fray Luis Beltrán y Juan de Ribera*. En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 259-292). Madrid: Sílex.

CALLADO ESTELA, E. (2016b). "Teresa y Luis, Luis y Teresa. Dos santos en tiempos recios". *Scripta: revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, (7), 150-159. Disponible en

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5562521&orden=0&info=link>.

CÁMARA, M. L. DE LA (2011). "La dinámica del legado agustiniano en Santa Teresa de Jesús (1515-1582)". *Criticón* (111-112), 25-41.

CAMPO DEL POZO, F. (2015). "Santa Teresa de Jesús y las agustinas en Ávila, Medina del Campo y Valencia". En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 845-868). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179630.pdf>.

CANAVAGGIO, J. (2002). "La dimension autobiographique du Livre de la vida de sainte Thérèse d'Avila", *Cahiers du C.R.I.A.R* (21), 2002, 221-232.

CANO NAVAS, M^a.L. (1984). *El convento de San José del Carmen de Sevilla. Las Teresas. Estudio histórico-artístico*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

CARMONA MUELA, J. (2008a). *Iconografía cristiana. Guía básica para estudiantes*. Madrid: Akal.

_____. (2008b). *Iconografía de los santos*. Madrid: Akal.

CARPI, E. (2000). "Sobre el estilo de la biografía hagiográfica frayluisiana. De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús". *Epos: Revista de filología* (16), 105-132. Disponible en <http://revistas.uned.es/index.php/EPOS/article/view/10143/9682>.

CARRAVILLA, M. J. (2015). "La experiencia de Dios y el realismo de Teresa de Jesús". *Cuadernos de pensamiento*, (28), 103-142.

CASTIGLIONE, B. (1967). *El Cortesano*. Madrid: Espasa Calpe.

CASTRO, A. (1989). "Introducción". En P. Mexía, *Silva de varia lección. I.* (pp. 9-132). Madrid: Cátedra.

_____. (2006). "Intención y sentido (de los "Diálogos" de Pedro Mejía)". *Estudios sobre el diálogo renacentista español. Antología de la crítica* (pp. 479-491). Málaga: Universidad de Málaga.

CASTRO SÁNCHEZ (2016). "Mística y teología en Teresa de Jesús". *Estudios eclesiásticos*, 91 (357), 307-327.

Catálogo. Biblioteca Nacional de España [en línea]. <<http://catalogo.bne.es/uhtbin/webcat>> [12 de mayo de 2017].

Catálogo. Bibliotecas Públicas de España [en línea]. <<http://www.mecd.gob.es/bpe/cargarFiltroBPE.do?&cache=init&layout=bpe&language=es>> [12 de mayo de 2017].

CERTEAU, M. DE (2006). *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Traducción de Laia Colell Aparicio. Epílogo de Carlo Ossola y su traducción de María Condor. Madrid: Siruela.

CERVANTES SAAVEDRA, M. DE (2005). *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Edición de Alberto Blecua y Andrés Pozo. Madrid: Espasa-Calpe.

CHACEL, R. (1989). "La confesión". *Obra completa, Volumen II: Ensayo y poesía* (pp. 281-409). Valladolid: Simancas Ediciones.

CHECA, J. (1998). *Experiencia y representación en el Siglo de Oro*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 1998.

CHEVALIER, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Herder.

CHICHARRO, D. (1999). "Introducción". En Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo Interior* (pp. 11-147). Madrid: Biblioteca Nueva.

CHORPENNING, J. F. (1985). "The Monastery, Paradise and the Castle: Literary Images and Spiritual Development in St. Teresa of Avila." *Bulletin of Hispanic Studies* 62, 245-257.

CILVETI, A. L. (1974). *Introducción a la mística española*. Madrid: Cátedra.

CIRLOT, J. E. (1969). *Diccionario de símbolos*. Nueva edición revisada y ampliada por el autor. Barcelona: Labor.

CIRLOT, V. (2005). *Figuras del destino. Mitos y símbolos de la Europa medieval*. Madrid: Siruela.

COROMINAS, J. (2006). *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. 3ª edición, 13ª reimpresión. Madrid: Gredos.

CORREA RAMÓN, A. (2002). "María Machuca de Haro (sor María de la Cruz)". En *Plumas femeninas en la literatura de Granada. Siglos VIII-XX* (pp. 290-298). Granada: Universidad de Granada.

_____. (2015). "«Vivo sin vivir en mí». Tres monjas carmelitas descalzas de Granada tras las huellas de sus fundadores (Úbeda-Baeza, siglos XVI y XVII)". En Encarnación Medina Arjona y Paz Gómez Moreno. *Escritura y vida cotidiana de las mujeres de los siglos XVI y XVII: (Contexto mediterráneo)* (págs. 17-46). Sevilla: Alfar.

_____ (2016). "«Nada te turbe, nada te espante»: tres lecturas 'disidentes' de Teresa de Jesús en el 'fin de siglo' hispano". *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 32, 126-148. Disponible en http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu/span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/9%20ehum32.st.correa.pdf.

CORREAS MARTÍNEZ, M. y GARGALLO GIL, J. E. (2003). *Calendario romance de refranes*. Barcelona: Universidad.

CORTÉS TIMONER, M. DEL M. (2015). "Escribiendo desde la vivencia que autoriza. De Teresa de Cartagena a Teresa de Jesús". En J. García Rojo, *Teresa de Jesús: V centenario de su nacimiento historia, literatura y pensamiento* (pp. 235-252). Salamanca: Diputación de Salamanca.

COVARRUBIAS OROZCO, S. de (1979). *Tesoro de la lengua Castellana o Española*. Madrid: Turner.

CRISÓGONO DE JESÚS SACRAMENTADO (1936). *Santa Teresa de Jesús. Su vida y su doctrina*. Barcelona: Labor.

_____ (1982). *Vida de San Juan de la Cruz*. Edición preparada y anotada por Matías del Niño Jesús. Madrid: BAC.

CRUZ CASADO, A. (2015). "Fiestas barrocas en honor de Santa Teresa en la provincia de Córdoba (1615)". *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes* (164), 249-262. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5715092&orden=0&info=link>.

CRUZ MOLINER, J. M. DE LA (1961): *Historia de la literatura mística en España*. Burgos: El Monte Carmelo.

- CUARTAS LONDOÑO, R. (2015a). “La opción por los pobres en santa Teresa de Jesús”. *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad* (155), 45-62.
- CUARTAS LONDOÑO, R. (2015b). “La Trinidad. El Dios experimentado y vivido por Santa Teresa de Jesús”. *Polonia Sacra*, 19 (2, 39), 23-41. Disponible en cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element...694a.../2_lodono_TERESA.pdf.
- DARBORD, M. (1944). “Capítulo IV: Ascéticos y Místicos”. En J. Canavaggio (dir.). *Historia de la literatura española. Tomo II: El siglo XVI* (pp. 149-177). Barcelona: Ariel.
- DARNIS, P. (2014). “Génesis de la picaresca, absolutismo e individuo en las Vidas de Lázaro de Tormes y Guzmán de Alfarache”. *Creneida: Anuario de Literaturas Hispánicas* (2), 316-348. Disponible en <http://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/creneida/article/view/3538/3426>.
- DELICADO, F. (2003). *Retrato de la Lozana Andaluza*. Edición de Claude Allaigre. Madrid: Cátedra.
- DELUMEAU, J. (1992). *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión (siglos XIII a XVIII)*. Madrid: Alianza. Traducción de M. Armiño.
- DÍAZ DÍAZ, G. (1980). *Hombres y documentos de la filosofía española. Tomo I. A-B*. Madrid: CSIC.
- _____. (1995). *Hombres y documentos de la filosofía española. Tomo V. M-M-Ñ*. Madrid: CSIC.
- DÍAZ DÍAZ, T. (2015). “El tratamiento de la figura de Santa Teresa de Jesús en la filmografía española”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 727-744). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179734.pdf>.
- DÍAZ LORITE, F. J (2015). “San Juan de Ávila, maestro de Santa Teresa de Jesús”. *Estudios eclesiásticos*, 90 (354), 505-540.
- DÍAZ PADILLA, F. (2001). "Simbología feudal en la literatura religiosa medieval". En S. Porras Castro (ed.), *Lengua y Lenguaje poético. Actas del IX Congreso de Italianistas. Universidad de Valladolid. 2, 3, 4 de octubre de 2000. Vol. I.* (pp. 229-237). Valladolid: Universidad de Valladolid.

DIEFENDORF, B. B. (2004). *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. New York: Oxford University Press.

DIEGO DE YEPES (1946). *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformación de la orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*. Buenos Aires: Emecé.

DIEGO SÁNCHEZ, M. (2008). *Santa Teresa de Jesús: Bibliografía Sistemática*, ed. de Espiritualidad, Madrid.

_____ (2015). "Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patristica de santa Teresa de Jesús". *Revista de espiritualidad* (295), 189-240.

DÍEZ DE REVENGA, F. J. (2009) (ed.). *Santa Teresa de Jesús. Mística del siglo XVI. Tomo I*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

_____ (2015). "Teresa de Jesús: la formación de la escritora". *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación*, 31 (59-60), 197-214. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5533675.pdf>.

DOMÍNGUEZ, R. J. (1853). *Diccionario Nacional o Gran Diccionario Clásico de la Lengua Española*. 5ª edición. 2 vols. Madrid-París: Establecimiento de Mellado (e. o: 1846-47). Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española, 3-A-14 y 3-A-15.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. y ALVAR EZQUERRA, A. (2005). *La sociedad española en la Edad Moderna*. Madrid: Ediciones Istmo.

DONAHUE, D. (ed.) (2008). "Volume Editor's Introduction" (pp. 1-25) y "Appendix D: Chronology" (pp. 141-142). En Anne of St. Bartholomew. *Autobiography and other writings*. Chicago: University of Chicago Press.

_____ (2011). "Wondrous words: miraculous literacy and real literacy in the convents of early modern Spain". En Anne J. Cruz and Rosilie Hernández (eds). *Women's Literacy in Early Modern Spain and the New World* (pp. 105-122). Burlington, VT: Ashgate.

DURÁN LÓPEZ, F. (1997). *Catálogo comentado de la autobiografía española (siglos XVIII y XIX)*. Madrid: Ollero y Ramos.

_____ (2007): *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca.

_____. (2008). "Nuevas adiciones al catálogo de la autobiografía española en los siglos XVIII y XIX (segunda serie)". Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Edición digital a partir del original de *Signa*, (13), 2004, 395-495. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/nuevas-adiciones-al-catlogo-de-la-autobiografa-espaoala-en-los-siglos-xviii-y-xix-segunda-serie-0/>.

ELIA, P. y MANCHO, M. J. (Ed.) (2002). "Prólogo. Biografía". En San Juan de la Cruz. *Cántico espiritual y poesía completa* (pp. XXI-XXVII). Barcelona: Crítica.

EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS y OTILIO DEL NIÑO JESÚS (1951) (eds.). En Teresa de Jesús. *Obras completas*. Nueva revisión del texto original con notas críticas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1968). *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

EGIDO, T. (1978). "Ambiente histórico". En Alberto Barrientos (dir.). *Introducción a la lectura de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

_____. (1995). "Introducción". En Teresa de Jesús. *Libro de las Fundaciones de las Hermanas Descalzas Carmelitas que escribió la Madre Fundadora Teresa de Jesús*. Madrid: Ministerio de Justicia, Secretaría General Técnica.

_____. (2015a). "'La principal ayuda que he tenido". Santa Teresa y los de la Compañía de Jesús". *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 87 (342) 5-16.

_____. (2015b). "Santa Teresa y sus cartas, historia de los sentimientos". *Hispania sacra*, 67 (136) 401-428. Disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/446>.

_____. (2016a). "Escribir cartas: el tormento de la madre Teresa de Jesús". En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 393-414). Madrid: Sílex.

_____. (2016b). "Información y comunicación en el siglo XVI: las cartas de santa Teresa de Jesús". En R. M. González Martínez, S. Berrocal Gonzalo, R. Martín de La Guardia, G. A. Pérez Sánchez (coord.). *Estudios en homenaje al profesor Celso*

Almuiña Fernández: Historia, periodismo y comunicación (pp. 79-96). Valladolid: Universidad.

EGIDO, A. (2010). *El águila y la tela: Estudios sobre San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús*. Palma de Mallorca: José J. de Olañeta-Universitat de les Illes Balears.

ESCARTÍ, V. J. (2016). "Teresa de Jesús, beata y santa: fiestas y memorias valencianas". En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 369-391). Madrid: Sílex.

