Esther Borrego, Javier San José,
Rocío Alonso y Javier Burguillo (eds.)

Espíritu y letra de Teresa de Jesús: herencias del Carmelo

Ediciones Universidad
Salamanca

Vítor de santa Teresa de Jesús en las Escuelas Mayores de la Universidad de Salamanca. Inaugurado el 23 de marzo de 2023.

ESPÍRITU Y LETRA DE TERESA DE JESÚS: HERENCIAS DEL CARMELO

Esther Borrego, Javier San José,
Rocío Alonso y Javier Burguillo (eds.)

ESPÍRITU Y LETRA DE TERESA DE JESÚS: HERENCIAS DEL CARMELO

Ediciones Universidad
Salamanca

Acta Humanitatis
11

© Ediciones Universidad de Salamanca
y los autores

1ª edición: 2024

ISBN: 978-84-1091-055-3 (impreso)
ISBN: 978-84-1091-083-6 (pdf)
Depósito legal: DL S 444-2024

Ediciones Universidad de Salamanca
http://www.eusal.es
eusal@usal.es

Impreso en España-Printed in Spain

Maquetación:
Intergraf

Impresión y encuadernación:
Nueva Graficesa

Todos los derechos reservados.
Ni la totalidad ni parte de este libro
puede reproducirse ni transmitirse sin permiso escrito de
Ediciones Universidad de Salamanca

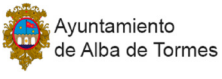
Los derechos de uso de las imágenes que aparecen en el volumen
son responsabilidad única de los autores del capítulo en que figuran

Ediciones Universidad de Salamanca es miembro de la UNE
Unión de Editoriales Universitarias Españolas
www.une.es

♣

Esta publicación forma parte del proyecto de I+D+i PID2020-114810GB-I00 («*Mulier fortis, mulier docta*. Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas, siglos XVI y XVII»), financiado por MCIN/ AEI/10.13039/501100011033.

Departamento de Literaturas
Hispánicas y Bibliografía - UCM



Índice

Zaguán

El legado de Teresa de Jesús
David Mingo Pérez 13

Desde Alba de Tormes, el lugar del descanso de Teresa de Jesús
Concepción Miguélez Simón 15

Teresa en la Casa de Alba
Carlos Fitz-James Stuart y Martínez de Irujo 19

Riqueza y actualidad de la vida interior de Santa Teresa
P. Miguel Ángel González 21

Umbral

A modo de introito. Un volumen de estudios teresianos salmantino-complutense
Esther Borrego, Javier San José, Rocío Alonso, Javier Burguillo 29

Pórtico

Teresa de Jesús: El legado de una escritora «sin letras»
M.ª Jesús Mancho Duque 43

Estancias

El palacio ducal de Alba de Tormes: mecenazgo y literatura entre la Edad Media y el Siglo de Oro
Álvaro Bustos Táuler 69

Pasado, presente y futuro en la familia de Teresa de Jesús
Rosa María Alabrús Iglesias / Ricardo García Cárcel 87

El retrato de las fiestas por la beatificación de Teresa de Jesús en Zaragoza (1614)
María Moya García 101

«*Ab omni saeculo memoranda canonizatio*». Relatos escritos y visuales de la gran canonización de 1622
Fermín Labarga García 115

Laurea poética: versos neolatinos y castellanos de Gabriel de Corral en honor a santa Teresa
Jesús Ponce Cárdenas 141

Autoridad, amor y obediencia. El gobierno de los carmelos descalzos en María de San José y Ana de San Bartolomé a través de sus obras pedagógicas
María Mercedes Jáuregui Cruz 165

Viajes y traslaciones de monjas y beatas: de Santa Teresa, fémina andariega, a la china poblana
Ignacio Arellano 183

«Aquella niebla oscura» (Poesía y mística en Cecilia del Nacimiento)
Juan Antonio Marcos Rodríguez 205

El legado de Teresa en Italia: Primeras fundaciones y textos
Elisabetta Marchetti 227

De escritura conventual y «santas vivas» en un contemporáneo *palomarcico* de Santa teresa: sor María Cristina de los Reyes Olivera (1890-1980) y sor Ángeles Cabrera Carrasco (1895-1980), carmelitas descalzas en Ogíjares (Granada)
Amelina Correa Ramón 241