ESCRIBANO HERNÁNDEZ, J. (2015). "Teresa de Jesús, escritora y patrona de escritores". *Cuadernos de pensamiento* (28), 193-208.

FACI, J. (1987). "Una autobiografía medieval: la *Historia Calamitatum*, de Pedro Abelardo". *Revista de Occidente* (74-75), 34-43.

FEBO, G. DI (1988). *La santa de la Raza. Un culto barroco en la España franquista (1937-1962)*. Traducción de Ángel Sánchez-Gijón. Barcelona: Icaria.

FERNÁNDEZ FRONTELA, L. J. (2015). "Santa Teresa de Jesús, fundadora de una familia religiosa". *Seminarios: Sobre los ministerios de la Iglesia*, 61 (214), 91-108.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. (2002). *Programas iconográficos de la pintura sevillana del siglo XVII*. Segunda edición ampliada y actualizada. Sevilla: Universidad (e. o: 1991).

FERNÁNDEZ PRIETO, C. (2005). "La muerte, pulsión autobiográfica". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 49-51.

FERNÁNDEZ SAN EMETERIO, G. (2000). "La personalidad del narrador en La vida y hechos de Estebanillo González". *Dicenda: Cuadernos de filología hispánica* (18), 119-146.

FERNÁNDEZ ROMERO, R. (2005). "La autobiografía y la escritura del deseo". *Cuadernos Hispanoamericanos* (656), 33-40

FERRERAS, J. (2006). "Elementos constitutivos, técnicas y recursos. Las marcas discursivas de la conciencia individualista en el diálogo humanístico del siglo XVI". En A. Rallo Gruss y R. Malpartida Tirado (coords.). *Estudios sobre el diálogo renacentista español. Antología de la crítica* (pp. 109-135). Málaga: Universidad.

FERRÚS ANTÓN, B. (2004). "Escribirse como mujer: autobiografía y género", en M.A. Hermosilla Álvarez y C. Fernández Prieto (dirs.): *Autobiografía en España, un balance :*

actas del congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de Octubre de 2001 (pp. 433-444). Madrid: Visor.

_____. (2007). Máscaras de cera: vida, autobiografía y retrato en el mundo conventual. *Extravío: revista electrónica de literatura comparada* (2), 104-115. Disponible en: dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2344615.pdf.

_____ (2008). “Crea que andamos hechizadas la una con la otra. Mujeres en el entorno de Santa Teresa (cuerpos y almas)”. *Scriptura* 19-20 (2008), pp. 57-73.

FRABOSCHI, A. A. (1999). “Hildegarda de Bingen: una mujer para el siglo XX”. *Stylos* (8), 41-58.

_____ (2004). “Scivias I, 1, de Hildegarda de Bingen: Análisis y comentario de una lectio medievalis”. *Stylos* (13), 13-36.

FRENK, M. (1998) "Símbolos naturales en las viejas canciones populares hispánicas", en Pedro Piñero Ramírez (ed.), *Lírica popular/ Lírica tradicional. Lecciones en homenaje a Don Emilio García Gómez* (pp. 159-182). Sevilla: Universidad.

FUENTE, V. DE LA (1952a) (ed.). “Preliminares”. En *Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 53º. Escritos de Santa Teresa. Tomo primero* (pp. V-XL, 1-17). Madrid: Atlas.

_____ (1952b) (ed.). “Preliminares”. En *Biblioteca de Autores Españoles. Tomo 55º. Escritos de Santa Teresa. Tomo segundo* (pp. V-LVI). Madrid: Atlas.

FÜLÖP- MILLER, R. (1964). *Teresa de Ávila. La santa del éxtasis*. Madrid: Espasa Calpe.

GALLARDO, C. (2005). "El mito y sus interpretaciones: lecturas del mito clásico en la Edad de Oro". *Edad de Oro*, XXIV, 81-91.

GALLEGO, E. (1987). “Flotante en la biografía”. *Revista de Occidente* (74-75), 45-59.

GALLEGO BURÍN, A (1996). *Granada. Guía artística e histórica de la ciudad*. 11ª edición. Edición actualizada por Francisco Javier Gallego Roca. Granada: Comares.

GARCÍA, C. (2015). “La experiencia de Dios en el Libro de la Vida de santa Teresa de Jesús”. *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 47 (2), 419-439.

GARCÍA BUENDÍA, M. DEL P. (2015) “Comunicaciones místicas de Teresa de Jesús como actos de evaluación pragmática”. *Lemir: Revista de Literatura Española Medieval y del*

Renacimiento (19), 247-264. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5339662&orden=0&info=link>.

GARCÍA CÁRCEL, R. (2016). "Los tiempos recios de Teresa de Jesús". En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp.13-41). Madrid: Sílex

GARCÍA DE LA CONCHA, V. (1976): "Tradición y creación poética en un Carmelo castellano del siglo de Oro", en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, LII (52), 101-133.

_____ (1978). *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel.

_____. (1982). "Estudio introductorio". En Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones* (pp. 11-42). Madrid: Espasa-Calpe.

GARCÍA HERNÁN, D. (2014). "Los contenidos historiográficos político-religiosos subyacentes en la literatura del siglo de oro español". *Revista de historiografía (RevHisto)* (21), 105-122. Disponible en <http://hosting01.uc3m.es/Erevistas/index.php/REVVHISTO/article/view/2577/1421>.

GARCÍA IVARS, F. (1991). *La represión en el tribunal inquisitorial de Granada: 1550-1819*. Madrid: Akal.

GARCÍA BERRIO, A., y HUERTA CALVO, J. (1995). *Los géneros literarios: sistema e historia (Una introducción)*. 2ª edición. Madrid: Cátedra.

GARCÍA GUAL, C. (1996). "Sobre el canon de los clásicos antiguos". *Ínsula* (600), 5-7.

GARCÍA LÓPEZ, J., (1971): *Historia de la literatura española* (16ª ed.) Barcelona: Vicens-Vivens.

GARCÍA MACHO, M. L. (1990). "¿Es vulgar la lengua de Santa Teresa?" *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos* (pp. 193-198). Salamanca: Universidad.

GARCÍA MATEO, R. (2015). "Ignacio de Loyola y Teresa de Jesús, afinidades místico-teológicas". *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 87 (342), 29-38.

GARCÍA PAGE, M. (1993). "Marcas lingüísticas de un texto presuntamente autobiográfico". *Escritura Autobiográfica. Actas del II seminario internacional de*

Semiótica Literaria y Teatral. Madrid, UNED, 1-3 de Julio, 1992 (pp. 205-212). Madrid: Visor.

GARCÍA ROJO, E. (2015). “Teresa de Jesús: el aval de la experiencia”. *Revista de espiritualidad* (295), 241-277.

_____ (2016). “La interioridad en Teresa de Jesús”. *Revista de espiritualidad* (299), 189-217.

GARCÍA RUIZ, V (2016). “Teresa de Jesús y Eduardo Marquina”. En R. Lázaro Niso, C. Mata Induráin, M. Riera Font, y O. Andreia Sambrian. *Iglesia, cultura y sociedad en los siglos XVI-XVII* (pp. 37-50). New York: IDEA/IGAS.

GARCÍA SÁNCHEZ, L (2016). “Ana Ozores y santa Teresa de Jesús: «El coloquio de dos almas a través de tres siglos» Consideraciones acerca de la recepción de la autobiografía teresiana en "La Regenta"”. *Philobiblión: Revista de literaturas hispánicas* (4), 89-104. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5849339&orden=0&info=link>.

GARMENDIA, M. E. (2015). “Teresa de Jesús: una Teología de experiencia”. *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (3), 553-567.

GARRIDO, M.A. (2004). *Nueva introducción a la teoría de la literatura*. 3ª edición corregida y aumentada. Madrid: Síntesis.

_____ (2015). “La obra literaria de Teresa de Jesús”. *Nueva revista de política, cultura y arte* (153), 55-67.

GARRIGA ESPINO, A. (2015a). “El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús”. *Edad de oro*, 34, 35-53.

_____. (2015b). “La autoridad literaria de Teresa de Jesús”. *Insula: revista de letras y ciencias humanas* (828), 2-6.

GARROSA REINOSA, A. (1982). Santa Teresa y la Cultura Literaria de su tiempo (referencias literarias profanas en la obra Teresiana). *Castilla: Estudios de literatura* (4), 83-117. Disponible en dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2905982.pdf.

GARZÓN PAREJA, M. (1980). *Historia de Granada. Vol. 1*. Granada: Diputación provincial.

GASPARINI, P. (2008). *Autofiction: Une aventure du langage*. Paris: Seuil.

- GENETTE, G. (1979). *Introduction à l'architexte*. Paris: Seuil.
- _____. (1991). *Fiction et diction*. Paris: Seuil.
- GIL MEANA, M. L. (2015). "Fiestas celebradas en Sevilla en 1672 en honor de Santa Teresa de Jesús". *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 228 (2), 375-394.
- GIL SOUSA, J. A. (2016). "Experiencia eclesial de Santa Teresa de Jesús". *Auriensia: publicación anual del Instituto Teológico "Divino Maestro" de la Diócesis de Ourense* (19), 131-158.
- GILA MEDINA, L (2017). "Granada evoca con las artes la grandeza de Teresa de Jesús". En L. Gila Medina, *Quien a Dios tiene nada le falta: Granada evoca con las Artes la grandeza de Teresa de Jesús* (pp. 17-68). En Granada: Convento de San José de MM. Carmelitas Descalzas.
- GILES, R. D. (2016). "'Mira mis llagas' heridas divinas en las obras de Brígida de Suecia y Teresa de Jesús". *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 32, 34-49. Disponible en http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/3%20ehum32.st.giles.pdf.
- GÓMEZ, G. (2015). "Teresa de Jesús y las teologías feministas". *Razón y fe: Revista hispanoamericana de cultura*, 272 (1403), 129-140.
- GÓMEZ GÓMEZ, J. (2015). "El lugar del diálogo en el sistema literario clasicista: después de 1530". *Etiopicas: revista de letras renacentistas* (11), 39-68. Disponible en http://rabida.uhu.es/dspace/bitstream/handle/10272/10683/El_lugar_del_dialogo.pdf?sequence=2.
- GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L (1981). *Teoría del ensayo*. Salamanca: Universidad.
- GÓMEZ MORIANA, A. (1983). "Autobiographique et discours rituel: la confession autobiographique au tribunal de l'Inquisition". *Poétique* (56), 444-460.
- GÓMEZ SIERRA, M. E. (2016). "Experiencia mística y compromiso secular: Teresa de Jesús, experta en humanidad". *Tabor: Revista de Vida Consagrada* (28-30), 349-353.
- GONZÁLEZ CANDELA, F. J (2015). "El contraste místico del bien y el mal: la presencia del demonio en la Vida de santa Teresa de Jesús". En Carlos Mata Induráin y Ana Zúñiga Lacruz (eds.). *"Veniam docendi": actas del IV Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro, JISO 2014* (pp. 85-94). Pamplona: Servicio de Publicaciones

de la Universidad de Navarra. Disponible en http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/38570/1/BIADIG32_07_Gonzalez.pdf

GONZÁLEZ CHAVES, A. J. (2015). "Teresa de Jesús, mujer y santa". *Cuadernos de pensamiento* (28), 61-84.

GONZÁLEZ DE ÁVILA, M. (2010). *Cultura y razón: antropología de la literatura y de la imagen*. Barcelona: Anthropos.

GONZÁLEZ DE GAMBIER, E., (2002): *Diccionario de terminología literaria*. Madrid: Síntesis.

GONZÁLEZ POLVILLO, A. (2010). *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*. Huelva: Universidad.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M. E. (2016). "San Juan de Ávila y Santa Teresa de Jesús. En torno a una consulta". *Auriensia: publicación anual del Instituto Teológico "Divino Maestro" de la Diócesis de Ourense* (19), 111-130.

GORROCHATEGUI SANTOS, L. (2012). La "Contra armada": El mayor desastre naval de Inglaterra. *Clío: Revista de historia* (125), 26-32.

GRABAR, A. (1985). *Las vías de la creación en la iconografía cristiana*. Versión española de Francisco Díez del Corral. Madrid: Alianza.

GRACIÁN, B. (2003). *El Comulgatorio*. Introducción de A. Egido Martínez, notas a pie de M. Batllori, y edición, notas complementarias y bibliografía de L. Sánchez Laílla. Zaragoza: Universidad.

GRANADOS GARCÍA, C. (2015). "Teresa de Jesús y la mujer en la Biblia: la mujer del "Cantar de los Cantares"". *Cuadernos de pensamiento* (28), 47-60.

GRAÑA CID, M. DEL M. (2013). "Teresa de Jesús en el contexto de fundaciones conventuales del Medievo a la Modernidad; innovaciones ¿y pervivencias?". En Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *El Libro de las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús: Actas del III Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* (pp. 101-132). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS.

- GRAS CASANOVAS, M. M. (2016). "La recepción de Teresa de Jesús en la Corona de Aragón". En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 215-258). Madrid: Sílex.
- GRAU CODINA, F. (1998). "Los géneros literarios en la retórica y la práctica de la prosa en vulgar en el siglo XVI". *Quaderns de filologia. Estudis lingüístics*, 1 (4), 257-276.
- GREZ, M. T. (2015). "500 años de Teresa de Jesús". *Mensaje*, 64 (637), 23-28.
- _____ (2016). "Teresa de Jesús, madre y maestra de oración". En P. Uribe Ulloa. *Santa Teresa de Ávila: quinientos años. Estudios disciplinarios* (pp. 71-96). Concepción, Chile: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción.
- GUERRA, S. (2015). "Místicas de Oriente, Mística de Occidente: La oferta de Teresa de Jesús". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (3), 701-733.
- GUERRERO (2015). "Teresa de Jesús: experiencia de Dios en la vida cotidiana". *Sal terrae: Revista de teología pastoral*, 103 (1196), 21-34.
- GUERRERO ARJONA, M. (2009). "IV Centenario de la expulsión de los moriscos lorquinos (1610-2010)". *Alberca: Revista de la Asociación de Amigos del Museo Arqueológico de Lorca* (7), 109-129. Disponible en: http://www.amigosdelmuseoarqueologicodelorca.com/alberca/pdf/alberca7/7_06.pdf.
- GUILLÉN, C. (1991). "Al borde de la literariedad: literatura y epistolaridad". *Tropelías: Revista de teoría de la literatura y literatura comparada* (2), 71-92.
- _____ (1997). "El pacto epistolar: las cartas como ficciones." *Revista de Occidente* (197), 76-98.
- _____ (1998). "La escritura feliz: literatura y epistolaridad". En C. Guillén, *Múltiples moradas. Ensayo de Literatura Comparada* (pp. 177-233). Barcelona: Tusquets.
- _____ (2000). "Para el estudio de la carta en el Renacimiento". En M. B. López Bueno (dir.), *La epístola* (pp. 101-127). Sevilla: Universidad.
- _____ (2005). *Entre lo uno y lo diverso. Introducción a la literatura comparada (ayer y hoy)*. Barcelona: Tusquets.

HENRÍQUEZ, C. (1632). *Historia de la vida, virtudes y milagros de la Venerable Ana de San Bartholome, compañera inseparable de Teresa de Jesús [...]*. Bruselas: Huberto Antonio.

HERNANDO, M. T. (1990). "La focalización narrativa en el *Libro de la Vida*, de Teresa de Jesús". En M. J. Mancho Duque (coord.), *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos* (pp. 199-204). Salamanca: Universidad de Salamanca - Uned.

HERNANDO MORATA, I (2016). "El símbolo del laberinto en «Las moradas del castillo interior», de santa Teresa de Jesús". *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4 (2), 31-41.

HERNÁNDEZ ÁLVAREZ, V. (1993): "Algunos motivos recurrentes en el género autobiográfico", en *Escritura Autobiográfica. Actas del II seminario internacional de Semiótica Literaria y Teatral. Madrid, UNED, 1-3 de Julio, 1992* (pp. 241-246). Madrid: Visor.

HERPOEL, S. (1999): *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.

HERRÁIZ, M. (1997) (ed.). *Teresa de Jesús. Obras completas*. Salamanca: Sígueme.

_____ (2008). *Discernimiento espiritual en Teresa y Juan de la Cruz*. Vitoria: Frontera.

HERRANZ GUILLÉN, J. L. Y GARCÍA GALDÓS, E. (2015). "Santa Teresa de Jesús: misticismo y liderazgo emprendedor". *Capital humano: revista para la integración y desarrollo de los recursos humanos*, 28 (294), 48-53.

HERRANZ VELÁZQUEZ, F. (2017). "Nuevas aportaciones al debate historiográfico sobre el linaje de Santa Teresa de Jesús". En Cutillas Orgilés, Ernesto (Coord.). *Nuevas aportaciones en la investigación en Humanidades. VI Jornadas de Investigación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Alicante (Alicante, 28 y 29 de abril de 2016)* (pp. 107-114). Alicante: Universidad de Alicante. Disponible en https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/63839/1/Nuevas-aportaciones-en-la-investigacion-en-Humanidades_11.pdf.

HERRERA, F. DE (2001). *Anotaciones a la poesía de Garcilaso*. Edición de Inoria Pepe y José María Reyes. Madrid: Cátedra.

- HUARTE DE SAN JUAN, J. (1989). *Examen de ingenios para las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- IGLESIAS REDONDO, M.R. Y PUIG GUIADO, J. (2015). "El erotismo femenino en las musas de la literatura mística: Teresa de Jesús y Delmira Agustini". En M. Martín Clavijo, M. González de Sande, D. Cerrato, E. M. Moreno Lago (eds.). *Locas, escritoras y personajes femeninos cuestionando las normas: XII Congreso Internacional del Grupo de Investigación Escritoras y Escrituras* (pp. 831-841), Sevilla: Alciber. Disponible en <https://idus.us.es/xmlui/bitstream/handle/11441/55225/Pages%20from%20libro%20locas-8.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- IGNACIO DE LOYOLA (1952). *Obras Completas. Edición manual*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- JAVIERRE, J. M. (Dir.) (1979). "María de la Cruz". En *Gran Enciclopedia de Andalucía. Vol. III* (p. 1083). Sevilla: Promociones Culturales Andaluzas.
- JESÚS, M. J. DE (2016). "O discernir o morir". En P. Uribe Ulloa. *Santa Teresa de Ávila: quinientos años. Estudios disciplinarios* (pp. 97-117). Concepción, Chile: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción.
- JERÓNIMO (1846). "Epistola XVIII. Ad Praesidium De cereo paschali". En J. P. Migne, *Patrologiae latinae cursus completus [...]. Vol. 30*. Paris: Aquad, 188-194.
- _____ (1962a). *Cartas. I*. Edición bilingüe. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.
- _____ (1962b). *Cartas. II*. Edición bilingüe. Introducción, versión y notas por Daniel Ruiz Bueno. Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid.
- JERÓNIMO GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS (1604). *De la oración mental, y de sus partes y condiciones*. En *Lámpara encendida. Compendio de la perfección* (fol. 110-141). Madrid: Juan de la Cuesta.
- _____ (1935). "Espíritu y revelaciones y manera de proceder de la madre Ana de Bartolomé, examinado por el P. Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, su confesor. Divídese en cinco diálogos". En *Obras*. Tomo III (pp. 257-283). Editadas y anotadas por el P. Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.
- _____ (1966). *Peregrinación de Anastasio*. Barcelona: Juan Flors.

_____ (1989). *Monumenta Hieronymi Gracian. Vol 1. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614). Cartas*. Edición preparada por Juan Luis Astirraga. Roma: Teresianum.

JIMÉNEZ DUQUE, B. (2000). "Ana de San Bartolomé." En C. Leonardi, A. Riccardi y G. Zarri (eds). *Diccionario de los santos. V. 1* (pp. 158-160). Madrid: San Pablo.

JORGE, J. C. (2011). "Lecciones médicas sobre la variante sexual: los hermafroditas del siglo XVI y los intersexuales del siglo XXI". *Cuicuilco, 18* (52), 251-272. Disponible en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35124304014>.

JUAN DE ÁVILA (1941). *Obras espirituales. I*. Segunda edición. Madrid: Apostolado de la prensa.

JUAN DE LA CRUZ (2009). *Mística del siglo XVI (Tomo II). San Juan de la Cruz. Poesías. Subida del Monte Carmelo. Noche Oscura. Cántico espiritual. Llama de amor viva*. Edición de Francisco Javier Díez de Revenga. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.

JUAN MANUEL (1991). *El libro de los estados*. Edición, introducción y notas de Ian R. Macpherson y Robert Brian Tate. Madrid: Castalia.

JUNG, U. (2011). "La monja escritora: posibilidades y limitaciones". M. Trambaioli y M. Tietz (eds.), G. Arnscheidt (col.). *El autor en el Siglo de Oro. Su estatus intelectual y social*. Vigo: Academia del Hispanismo.

KOSELLECK, R. (1997). "Histórica y hermenéutica". En R. Koselleck y H.-G. Gadamer. *Historia y hermeneútica* (pp. 65-94). Barcelona-Buenos Aires-México. Ediciones Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona.

_____. (2012). *Historias de conceptos: estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Traducción de L. Fernández Torres. Madrid: Trotta.

KUSHNER, E. (2006). "La función estructural del *locus amoenus* en los diálogos del Renacimiento". En A. Rallo Gruss y R. Malpartida Tirado (coords.). *Estudios sobre el diálogo renacentista español. Antología de la crítica* (pp. 157-173). Málaga: Universidad.

LAPESA, R. (2005). *Historia de la lengua española*. Doceava reimpresión Madrid: Gredos.

La vida de Lazarillo de Tormes y de sus fortunas y adversidades (1972). Edición, introducción y notas de Alberto Blecuá. Madrid: Castalia.

La vida y hechos de Estebanillo González (1990a). I. Edición de Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid. Madrid: Cátedra.

La vida y hechos de Estebanillo González (1990b). II. Edición de Antonio Carreira y Jesús Antonio Cid. Madrid: Cátedra.

LÁZARO CARRETER, F. (1976). "Sobre el género literario". En *Estudios de Poética* (pp. 113-120). Madrid: Taurus.

LAZCANO GONZÁLEZ, R. (2015). "Fray Luis de León, editor y biógrafo de Teresa de Jesús (1515-1582)". *Analecta Augustiniana*, 78, 77-116.

LAUCERAL, P. (1981). *Teresa de Jesús, mujer y maestra*. 3ª edición. Madrid: Paulinas.

LEDESMA PEDRAZ, M. (1999). "Cuestiones preliminares sobre el género autobiográfico y presentación". En M. Ledesma Pedraz (ed.), *II Seminario de Escritura autobiográfica, 2º. 1998. Jaén*. (pp. 9-20). Jaén: Universidad.

LE GOFF, J. (1969). *La civilización del occidente medieval*. Traducción de J.C. Serra Ràfols. Barcelona: Juventud.

LEJEUNE, P. (1975a). "Autobiographie et histoire littéraire". *Le pacte autobiographique* (pp. 311-341). Paris: Seuil.

_____ (1975b). "Le pacte autobiographique". *Le pacte autobiographique* (pp. 13-46). Paris: Seuil.

_____ (1986a). "Autobiographie, roman et nom propre". *Moi Aussi* (pp. 37-72). Paris: Seuil.

_____ (1986b). "Le pacte autobiographique (bis)". *Moi Aussi* (pp. 13-35). Paris: Seuil.

_____ (2005). "Dialogando acerca de la autobiografía. Entrevista a Philippe Lejeune". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 113-119.

LEONARDI, C., RICCARDI, A. y ZARRI, G. (2000). *Diccionario de los santos. Volumen 1*. Madrid: Editorial San Pablo.

LEVISI, M. (1985). *Autobiografías del Siglo de Oro. Jerónimo de Pasamonte. Alonso de Contreras. Miguel de Castro*. Madrid: Sociedad General Española de Librería.

LLAMAS MARTÍNEZ, E. (1972). *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

_____ (1978): "Libro de la vida". En A. Barrientos (dir). *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 205-239). Madrid: Editorial de Espiritualidad.

_____ (1984). En Teresa de Jesús, *Obras completas*. Madrid: Espiritualidad.

_____ (1983). "Teresa de Jesús y los alumbrados. Hacia una revisión del alumbradismo español del siglo XVI". En T. Egido, V. García de la Concha y O. González. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 de octubre, 1982* (Vol II., pp. 619-617). Salamanca: Universidad.

LLAMAS MARTÍNEZ, R. (2007). *Biblia en Santa Teresa*. Madrid: Espiritualidad.

LLAMAS VELA, A (2015). "San Juan de Ávila y santa Teresa de Jesús". *Tabor: Revista de Vida Consagrada* (27), 91-120.

LLAMAZARES (2010). "La memoria como novela: autobiografía y ficción". *Cuadernos Hispanoamericanos* (716), 7-12.

LLERGO OJALVO (2016). "Composiciones poéticas para profesiones religiosas de Santa Teresa de Jesús y otras carmelitas contemporáneas". *EHumanista* 32, 113-125. En http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/8%20ehum32.st.llergo.pdf.

LÓPEZ, M (2015). "Espacialismo cromático. Exposición con motivo del V Centenario del Nacimiento de Santa Teresa de Jesús". *AACADigital: Revista de la Asociación Aragonesa de Críticos de Arte* (32). Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5219466&orden=0&info=link>.

LÓPEZ ALONSO, C. (1992). "La autobiografía como modo de escritura". *Compás de Letras* (1), 31-48.

LÓPEZ BUENO, M. B. (1992). "La implicación género-estrofa en el sistema poético del siglo XVI". *Edad de oro*, 11, 99-112.

_____ (2000). "El canon epistolar y su variabilidad". En M. B. López Bueno (dir.), *La epístola* (pp. 11-26). Sevilla: Universidad.

_____. (2005). "Sobre el estatuto teórico de la poesía lírica en el Siglo de Oro". *En torno al canon: aproximaciones y estrategias*. Sevilla: Universidad.

LÓPEZ CASTRO, A. (2015). "Teresa de Jesús, el cuerpo de la escritura (1515-2015)". *Cuadernos hispanoamericanos* (777), 105-118.

LÓPEZ GARCÍA, T. (2015). “Los rasgos autobiográficos de Libro de la vida, de santa Teresa de Jesús”. *Tabor: Revista de Vida Consagrada* (27), 43-58.

LÓPEZ GRIGERA, L. (1994). *La Retórica en la España del Siglo de Oro. Teoría y práctica*. Salamanca: Universidad.

LÓPEZ QUERO, S. (2000). *Pragmática de la atribución en la literatura espiritual del siglo XVI*. Córdoba: Junta de Andalucía.

LORITE CRUZ, P. J. (2015). “Principales representaciones contemporáneas de Santa Teresa de Jesús en la provincia de Jaén”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 627-644). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179597.pdf>.

LOTTMAN, M. (2015). “Enseñar los jardines de Teresa de Jesús”. En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 237-250). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179465.pdf>.

LOUREILO, Á. G. (1991). “Problemas teóricos de la autobiografía”. *Anthropos, Boletín de información y documentación* (extra 29), 2-9.

LUIS DE GRANADA (1906). *Obras. II. Libro de la oración y meditación*. Edición de fray Justo Cuervo. Madrid: Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro.

_____ (1907). *Obras. IV. Adiciones al Memorial de la vida cristiana*. Edición de fray Justo Cuervo. Madrid: Imprenta de la hija de Gómez Fuentenebro.

_____ (1989). *Introducción del Símbolo de la Fe*. Edición de José María Balcells. Madrid: Cátedra.

LUIS DE LEÓN (1960). “Carta de Fray Luis de León a las Madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid”. En Teresa de Jesús. *Su vida* (pp. 11-19). Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (1977). *De los nombres de Cristo*. Madrid: Cátedra.

_____ (1987). *La perfecta casada*. Estudio preliminar, selección y notas de Mercedes Etreros. Madrid: Taurus.

_____ (1991). *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús. Libro primero*. Edición y estudio al cuidado de María Jesús Mancho y Juan Miguel Prieto. Salamanca: Universidad.

MADRIGAL TERRAZAS, S. (2016). "Teresa de Jesús: reformadora y mística". *Anales de la Real Academia de Doctores*, 1 (1), 4-9.

MANCHO, M. J. y PRIETO, J. M. (1991). "Introducción". En Luis de León, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús. Libro primero, por el maestro fray Luis de León* (pp. 11-31). Salamanca: Universidad.

MANCINI, G. (1981). *Teresa de Ávila. La libertà del sublime*. Pisa: Giardini.

_____. (1982). "Estudio preliminar". En Teresa de Jesús. *Libro de la vida* (pp. 7-34). Madrid: Taurus.

MANERO SOROLLA, M. DEL P. (1988). "Exilios y destierros en la vida y en la obra de María de Salazar". *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* (6-7), 51-59. Disponible en <http://www.cervantesvirtual.com/obra/exilios-y-destierros-en-la-vida-y-en-la-obra-de-mara-de-salazar-0/>.

_____. (1991a). "Cartas de Ana de San Bartolomé a Monseñor Pierre de Bérulle". *Criticón* (51), 125-140. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=129811>.

_____. (1991b). "Un diálogo de carmelitas primitivo traducido al francés: Pour l'instruction de novices de María de San José (Salazar)". En F. Lafarga Maduell y M. L. Donaire Fernández (Coords.), *Traducción y adaptación cultural : España-Francia* (pp. 369-380). Oviedo: Universidad. Disponible en dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1113748.pdf.

_____. (1992a). "Diálogos de carmelitas: Libro de Recreaciones de María de San José". En A. Vilanova (Coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 21-26 de agosto de 1989, Vol. 1* (pp. 501-516). Disponible en: cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/10/aih_10_1_057.pdf.

_____. (1992b). La poesía de María de San José (Salazar). En Lou Charnon-Deutsch (coord.). *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers* (pp. 187-222). Madrid: Castalia.

_____. (1994), "Ana de Jesús: cronista de la Fundación del Carmen de Granada", en Juan Villegas (Coord.), *Actas de XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Vol. 2. La mujer y su representación en las literaturas hispánicas*, pp. 42-57. Disponible en http://cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/11/aih_11_2_007.pdf.

_____ (1998). "La Biblia en el Carmelo femenino: la obra de María de San José (Salazar)". En J. Whicker (Coord.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 3, Estudios Áureos II* (pp. 52-58). Disponible en: cvc.cervantes.es/literatura/aih/pdf/12/aih_12_3_010.pdf.

_____ (2001). "La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de Madre de Dios)". *Revista de literatura*, 63 (125), 2001. 21-38. Disponible en <http://revistadeliteratura.revistas.csic.es/index.php/revistadeliteratura/article/download/26/237>.

_____ (2005). "María de San José y Luisa de la Cerda: Género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana". En P. M. Piñero Ramírez (Ed.), *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Marqués Villanueva. Tomo I* (pp. 441-471). Universidad de Sevilla: Sevilla.

MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (2002). "Mujeres forzadas y abusos deshonestos en la Castilla moderna". *Manuscripts* (20), 157-185. Disponible en <http://ddd.uab.cat/pub/manuscripts/02132397n20p157.pdf>.

MANUEL DE SAN JERÓNIMO (1706). *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia...Tomo quinto*. Madrid: Jerónimo de Estrada.

MANRIQUE MARTÍNEZ, J. (2015). "Teresa de Jesús, capitana del bando perdedor". *Voz y letra: Revista de literatura*, 26 (1), 63-120.

MARCOS, J. A. (2011). "Concertar esta mi desbaratada vida (El círculo hermenéutico vida-lenguaje)". En Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo H. Cuartas Londoño (Coords.). *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano* (pp. 159-179). Burgos, Monte Carmelo-Universidad de la Mística.

_____ (2015a). "Teresa de Jesús (1915-2015). Cien años leyendo a una escritora". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (2), 319-349.

_____ (2015b). "Teresa de Jesús, maestra de la sospecha. Una vida que da que pensar". *Sal terrae: Revista de teología pastoral*, 103 (1196), 7-20.

_____ (2016). "Relevancia y significatividad de Teresa de Jesús para el hombre de hoy". *Lumen: revista de síntesis y orientación de ciencias eclesiológicas*, 65 (1-2), 189-207.

MARICHAL, J (1971). *La voluntad de estilo*. Madrid: Revista de Occidente.

MARÍA DE LA CRUZ (1995a). "Libro I: Vida de la Venerable Madre María de la Cruz, O.C.D. Escrita toda de su mano". Estudio y edición paleográfica. En Manuel Morales Borrero. *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra. Volumen II* (pp. 19-134). Jaén: Diputación provincial de Jaén-Instituto de Estudios Giennenses.

_____ (1995b). "Libro II: De las aguas que están obre los çielos". Estudio y edición paleográfica. En Manuel Morales Borrero. *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra. Volumen II* (pp. 135-433). Jaén: Diputación provincial de Jaén-Instituto de Estudios Giennenses.

_____ (2001). *Vida y virtudes de Catalina María de Jesús (Mendoza)*. Jaén: Diputación Provincial de Jaén-Instituto de Estudios Giennenses.

MARÍA DE SAN JOSÉ (1966). "Obras completas". Edición de Simeón de la Sagrada Familia. En Teresa de Jesús, Jerónimo Gracián, Ana de Jesús y María de San José. *Humor y espiritualidad de la escuela teresiana primitiva* (pp. 118-635). Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1978). *Instrucción de novicias*. Roma: Instituto Histórico Teresiano.

_____ (1979). *Escritos espirituales*. Edición y notas de Simeón de la Sagrada Familia. Roma: Postulación general de la OCD.

MARÍN, N. (1983). "Teresa de Jesús en el teatro barroco". En T. Egido, V. García de la Concha y O. González. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 de Octubre, 1982* (Vol II., pp. 619-617). Salamanca: Universidad.

MARIÑO, M. J. (2015). "Mística y deseo en la experiencia teresiana. Pasión por Dios, pasión de Dios". En J. García Rojo. *Teresa de Jesús: V centenario de su nacimiento historia, literatura y pensamiento* (pp. 285-311). Salamanca: Diputación de Salamanca.

MARTÍ BALLESTER, JESÚS (1992). *Vida de Teresa de Jesús leída hoy. Comentarios*. Madrid: Paulinas.

MARTÍN BAÑOS, P. (2001). *Retórica epistolar: de la carta a la autobiografía, el ensayo y la novela*. Disponible en: dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2676996.

MARTÍN DEL BLANCO, M. (1982). "Los fenómenos extraordinarios en la mística de Santa Teresa de Jesús". *Teresianum. Ephemerides Carmeliticae*, 33 (1-2), 361-409.

_____ (2014a). "Compendio abreviado de la oración cristiana según Santa Teresa de Jesús". *Burgense: Collectanea Scientifica*, 55 (1), 69-113.

_____ (2014b). "Encrucijada de teología, espiritualidad y mística en los siglos XVI y XVII, y Santa Teresa de Jesús". *Burgense: Collectanea Scientifica*, 55 (2), 385-428.

_____ (2015a). "Biografías sobre Santa Teresa de Jesús desde el IV hasta el V Centenario de su nacimiento". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (1) 101-108.

_____ (2015b). "La importancia, más que extraordinaria, de un inventario recientemente publicado de los Autógrafos de Santa Teresa de Jesús". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (1), 199-222.

_____ (2015c). "La mística de santa Teresa de Jesús. Su recepción en la teología y la espiritualidad después del Concilio Vaticano II". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (3), 2015, 569-592.

_____ (2015d). *Santa Teresa de Jesús abrasada en el amor de Dios y de la Iglesia: "inquieta y andariega"*. Burgos: Monte Carmelo.

MARTÍNEZ-BLAT, V. (2015). "Itinerario mariano-ascético y místico- de santa Teresa de Jesús". *Ephemerides Mariologicae*, 65 (1-2), 35-78.

MARTÍNEZ CALVO, M. C. (2010). "Sebastián de Córdoba: Un puente entre Garcilaso y Juan de la Cruz". *San Juan de la Cruz* (45), 127-151.

_____ (2011). "El huerto como imagen del alma en El libro de la Vida: tradición literaria y lenguaje simbólico en Santa Teresa". Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño, (dirs.). *El libro de la vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I*

Congreso Internacional Teresiano (pp. 275-291). Burgos: Monte Carmelo-Universidad de la Mística.

_____ (2015). "Una autobiografía religiosa fuera de la norma: autonomía y racionalidad en «El Libro de las Recreaciones» de María de San José". *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 38 (1-2), 169-185

_____ (2016). "Vida espiritual y vida corporal dentro del Carmelo Descalzo Femenino". En Andrés Soria Olmedo y Juan Varo Zafra (eds.). *Estudios de Historia Conceptual. Siglo XVI* (pp. 119-140). Granada: Universidad de Granada.

MARTÍN JIMÉNEZ, A. (1997). *Retórica y literatura en el siglo XVI. El Brocense*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

MARTÍNEZ CARRETERO, I. (2008). "Santos legendarios del Carmelo e iconografía". *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte. Actas del Simposium 2/5-IX-2008*. San Lorenzo del Escorial: Ediciones Escorialenses, pp. 393-416.

_____ (2015). "Teresa de Jesús, una mujer singular en la historia de la mística". En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 163-196). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179458.pdf>.

MARTÍNEZ MILLÁN, J. (1992). "Grupos de poder en la Corte durante el Reinado de Felipe II. La facción ebolista, 1554-1573". En J. Martínez Millán (coord.), *Instituciones y élites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI* (pp. 137-198). Madrid: Universidad Autónoma. Disponible en <https://repositorio.uam.es/handle/10486/3026>.

_____ (1994-1995). "El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición". *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea* (6-7), 103-124. Disponible en revistas.uca.es/index.php/trocadero/article/download/873/737.

_____ (2008). "El movimiento descalzo en las órdenes religiosas". En J. Martínez Millán y M. A. Visceglia (coords.). *La monarquía de Felipe III. Vol. 1* (pp. 93-111). Madrid: Fundación Mapfre-Instituto de Cultura.

_____ (2009). "Nobleza hispana, nobleza cristiana: Los estatutos de limpieza de sangre". En M. Rivero Rodríguez (coord.), *Nobleza hispana, Nobleza cristiana: La orden de San Juan. Vol. I* (pp. 677-758). Madrid: Polifemo.

_____ (2015). "La reforma espiritual de santa Teresa de Jesús y su relación con las facciones cortesanas de la monarquía hispana". *Hispania sacra*, 67 (136), 429-466. Disponible en <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/447>.

MARTÍN VELASCO, J. (2015). "Teresa de Jesús, modelo y maestra de experiencia mística de Dios". *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, (Extra 263), 33-50.

MAS ARRONDO, A. (1993). *Teresa de Jesús en el matrimonio espiritual: Un análisis teológico desde las séptimas moradas del castillo interior*. Ávila: Institución Gran Duque de Alba.

MATEO PUIG, A. (2015). "La mística: el encanto sonoro de la poesía de Santa Teresa de Jesús". En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 293-306). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179478.pdf>.

MAY, G. (1984). *L'autobiographie*. 2^a Edición. Paris: Presses universitaires de France (e. o: 1979).

MAYORAL, J. A. (2005). *Figuras retóricas*. Madrid: Síntesis.

MEDIAVILLA, F. S (2014). "Edición, estudio y notas". En Teresa de Jesús. *Libro de la Vida*. Madrid: Real Academia Española.

_____ (2015). "Teresa de Jesús, objeto de la literatura". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (2), 351-401.

_____ (2016). "Editar hoy a Santa Teresa". *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, ISSN-e 1540 5877, Vol. 32, 2016, págs. 1-33. Disponible en http://www.ehumanista.ucsb.edu/sites/secure.lsit.ucsb.edu.span.d7_eh/files/sitefiles/ehumanista/volume32/2%20ehum32.st.sebastin.pdf.

MEXÍA, P. (1989) *Silva de varia lección. I*. Edición de Antonio Castro. Madrid: Cátedra.

_____ (1990) *Silva de varia lección. II*. Edición de Antonio Castro. Madrid: Cátedra.

MILLS, K. (2015). "Territorios agustinos de la gracia: Antonio de la Calancha y el Libro de Job en los Andes del siglo XVII". En M. Mestre Zaragoza, J. Pérez Magallón, P. Rabaté (dirs.). *Augustin en Espagne. XVIe-XVIIIe siècle*. Toulouse: Presses universitaires du Midi, 183-193.

MIQUEL ROSELL, F. (1958). *Inventario general de manuscritos de la biblioteca universitaria de Barcelona. II*. Madrid: Direcciones Generales de Enseñanza Universitaria y de Archivos y Bibliotecas, Servicio de Publicaciones de la Junta Técnica.

MOLINA, E. (2005). "Interior. Biografía personal de un símbolo". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 31-37.

MOLINO, J. (1980). "Strategies de l'autobiographie au siècle d'or". En *L'Autobiographie dans le monde hispanique. Actes du Colloque International de la Bauema-lès-Aix, 1979* (pp. 115-137). Aix-en-Provence: Université de Provence.

MOLLOY, S. (2005). "Derechos de propiedad: escenas de escritura autobiográfica". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 11-21.

MONTALVA, E. J. M. y BARRIENTOS, A. (1978). "Cronología teresiana". En A. Barrientos (dir). *Introducción a la lectura de Santa Teresa* (pp. 25-42). Madrid: Editorial de Espiritualidad.

MONZÓ, J. M (2015). "Presencia de Teresa de Jesús en el cine". *Iglesia viva: revista de pensamiento cristiano*, (263), 117-122.

MONTERROSA PRADO, M., y TALAVERA SOLÓRZANO, E. L. (2002). *Las Devociones Cristianas en México: En el Cambio de Milenio*. México D. F.: Plaza y Valdés.

MORALES BORRERO, M. (1995). *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra. Estudio y edición paleográfica. Volumen I*. Jaén: Diputación provincial de Jaén.

MOREL-FATIO, A. (1908). "Les lectures de Sainte Thérèse". *Bulletin Hispanique* 10, 17-67.

MORENO OLMEDO (1989). *Heráldica y genealogía granadinas*. 2ª edición corregida y aumentada. Granada: Universidad de Granada.

- MORIONES, I. (2012). *Teresa de Jesús. Maestra de perfección*. Roma: Teresianum.
- MORÓN ARROYO, C. (1990). "Las Moradas: Residencia en la tierra. Sentido secular del texto místico". En M. J. Mancho Duque (coord.), *La espiritualidad española del siglo XVI: aspectos literarios y lingüísticos* (pp. 11-24). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- MORTE ACÍN, A. (2005). "Profetas en la Corte de Felipe IV: Aragón testigo privilegiado (1643-1648)". En Sanz Camañes, P. (coord.). *La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote* (pp. 333-352). Madrid: Sílex.
- MORUJÃO, I., (2003). "Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D, fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal". *Península: revista de estudos ibéricos* (0), 2003, pp. 241-260. Disponible en <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo12701.pdf>.
- MUNDACA MACHUCA, D. L. (2016). "Aproximaciones a la sociedad, trabajo y fundaciones en la vida de Teresa de Jesús entre las razones naturales y las sobrenaturales". En P. Uribe Ulloa. *Santa Teresa de Ávila: quinientos años. Estudios disciplinarios* (pp. 163-179). Concepción, Chile: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción.
- NAVALÓN, N, MAÑAS A., CHÁFER, T. (2017). "Heroínas en una Sociedad Misógina. Teresa de Jesús Atrincherada en la Morada. Mística en el Arte Contemporáneo". *BRAC - Barcelona Research Art Creation*, 5 (1). Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5826873.pdf>.
- NAVARRO, J. (1752). *Carta del P. Doctor Juachin Navarro de la Compañía de Jesús, Cathedrático de Visperas de la Universidad de Alcalá: a la Madre Ignacia Antonia de San Lucas, antes Superiora, y oy actual Priora de el Convento de Carmelitas Descalças, que llaman de la Imagen, de la filiación, y obediencia del Sereníssimo Señor Real Infante Cardenal, Arzobispo de Toledo. Sobre la vida y virtudes de la Madre Maria de San Ignacio, que murió siendo Priora actual del mismo Convento*. Censura de Agustín Gutiérrez de Moya en Alcalá, el 12 de agosto de 1752. S.l: s.i.
- NAVARRO DURÁN, R. (2003). «La composición del Buscón», en Alfonso Rey (ed.), *Estudios sobre el Buscón*. Navarra: Universidad de Navarra.
- _____ (2015a). "La vida y obra de Teresa de Jesús para todos los públicos". *CLIJ: Cuadernos de literatura infantil y juvenil*, 28 (265), 42-45.

_____ (2015b). "Un coloquio de dos almas a través de los siglos: santa Teresa de Jesús y Ana Ozores". *Clarín. Revista de Nueva Literatura* (116), 3-6.

NOVA VULGATA. BIBLIORUM SACRORUM EDITIO (1979). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

OFIALDA MINA, M. (2015). "La verdad como camino histórico en Santa Teresa de Jesús. Acción, Historia, Experiencia. Ensayo de Criteriología". *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 228 (1), 5-40.

OSUNA, F. DE (1972). *Tercer abecedario espiritual*. Estudio histórico y edición crítica por Melquíades Andrés. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (2002). *Quinta parte del Abecedario espiritual*. Edición de Mariano Quirós García. Madrid: Fundación Universitaria Española.

OROZCO DÍAZ, E. (1985). "Los destinatarios de los libros de Santa Teresa y su necesidad y poder comunicativo. Las digresiones y la comunicación con el Señor". En J. Montoya Ramírez y J. Paredes Núñez (eds.), *Estudios románicos dedicados al prof. Andrés Soria Ortega. II* (pp. 383-396). Granada: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada.

_____ (1987). *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa*. Granada: Diputación de Granada.

PABLO MAROTO, D. DE (2004). "María de San José (Salazar), heredera del espíritu de Santa Teresa y escritora de espiritualidad". *Revista de Espiritualidad* (63), 213-250.

_____ (2011). *Ser y misión del carmelo teresiano. Historia de un carisma*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

_____ (2012). "La "oración del recogimiento" en el Camino de perfección. Franciscanismo y teresianismo". En Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* (pp.199-219). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS.

PACHO, E. (2000) (dir.). *Diccionario de San Juan de la Cruz*. Burgos: Monte Carmelo.

PALMERO RAMOS, R. (2015). "Santa Teresa de Jesús: amar y confiar en la humanidad de Jesucristo". *Tabor: Revista de Vida Consagrada* (25-26), 257-260.

PASCUA SÁNCHEZ, M. J. DE LA (2000-2001). "Escritura y experiencia femenina: la memoria de las descalzas en el *Libro de las recreaciones* de sor María de San José", *Trocadero* (12-13), 295-314.

_____ (2016). "Teresa de Jesús, cultura del yo e historia de las mujeres". En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 43-72). Madrid: Sílex.

PASCUAL, F. R. DE (2016). Teresa de Jesús (1515-2015) y Tomas Merton (1915-2015). *Cistercium: Revista cisterciense* (266), 167-192.

PEDROSA PÁDUA, L. (2015). "Teresa de Jesús, mujer plenamente humana". *Crítica* (995), 16-21. Disponible en <http://www.revista-critica.es/2015/05/14/teresa-de-jesus-mujer-plenamente-humana/>.

PÉREZ, J. (2011). "Mística y realidad histórica en la Castilla del siglo XVI". *El libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús: Actas del I Congreso Internacional Teresiano* (pp.53-69). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística.

PÉREZ DE MOYA, J. (1995). *Philosophia secreta*. Edición de Carlos Clavería. Madrid: Cátedra.

PÉREZ GARCÍA, M. DE LA C. (2009). *María de San José, Salazar. La humanista colaboradora de Santa Teresa perseguida*. Burgos: Monte Carmelo.

PÉREZ GARCÍA, A. (2015). "Teresa de Jesús, la santa inquieta y andariega. Claves para la lectura de sus escritos". *Vida Nueva* (2952), 23.

PÉREZ GONZÁLEZ, M. J. (2015). "Yo me espanto de lo que la quiero»: Cartas a María de San José". En Francisco Javier Sancho Fermín, Rómulo H. Cuartas Londoño, Jerzy Nawojowski (dirs.). *Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús. Actas del V Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* (pp. 139-163). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS.

_____ (2016). "Teresa de Jesús, evangelizadora en la web". *Estudios eclesiológicos*, 91 (357), 293-305.

PÉREZ-REMÓN, J. (1985). *Misticismo oriental y misticismo cristiano. Caso típico: Teresa de Jesús*. Bilbao: Deusto.

- PEGO PUIGBÓ, A. (2004). *El renacimiento espiritual: introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: CSIC, Instituto de la Lengua Española.
- PLUTARCO (2008). *Vidas paralelas. I. Teseo-Rómulo. Licurgo-Numa*. Madrid: Gredos, 2008.
- PRADO BIEZMA, J. del, BRAVO CASTILLO, J. y PICAZO, M. D. (1994). *Autobiografía y modernidad literaria*. Murcia: Universidad de Castilla la Mancha.
- POITREY, J. (1983). *Vocabulario de Santa Teresa*. Madrid: Universidad Pontifica de Salamanca-Fundación Universitaria Española.
- PONS FUSTER, F. (2016). “El influjo de Teresa de Jesús en la espiritualidad valenciana”. En E. Callado Estela. *Viviendo sin vivir en mí: estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento* (pp. 293-334). Madrid: Sílex.
- POUTRIN, I. (1995). *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, Ciudad Universitaria.
- POZUELO CALERO, B. (2000). “De la sátira epistolar y la carta en verso latinas a la epístola moral vernácula”. En M. B. López Bueno (dir.), *La epístola* (pp. 61-101). Sevilla: Universidad.
- POZUELO YVANCOS, J. M. (1996). “Canon: ¿estética o pedagogía?”. *Ínsula* (600), 3-4.
- _____. (2005). *De la autobiografía: teoría y estilos*. Barcelona: Crítica.
- PUENTE, L. DE LA (1753). *Obras espirituales*. Madrid: Gabriel Ramírez.
- PUERTAS MOYA, F. E. (2004). *Los orígenes de la escritura autobiográfica. Género y modernidad*. Logroño: SERVA-Universidad de la Rioja.
- PULGARÍN CUADRADO, A. (2004). “Discurso autobiográfico y escritura femenina en la década de los 90”. En M.A. Hermosilla Álvarez y C. Fernández Prieto (dirs.): *Autobiografía en España, un balance: actas del congreso internacional celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de Córdoba del 25 al 27 de octubre de 2001* (pp. 563-576). Madrid: Visor.
- QUEVEDO, F. DE (1994). *Historia de la vida del Buscón, llamado Don Pablos*. Edición de José Ibañez Campos. Barcelona: Edicomunicación.
- RALLO GRUSS, A. (1996). *La escritura dialéctica. Estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga: Universidad.

RAMÍREZ ALVARADO, M. DEL M. (2000). "La imagen de la infancia: Aspectos iconográficos". En García García, F. y Andrés Triperero, T. de. *La representación del niño en los medios de comunicación* (pp. 65-68). Madrid: Huerga y Fierro.

RAMOS DOMINGO, J. (2015). "Retórica, sermón e imagen en tiempos de Teresa de Jesús". En J. García Rojo. *Teresa de Jesús: V centenario de su nacimiento historia, literatura y pensamiento* (pp. 313-321). Salamanca: Diputación de Salamanca.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1780). *Diccionario de la lengua castellana compuesto por la Real Academia, reducido a un tomo para su más fácil uso*. Madrid: Joaquín Ibarra. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española. <<http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>> [21 de Junio de 2010].

_____ (1884). *Diccionario de la lengua castellana* (12ª ed.). Madrid: Imprenta de D. Gregorio Hernando. Reproducido a partir del ejemplar de la Biblioteca de la Real Academia Española. Consultado en <http://buscon.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle> el 11 de febrero de 2010.

_____ (1963a). *Diccionario de Autoridades. Edición facsímil. A-C*. Madrid: Gredos.

_____ (1963b). *Diccionario de Autoridades. Edición facsímil. D-Ñ*. Madrid: Gredos.

_____ (1963c). *Diccionario de Autoridades. Edición facsímil. O-Z*. Madrid: Gredos.

_____ (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (2014). *Diccionario de la lengua española*. Barcelona: Espasa.

_____ Banco de datos (CORDE) [en línea]. Corpus diacrónico del español. <<http://www.rae.es>>.

REDONDO GOICOHEA, A. (1992). "La retórica del yo-mujer en tres escritoras españolas: Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y María de Zayas". *Compás de Letras. Monografías de Literatura Española* (1), 49-63.

REIS, C. y LOPES, A. C. M. (2002). *Diccionario de narratología*. 2ª edición. Traducción de Ángel Marcos de Dios. Salamanca: Almar.

REY HAZAS, A (2005). *Poética de la libertad y otras claves cervantinas*. Madrid: Eneida.

RIAL GARCÍA, S. M. (2008). Una mirada a la evolución historiográfica de la historia de las mujeres. *Semata* (20), 155-189.

RICARD, R. (1965). "Le symbolisme du "château intérieur" chez sainte Thérèse". *Bulletin hispanique* 67, 25-41.

RICE, R. A. (2016). "Nadie es profeta en su propia tierra: Santa Teresa de Jesús (1515-1582) en lo imaginario colectivo de su época". *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4 (2), 43-57.

RICO, F. (1993). *El sueño del humanismo (De Petrarca a Erasmo)*. Madrid: Alianza.

_____. (2005). *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*. Edición al cuidado de Guillermo Serés. Nueva edición, corregida y aumentada. Barcelona: Destino.

RICO VERDÚ, J. (1983). "Sobre algunos problemas planteados por la teoría de los géneros literarios del Renacimiento. *Edad de Oro*, II, 157-158.

RIVERA GARRETAS, M. (2012). El sentido femenino de la perfección en Teresa de Cartagena y en Teresa de Jesús. En Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño (dirs.). *Camino de perfección de Santa Teresa de Jesús. Actas del II Congreso Internacional Teresiano en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)* (pp. 189-198). Burgos: Monte Carmelo, Universidad de la Mística-CITeS.

ROBAINA PIEGAS, M. C. (2017). La reforma de Teresa de Jesús: aportes a la reconfiguración de la Vida Consagrada hoy. *Revista Clar: revista trimestral de vida religiosa*, 55 (1), 27-40.

RODRÍGUEZ, I. (1972). *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

RODRÍGUEZ, J. C. (2001). *La literatura del pobre*. Granada: Comares.

RODRÍGUEZ ALEMÁN, I. (2003). "Corrientes migratorias extranjeras con destino a Málaga en el siglo XVII: análisis de la incidencia francesa". En M. B. Villar García y P. Pezzi Cristóbal (dirs.). *Los extranjeros en la España moderna: actas del I Coloquio Internacional, celebrado en Málaga del 28 al 30 de noviembre de 2002. Vol. 1* (pp. 583-596). Málaga: Ministerio de Ciencia y Tecnología. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=830762>.

- RODRÍGUEZ DE MONTALVO, G (2003). *Sergas de Esplandián*. Edición, introducción y notas de Carlos Sainz de la Maza. Madrid: Castalia.
- RODRÍGUEZ DE LA FLOR, F. (2005). *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid: Marcial Pons Historia.
- RODRÍGUEZ MOLINA (2008). La confesión auricular. Origen y desarrollo histórico. *Gazeta de Antropología*, 24 (1), 1-20. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10481/7067>.
- RODRÍGUEZ SAN PEDRO BEZARES, L. E (2015). "Teresa de Jesús, Gracián y los "jesuitas descalzos" En *Teresa de Jesús: V centenario de su nacimiento historia, literatura y pensamiento* (pp. 93-101). Salamanca: Diputación de Salamanca.
- RODRÍGUEZ TITOS, J. (1998). "Sor María de la Cruz". En *Mujeres de Granada* (p. 37). Granada: Diputación de Granada.
- ROMERA CASTILLO, J. (1981). "La literatura, signo autobiográfico. El escritor, signo referencial de su escritura". En *La literatura como signo* (pp. 13-56). Madrid: Playor.
- ROS GARCÍA, S. (2001). "Introducción". En Teresa de Jesús. *Libro de la vida* (pp. XV-L). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- _____ (2015). "Santa Teresa de Jesús. Mística y mistagogía". *Nova et vetera: temas de vida cristiana*, 39 (80), 155-168.
- ROS, C. (2008). *María de San José. La hija predilecta de Teresa de Jesús*. Madrid: Cultivalibros.
- _____ (2015). *Teresa de Jesús. Vida, mensaje y actualidad de la Santa de Ávila*. Madrid: San Pablo.
- ROSSI, R. (1984). *Teresa de Ávila: Biografía de una escritora*. Traducción del texto por Marieta Gargatagli. Barcelona: Icaria.
- ROULLET, A. (2015). *Corps et pénitence: les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- ROYANNAIS, P. (2015). "Leer a Teresa de Jesús con Michel de Certeau". *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales* (17), 147-161.
- RUBIAL GARCÍA, A. (2006). *Profetisas y solitarios. Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

- RUIZ, M. J. (2004). "Estrategias de la oralidad en la autobiografía del Siglo de Oro. La Vida de Alonso de Contreras.". En C. V. Heinen, S. Grunwald, C. Hammerschmidt, G.Nilsson (coords.). *Pasajes = Passages = Passagen: homenaje a Christian Wentzlaff-Eggebert*. Sevilla: Universidad-Cádiz: Universidad-Colonia: Universidad.
- RUIZ (2015). "Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia". *Burgense: Collectanea Scientifica*, 56 (1), 65-87.
- RUIZ GALLARDO, M. (2006). *El pósito agrícola de Puerto Real durante los reinados de Carlos IV y Fernando VII. 1788-1833*. Cádiz: Universidad.
- RUIZ PÉREZ, P. (1990). "Santa Teresa de Jesús. Pragmática y poética". *La espiritualidad española del siglo XVI. Aspectos literarios y lingüísticos*. Salamanca: Universidad.
- SABINO DE JESÚS (1949): *Santa Teresa de Ávila a través de la crítica literaria*. Bilbao: Artes Gráficas Grijelmo.
- SÁEZ MARTÍNEZ, B. (2015) (coord.). *Santa Teresa de Ávila en Brasil*. Brasilia: Consejería de Educación y Consejería Cultural de la Embajada de España en Brasil - Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Subdirección General de Documentación y Publicaciones. Disponible en <http://www.mecd.gob.es/brasil/dms/consejerias-exteriores/brasil/2015/publicaciones/santa-teresa.pdf>.
- SAGGI, L (1982). *Santos del carmelo. Biografías de diversos diccionarios*. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- SÁINZ RODRÍGUEZ, P. (1927). *Introducción a la historia de la literatura mística en España*. Madrid: Voluntad.
- _____ (1980). *Antología de la literatura espiritual española. Tomo I : Edad Media*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad pontifica de Salamanca.
- _____ (1984). *Antología de la literatura espiritual española. Tomo III: Siglo XVI (Volumen II)*. Madrid: Fundación Universitaria Española, Universidad pontifica de Salamanca.
- SÁNCHEZ GARCÍA, E. (2007). *Imprenta y cultura en la Nápoles virreinal: los signos de la presencia española*. Firenze: Alinea Editrice.

SÁNCHEZ-BLANCO, F. (1986). "El marco institucional del discurso sobre sí mismo: autobiografías del renacimiento". En *Schwerpunkt Siglo de Oro, Akten des Deutschen Hispanistentages, Wolfenbüttel, 28.2.-1.3.1985* (pp. 129-147) . Hamburg: Buske.

SÁNCHEZ DÍAZ, M. M (1993). "Las recreaciones en el Carmelo: Ana de San Bartolomé (Análisis de una "Conferencia Espiritual)". En Manuel García Martín (coord.). *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro. Vol. 2* (pp. 931-940). Salamanca: Universidad de Salamanca.

SÁNCHEZ DUEÑAS, B. (2008), *De imágenes e imaginarios: la percepción femenina en el Siglo de Oro*. Málaga: Universidad de Málaga.

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, M. L. (2015). "Algunos apuntes sobre enfermedades y remedios de Teresa de Jesús". *Cuadernos de historia moderna* (0, Anejo XIV), 235-258. En <https://www.ucm.es/data/cont/docs/995-2016-03-24-Leticia%20S%C3%A1nchez%20Hern%C3%A1ndez.pdf>

SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, J. A. Y BERGA CELMA, C (2015). "Teresa de Jesús, maestra de la oración. Las Edades del Hombre, 2015". *Revista Atticus* (30), 149-172. Disponible en https://dialnet.unirioja.es/servlet/ejemplar?codigo=404060&info=open_link_ejemplar.

SÁNCHEZ MOGUEL, A. (1915). *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús: Juicio comparativo de sus escritos con los de San Juan de la Cruz y otros clásicos de su época*. Madrid: Imprenta Clásica Española.

SÁNCHEZ MONGE, M. (2015). *Es tiempo de caminar. Santa Teresa de Jesús, maestra de la experiencia de Dios*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

SÁNCHEZ ORTEGA, M. H. (1992). *La mujer y la sexualidad en el antiguo régimen: la perspectiva inquisitorial*. Madrid: Akal.

SÁNCHEZ ROBAYNA, A. (2000). "La epístola moral en el Siglo de Oro". En M. B. López Bueno (dir.), *La epístola* (pp. 129-149). Sevilla: Universidad.

SÁNCHEZ RODRÍGUEZ, M. J. (2006). *La educación de la mujer española en los textos legislativos*. Granada: Diputación.

SÁNCHEZ TAPIA, M. (2015). "Santa Teresa de Jesús, una semblanza espiritual". *Cuadernos de pensamiento* (28), 9-46.

SANCHO FERMÍN, F. J. (2015). "Mística de la caridad en santa Teresa de Jesús. La señal de identidad de la mística cristiana". *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad* (155), 27-44.

SANMARTÍN BASTIDA, R. (2012). *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.

SANTULLANO, L. (1990). "Estudio preliminar". En Teresa de Jesús. *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

SANZ DE MIGUEL, E. (2015). "Contradicciones y "resiliencia". La actitud correcta para entrar en la vida mística según santa Teresa de Jesús". *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 123 (3), 683-699.

SCHWARTZ, L. (1996). "Siglos de Oro: cánones, repertorios, catálogos de autores". *Ínsula* (600), 9-12.

SCHLAU, S. (1993). "María de San José (María de Salazar) (1548-1603)". En Linda Gould Levine, Ellen Engelson Marson y Gloria Feiman Waldman (Eds.). *Spanish women writers. A Bio-Bibliographical Source Book* (pp. 279-285). Westport, CT/Londres: Greenwood Press.

SELLÉS JUAN, F. (2015). "El talante humano-espiritual de Teresa de Jesús". *Seminarios: Sobre los ministerios de la Iglesia*, 61 (214), 11-22.

SENA MEDINA, G. (2016). "Santa Teresa de Jesús en el reino de Jaén". En A. L. Galiano Pérez. *XLI Congreso de la Real Asociación Española de Cronistas Oficiales: Jaén, 2, 3 y 4 octubre 2015* (pp. 881-894). Jaén: Diputación Provincial de Jaén.

SEÑABRE, R. (1983). "Sobre el género literario del *Libro de la Vida*". En T. Egido, V. García de la Concha y O. González. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 de Octubre, 1982* (Vol II., pp. 765-776). Salamanca: Universidad.

SENRA VALERA, A. (1983). "La enfermedad de Santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural". En T. Egido, V. García de la Concha y O. González. *Actas del Congreso Internacional Teresiano, 4-7 de Octubre, 1982. Vol II.*, (pp. 1047-1056). Salamanca: Universidad.

SERÉS, G. (2003). *La literatura espiritual en los siglos de Oro*. Madrid: Ediciones del Laberinto.

SERÍS, H. (1956). "Nueva genealogía de Santa Teresa (Artículo-reseña)". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 10 (3/4), 365-384.

SERRANO Y SANZ, M. (1903). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al año 1833. Dos tomos (Tomo I)*. Madrid: Rivadeneyra.

_____ (1905). *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al año 1833. Tomo II*. Madrid: Rivadeneyra.

SIGÜENZA MARTÍN, R. (2015). "Escultura en cera, el barroco y Santa Teresa de Jesús". En Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coords.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco* (pp. 695-710). San Lorenzo del Escorial, Madrid: R.C.U. Escorial-M^a Cristina, Servicio de Publicaciones Ediciones Escorialenses. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5179630.pdf>.

SILVIA DE LA MISERICORDIA DE DIOS (2015). "Beatriz de Nazareth y Santa Teresa de Jesús. Siete modos de amor y Castillo interior: confluencias". *Cistercium: Revista cisterciense* (264), 141-198.

SILVERIO DE SANTA TERESA (1915). "Preliminares". En *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo I. Libro de la vida*. (pp. XI-CXXX) .Burgos: Monte Carmelo.

SILVERIO DE SANTA TERESA (1934). "Introducción". En *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús. Tomo I* (pp. VII-XXVIII). Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1935-1951a). *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América. Tomo VI (1569-1614)*. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1935-1951b). *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América. Tomo VIII (1600-1618)*. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1935-1951c). *Historia del Carmen Descalzo. Tomo IX (1619-1650)*. Burgos: Monte Carmelo.

SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA (1979). En María de San José (Salazar). *Escritos espirituales* (pp. 7-39). Edición y notas de Simeón de la Sagrada Familia. Roma: Postulación general de la OCD.

SIMÓN DÍAZ, J. (1984). *Bibliografía de la literatura hispánica. XIV*. Madrid: CSIC.

SORIA SORIA, A. (2012). *El Jardín Teresiano Novohispano: Las Moradas de Santa Teresa de Jesús. Una interpretación espacial y arquitectónica de siete conventos del Carmelo Descalzo en México, siglos XVII-XVIII*. México: Minos Tercer Milenio.

SPANG, K. (1993). *Géneros literarios*. Madrid: Síntesis.

SUANCES MARCOS, M. (1996). "Fuentes y contexto histórico del misticismo español del Siglo de Oro". *Endoxa: Series filosóficas* (6), 263-280. Disponible en: http://e-spacio.uned.es/fez/eserv.php?pid=bibliuned:Endoxa-1996EC94399B-D273-891B-E0B5-60D8C564CE43&dsID=fuentes_contexto.pdf.

TAGORE, R. (2003). "Reminiscencias". *Obras selectas. IV* (pp. 1491-1651). Barcelona: Edicomunicación.

TAMAYO, J. J. (dir.) (2005). *Nuevo diccionario de Teología*. Madrid: Trotta.

TELL, M. B. Y LOMBANA, R. (2016). "El "ser" de la persona entre Kafka y Teresa de Jesús. Algunos alcances literario-antropológicos". En En P. Uribe Ulloa. *Santa Teresa de Ávila: quinientos años. Estudios disciplinarios* (pp. 199-224). Concepción, Chile: Editorial Universidad Católica de la Santísima Concepción.

TERESA DE JESÚS (1861). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Fundadora de la orden de nuestra señora del Carmen. Tomo 1*. Barcelona: Pablo Riera.

_____ (1915). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo II. Relaciones espirituales*. Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1915-1924). *Obras*. Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1916a). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo III. Camino de perfección*. Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1916b). *Obras. Tomo 1. Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, escrita por ella misma*. Prólogo del Excmo. Sr. Marqués de San Juan de Piedras Albas. Madrid: Apostolado de la Prensa.

_____ (1917). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo IV. Moradas. Conceptos. Exclamaciones*. Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1919). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo VI. Constituciones. Modos de Visitar los Conventos. Avisos. Desafío espiritual. Vejamen. Pensamientos. Poesías.* Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1923). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo VIII. Epistolario II.* Editadas y anotadas por Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1951). *Obras completas.* Nueva revisión del texto original con notas críticas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1952). *Escritos de Santa Teresa (Biblioteca de Autores Españoles).* Edición de Vicente de la Fuente. Volúmenes 53 y 55. Madrid: Atlas.

_____ (1960). *Su vida.* 5ª edición. Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (1961). *Vida.* San Salvador: Ministerio de Educación, Departamento Editorial.

_____ (1967). *Obras completas de Santa Teresa de Jesús.* Texto depurado críticamente por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (1977). *Obras completas.* Edición de Fray Tomás de la Cruz. Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1981). *Libro de la vida, para lectura y reflexión en grupo.* Burgos: Monte Carmelo.

_____ (1982a). *Libro de las Fundaciones.* Introducción, edición y notas de Víctor García de la Concha. Madrid: Espasa-Calpe.

_____ (1982b). *Libro de la vida.* Estudio preliminar, edición y notas de Guido Mancini. Madrid: Taurus.

_____ (1984). *Obras completas.* Madrid: Espiritualidad.

_____ (1986). *Libro de la vida.* Edición, introducción y notas de Otger Steggink. Madrid: Castalia.

_____ (1990). *Obras completas.* Estudio preliminar y notas explicativas por Luis Santullano. Madrid: Aguilar.

_____ (1997). *Obras completas.* A cargo de Maximiliano Herráiz. Salamanca: Ediciones Sígueme.

_____ (2001). *Libro de la vida*. Edición, introducción y notas de Salvador Ros García. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

_____ (2004). *Obras selectas. El libro de la vida, Las moradas del castillo interior*. Edimat libros, Madrid.

_____ (2006). *Libro de la vida*. Decimocuarta edición. Madrid: Cátedra.

_____ (2008). *Escritos esenciales*. Edición de Alfonso Ruiz. Santander: Sal Terrae.

_____ (2014). *Libro de la Vida*. Madrid: Real Academia Española.

TIERNO GALVÁN, E. (2006). "Inteligencia dialéctica y estructura social". En A. Rallo Gruss y R. Malpartida Tirado (coords.). *Estudios sobre el diálogo renacentista español. Antología de la crítica* (pp. 37-72). Málaga: Universidad de Málaga.

TIETZ, M. (2011). "El nacimiento del "autor" moderno y la conflictividad cultural del Siglo de Oro: cultura teológico-clerical versus cultura literario-artística laica" (pp. 439-459). M. Trambaioli y M. Tietz (eds.), G. Arnscheidt (col.). *El autor en el Siglo de Oro. Su estatus intelectual y social*. Vigo: Academia del Hispanismo.

THOUS TUSET (2015). "El guión de vida de Santa Teresa de Jesús". *Revista de análisis transaccional y psicología humanista* (73), 152-167.

TORQUEMADA, A. DE. (1982). *Jardín de flores curiosas*. Madrid: Castalia.

TORRES, C. (1995). *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Universidad.

TRAMBAIOLI, M. (2011). "El estatus intelectual y social de la escritora laica en el Siglo de Oro". En M. Tietz y M. Trambaioli (eds.), y G. Arnscheidt (col.). *El autor en el Siglo de Oro. Su estatus intelectual y social. Actas* (pp. 461-481). Vigo: Academia del Hispanismo.

TRUEBLOOD, A. S (1992). "'La Dorotea" y la "Elegia di Madonna Fiammetta"'. En A. Vilanova (coord.), *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona 21-26 de agosto de 1989, Vol. 2* (págs. 1139-1146). Barcelona: PPU.

TRUEMAN-DICKEN, E. W. (1981), *La mística carmelitana. La doctrina de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz*. Barcelona: Herder.

VALLES CALATRAVA, J. R. (dir.) (2002). *Diccionario de teoría de la narrativa*. Granada: Alhulia.

- VAN DEN BORN, H. (1975). *Diccionario de la Biblia*. Edición castellana de Serafín de Ausejo. Sexta edición. Barcelona: Herder, 1975.
- VARAS GARCÍA, J. C (2015). “La santa madre Teresa de Jesús lee en los Cantares”. *Tabor: Revista de Vida Consagrada* (25-26), 43-62.
- _____ (2016). “Entre Juan de Ávila y Teresa de Jesús: Apuntes filológicos sobre su correspondencia”. *Philobiblión: Revista de literaturas hispánicas* (4), 23-46.
- VARO ZAFRA, J. (2006). “Llama de amor viva: tradición y alegoría”. *Salina: revista de lletres* (20), 91-98.
- _____ (2007a). *Alegoría y metafísica*. Granada: Universidad.
- _____ (2007b). “La lira 12 del Cántico Espiritual B: una aproximación desde la metaforología”. *Analecta malacitana: Revista de la Sección de Filología de la Facultad de Filosofía y Letras*, 30 (2), 555-563.
- _____ (2013). “Historia conceptual y estudios literarios”. *Castilla. Estudios de Literatura* (4), 204-228. Disponible en <http://www5.uva.es/castilla/index.php/castilla/article/view/202>.
- VELASCO, E. (2002). “La máquina del canon”. *República de las Letras: revista literaria de la Asociación Colegial de Escritores* (78), 53-68.
- VELASCO KINDALÁN, M. (1986). *Claves de lectura del Libro de la Vida. Santa Teresa de Jesús*. Madrid-Barcelona-México: Daimon.
- VERDOY, A. (dir.) (1994). *Síntesis de Historia de la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Viaje de Turquía (La odisea de Pedro de Urdemalas)* (1980). Madrid: Cátedra.
- VIGIL, M. (1986). *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Siglo XXI.
- VILLANUEVA, D. (1991). “Para una pragmática de la autobiografía”. *El polen de ideas* (pp. 95-114). Barcelona: PPU.
- _____ (1993). “Realidad y ficción: la paradoja de la autobiografía”. *Escritura Autobiográfica. Actas del II seminario internacional de Semiótica Literaria y Teatral*. Madrid, UNED, 1-3 de Julio, 1992 (pp. 15-32). Madrid: Visor.

VINATEA RECOBA, M. (2016). "Reliquias de Santa Teresa: la carta conservada en el convento de las Carmelitas descalzas de Lima". *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4 (2), 89-100.

VIÑAS ROMÁN, T (2015). "Lo agustiniano en Santa Teresa de Jesús. San Agustín, las agustinas, los agustinos y Santa Teresa". *Ciudad de Dios: Revista agustiniana*, 228 (3), 643-674.

VIOLLET, C. (2005). "«Pequeña cosmogonía de escritos autobiográficos» (Génesis y escritura de sí mismo)". *Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura* (69), 23-29.

WADE LABARGE, M. (1989). *La mujer en la Edad Media*. Traducción de Nazaret de Terán. Segunda edición. Madrid: Nerea.

WALSH, W. T. (1968). Santa Teresa de Ávila. Traducción del inglés por Mariano de Alarcón Madrid: Espasa Calpe.

WOBESER, G. VON (2016). "Santa Teresa de Jesús como modelo de vida para las místicas novohispanas. La obra de Alonso Ramos sobre Catarina de San Juan". *Hipogrifo: Revista de Literatura y Cultura del Siglo de Oro*, 4 (2), 101-112. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5763971.pdf>.

WEBER, A. (1990): *Teresa of Avila and the rhetoric of femininity*. Princeton: Princeton University Press.

_____ (1996). "On the Margins of Ecstasy: María de San José as (Auto)biographer." *Journal of the Institute of Romances Studies* 4, 251-268.

_____ (2002). Introducción y notas. En María de San José Salazar, *Book of the Hour of Recreation*. Traducción al inglés de Amanda Powell. Chicago: University.

_____ (2005). "El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé" Traducido por Asunción Gómez. En Lisa Vollendorf (2005) *Literatura y feminismo en España* (s. XV-XXI) (pp. 77-93). Barcelona: Icaria.

YNDURÁIN, D. (2006). *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*, Madrid, Cátedra.

ZABALLA BEASCOECHEA, A. DE (1992). "Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)". *Anuario de Historia de la Iglesia* (1), 287-304. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/1209293.pdf>.

ZAMBRANO, M. (2004). *La confesión: género literario*. 3ª edición. Madrid: Siruela.

ZUAZÚA, D. (2016). “El universo misional de Sta. Teresa de Jesús”. *Monte Carmelo: Revista de Estudios Carmelitanos*, 124 (1), 111-132.

ZAYAS Y SOTOMAYOR, M. DE (1950). *Desengaños amorosos. Parte segunda del Sarao y Entretenimiento honesto*. Madrid: Real Academia Española (Madrid).

APÉNDICE

Selección de poemas de María de San José

Antología⁸⁷⁷

1ª serie. Poesías para las fiestas de la beatificación de nuestra santa Madre Teresa Teresa de Jesús.

I

Ávila ilustre, en todo señalada
y mucho, con aquel tan señalado
varón cocido en letras, y y aun tostado
al fuego y luz de la lección sagrada.
Otra abulense tienes abrazada
sabia, y doctora en tan supremo grado
que puede haber tus humos levantado
más que el Tostado, la mujer Ahumada.
Valiente mujer con rueca y pluma,
delgado hilaste en tela de sayales
todo acabado, y todo en jerga queda
Que entre jerga y sayal tienes la suma
de perfección en almas celestiales
sabiendo que, a sí mismo, el hombre exceda

II

Si puede predicar el mármol duro
predique este sepulcro y sillería
vuelto de piedra rica, pedrería,
y del golfo mortal puerto seguro.
En dar de leña y en defensa muro
brasas encierra, sin ceniza fría

⁸⁷⁷ Los poemas copiados se han extraído del Ms.2176. Los poemas están copiados dos veces; una primera vez autógrafos (Folios: IIr-IVv, -XVIIr-XVIIv; XXr-XIVv) y otra segunda pasados a limpio (95r-97v; 137v-162r). Hay un salto de numeración entre 139v y 160r que, curiosamente, no supone un corte de sentido. Se toman las mismas normas de modernización, exceptuando si afecta a la rima, modificándose también los títulos de los poemas.

noche con Alba, y con tinieblas día
carne sin corrupción, cual de Ángel puro.
Como en lámpara, muestra aceite tanto
como en tierra, dejada tal cosecha,
como dulce licor en lo insensible,
No hay regla general en cuerpo santo
y está la muerte muda lenguas hecha
en favor de una muerte incorruptible

III

El fuego que consume y que consume
quiso en el mundo, de perfumar su casa
y como él es pastilla, y él es brasa
junto fue su hacedor, y su perfume.
Con humos olorosos se resume
la gloria de su templo, que se abrasa
con humo, y fuego; que, aunque al cielo pasa
también para mi bien se humilla y sume.
Gloria en humo y en niebla no dio entrada
antiguamente a sumos sacerdotes
que tuvo el humo sus debidos humos.
Mas ya la gran Teresa queda Ahumada
con gracia, gloria, perfección, y dotes
en luz, en enseñar en todos, humos.

IV

Unos hijos de Dios muy mal casados
hijos gigantes por su mal tuvieron
que también en el mal gigantes fueron
crecidos mucho, pero mal criados.
Cristo y Teresa, puros desposados
casta y divinamente se quisieron,
y divinos gigantes produjeron

si dioses no, varones endiosados.
Prodigio el Padre, madre monstruosa,
doctora de doctores, muerta y viva
que vida el óleo del sepulcro vale
Tengan también familia prodigiosa
para empresas del cielo gente altiva
que al padre toda, y a la madre sale.

V

Hiere con gusto, serafín gallardo
que el blando corazón a donde apuntas
gozoso, espera vida y muerte juntas
que, matando, da vida a questo dardo.
Por mal que vuelas, me pareces tardo
que en punto estoy, que tus agudas puntas
cuanto más vivas para hacer difuntas
más alentadamente las aguardo.
Si un serafín sin fin es mi querido
y madre soy de humanos serafines
golpe de serafín me hiera y sane
Para que deste corazón herido
fuente de Amor en levantados fines
hasta los fines de la tierra mane.

VI

Hiere, que pide heridas una herida,
mata, que pide muerte una muerte,
haz suerte serafín, que es buena suerte,
hallar ganancias con que dar perdida.
Quita la vida, que me das la vida
en rigor tu dulzura, amor convierte
mata lo flaco, vivirá lo fuerte
quedaré consumada y consumida.
Son, serafín, preciosos tus aceros

tu herir de gracia, tu matar de oro
tu empresa, libertar al alma presa,
Su punta, hacerla en bienes verdaderos
tu enterrar, descubrir un gran tesoro
y todo lo ejecutas en Teresa

VII

Llevan cinco Doncellas inocentes
lámparas de cristal bien encendidas
y por ser, en dar óleo, detenidas
las canoniza el cielo por prudentes.
Pero si en ti, Teresa, manan fuentes
deste Licor, por venas escondidas;
no es tu prudencia de las escogidas
pues van en ti, por madre, sus corrientes.
Otras tienen prudencia, pero en gotas
en ti, por tu caudal, es caudalosa
y aún diluvio que habita en tus moradas.
Nadie te agota, a todos los agotas
y es tu doctrina tan profunda cosa
que en tu mismo saber, tú misma nada

VIII

Dar a la espada en cera blanda, un — filo
ser sol que tiene su poniente en —Alba,
rosa en amor, y en aspereza —malva
humilde fuente y caudaloso — Nilo.
Sobre el común estilo, en nuevo — estilo
en esta gran mujer todo se — salva
sin un pelo de mundo hermosa y — calva
y en doctrina y saber, otro — Cirilo.
Dé fuego y luz a sus esferas, — armen
Martes valientes, y Mercurios — sabios
y aun todas las supremas —jerarquías

Que, para competir, abraza el — Carmen
fuego de voluntad y luz de —labios
Teresa de Jesús, y Dios de— Elías

2ª serie

I.

Tomemos el consejo de los viejos,
que el que bien se halla, no se mude
que saludables son estos consejos,
y cada cual zagala, a esto ayude.

No tema padecer cualquier tormento,
que pena ha de cortar, ninguna dude;
el hacer, el deber, es el contento.

Que, adivinado, estaba lo que ha sido,
pues todo buen tempero es un momento
cual gente, o cual estado libre ha sido
dé vueltas, y contraste de fortuna;
y a quien permanecer se ha concedido
que no fuese mudado, cual la luna,
que todo lo trastoca, y lo trastorna
sin dejar en su puesto cosa alguna.

Lo malo, favorece, encumbra, abona;
lo bueno es perseguido, y tiene en poco
y vueltas siempre da como atahona.

Mas pues todo se muda, esperemos,
aquel que va perdiendo la esperanza
que el tiempo se varía como loco.

Mas hay quien se consuela con mudanza
que no la espero en bien, pues no la tiene
aquel que, de fortuna, mano lanza.

Pues todo vanidad, en sí contiene
en mi Virgen, espero firmemente
de cuya mano, el bien siempre nos viene,

que pasará de presto este accidente,
y volverá a mirar a su manada,
pues de su solo amparo está pendiente,
y no la dejará desamparada.

II.

Ay, Ay Carmelo dichoso
cuanto, que anida la raposa
solicita, y cuidadosa
por quitarte tu reposo.
Cría con el ojo atento
puesto siempre en centinela
y llama para esta vela
a tu Teresa, y Alberto;
No fíes en esperanzas
ni promesas aparentes
nota bien inconvenientes
y previene las mudanzas.
No te engañen con decir
de otras nuevas perfecciones
huye de las invenciones,
que te quieren destruir.
Bien vas, bien vas, no te mudes
pues tienes larga experiencia
no irte con vehemencia
de los demás, no te cures.
Ay, ay otra vez te digo
y mil decirlo querría,
y aun de grado moriría
y, desde luego, me obligo
A trueque de te servir
dulce monte, y Patria buena
venga sobre mí la pena,
que no quiero más vivir

Por no ver el torbellino,
y tempestad que diviso;
no digas que no te aviso
con tiempo lo que adivino.
Ay, que a todos descuidados
nos hallará sin pensar
que nos podrá derribar;
no es bien ser tan confiados
Ni fiar de nuestro reto
y nuestra traza, y prudencia;
mira, que tiene experiencia
abre los ojos, Carmelo.
No fies de tan alta cumbre,
ni vivas tan descuidado
mira, que nunca ha mudado
el enemigo costumbre
De acometer lo mas alto,
y cuanto más, más codicia.
armarre de su malicia.
para dar mayor asalto.
Ved que comienza a bramar
el lobo infernal que espanta,
y una borrasca levanta
por la parte Aquilonal.
Y por la de mediodía
debajo de santo celo
iría poniendo tal velo
que nos perturbó la guerra.
Soplará donde el sol nace,
con promesas de bonanza,
con que sabe se abalanza,
cada uno, a lo que hace.
Al poniente asomará
una nube muy espesa

porque todos se den priesa
contra el mal, que fingirá.
Con esto los más celosos
del bien común, engañados
apartarán de los prados
sus corderos recelosos.
Dejarán el pasto llano
por inútil, y dañoso
seguirán el monstruoso,
teniéndole por más sano.
Por las matas intrincadas
veréis saltar cada uno,
como ganado cabruno,
se tratarán las majadas.
Volverse han los cachorrillos
contra los fuertes mastines.
levantarse han de malsines
aquí, y allí mil corrillos.
A los más sabios zagales
y zagalas más prudentes
tendrán por impertinentes,
y dignos de grandes males.
¡Ay, del corral de ternera
si no es presto socorrido!
Del gran Pastor del ejido
como ha de hacer en él presa.
No sin causa voceaba
tantos años ha, Benito
aquel incógnito grito
que, con un ay, se acababa.
Que remedio buscaremos
que prevenga este rigor,
pues tenemos buen Pastor
celoso, porque tememos

Si lo es sin duda alguna,
y amigo de perfección,
y es sola su pretensión
colocarnos en la luna.
Mas ay, que cuanto más buena
es la intención y celosa,
es más difícil la cosa
que no hay agotar la vena.
Del que camina pensando
que hace a Dios algún servicio
y no hay alegarle vicio
en lo que va fabricando,
Es embozo acostumbrado
de aquel dragón infernal,
da el tósigo mortal,
metido en vaso dorado.
Y así, viviendo de celo,
cuantas máquinas ha hecho,
las ha asentado en el pecho
como una cosa del cielo.
Pues, ¿qué remedio ha de haber,
carilla, para tal furia?
Irnos a la sacra Curia
que nos podrá socorrer.
Somos mujeres, pregunto.
¿Cómo seremos oídas?
Menos nos oirán caídas
en los males que barrunto.
Pues cuando es tiempo, que vamos
luego, no haya dilación
que se pasa la ocasión,
y no es bien que la perdamos.
Salid hermanas, no temáis
que, en tal caso, de ir ufana

cada cual, de buena gana,
pues que trabajos buscáis.
Pues, ¿qué mejor coyuntura
queréis, que en tal ocasión,
mostrar pecho, y corazón?
Que, lo demás, es locura
Arrinconaros sin tiento,
cuando es razón nos pongamos
con ánimo, y resistamos.
¿Os espantáis ya del viento?
De los gritos, y amenazas
no hagáis caudal, pues sabéis,
que ayuda cierta tenéis
contra las malignas trazas.
Con el año de ochenta y seis
como sabéis esto digo,
alguna será testigo
que probará la tormenta.