Hispanografía del Carmelo Descalzo: georreferencia de personajes y hechos
Jaime Olmedo Ramos 257

Clausura

El éxito y la difusión primera de la santidad teresiana en Alba de Tormes (Salamanca)
Manuel Diego Sánchez 275

Índices

Índice de figuras 319

Índice onomástico 323

Índice de obras 337

Índice topónimos 343

Zaguán

El legado de Teresa de Jesús

Es un honor para mí presentar este libro, *Espíritu y letra de Teresa de Jesús: Herencias del Carmelo*, que surge como resultado del Congreso celebrado en Salamanca y Alba de Tormes del 23 al 25 de marzo de 2023, en el marco del año jubilar teresiano. Este evento no solo conmemoró la figura de santa Teresa, sino que también nos brindó la oportunidad de reflexionar sobre su legado espiritual y su impacto en la historia de nuestra cultura y sociedad. La presencia de académicos de todo el mundo, convocados por las Universidades de Salamanca y Complutense de Madrid, en colaboración fructífera, ha enriquecido este encuentro, convirtiéndolo en un espacio de diálogo y aprendizaje.

El 23 de marzo, en un acto cargado de simbolismo, se inauguró el vítor dedicado a santa Teresa en la entrada de la Capilla Universitaria, conmemorando los 100 años de su nombramiento como doctora *honoris causa* por la Universidad de Salamanca, en 1922. La frase «La paciencia todo lo alcanza», extraído de su poema *Nada te turbe*, nos recuerda la esencia de su enseñanza y su vida, un testimonio de la perseverancia imprescindible en cualquier empresa vital y espiritual.

La inspiración individual y colectiva de Teresa de Jesús, a través de los herederos de su legado carmelitano, constituye un faro intergeneracional, lleno de matices, rico de enseñanzas de las que este libro quiere dejar testimonio duradero. En ese recorrido, Salamanca y su provincia han jugado un papel trascendental. La fundación de la primera casa del Carmelo femenino en 1570 y las sucesivas en la ciudad y la de Alba de Tormes, al año siguiente, en 1571, asentaron las bases para el desarrollo de la orden femenina y masculina en el resto de la provincia. La Diputación de Salamanca no podía permanecer al margen de esta celebración del legado teresiano en este importante libro.

Agradezco a los autores de este volumen, por su dedicación y esfuerzo en preservar y difundir el pensamiento teresiano y como ejemplo de colaboración entre instituciones públicas.

Espero que las páginas que siguen inspiren a los lectores a explorar más a fondo la obra de Teresa de Jesús, y que su espíritu continúe iluminando nuestras reflexiones. Que este libro sea un puente entre el pasado y el presente, y mantenga vivo el legado inmarcesible de la Santa, tan vinculado a las tierras de Salamanca.

David Mingo Pérez
Delegado de Cultura y Relaciones Institucionales
Diputación Provincial de Salamanca

Desde Alba de Tormes, el lugar del descanso de Teresa de Jesús

Permítanme agradecer en nombre del Ayuntamiento de Alba de Tormes, a las instituciones: Universidad de Salamanca, Universidad Complutense de Madrid, Diputación de Salamanca, IEMYRhd, Ministerio de Ciencia e Innovación, Fundación Casa de Alba, Comunidad de Carmelitas Descalzos, y todas las personas colaboradoras, la celebración de este Congreso Internacional Teresa de Jesús.

Quienes asistimos al desarrollo de este congreso internacional teresiano durante los días 23-25 de marzo del 2023, tanto en Salamanca como en Alba de Tormes, pudimos constatar que se trataba de una amplia presentación del legado de esta mujer escritora, con colaboraciones de diversa índole y procedencia, como también de tantos intereses cultivados hasta hoy. Con lo cual quedaba patente que, a la distancia de cuatros siglos de su canonización (1622), esta santa del barroco sigue presente no sólo en la teología y en la mística cristianas, también en el mundo de las letras y de otras ciencias humanas. Teresa de Jesús sigue viva y no ha dejado de caminar entre nosotros desde aquel 4 de octubre 1582 en que murió en la villa ducal de Alba de Tormes, donde se guarda su sepulcro.

Además del acto conmemorativo de la concesión del título de doctora *honoris causa* por la Universidad de Salamanca, ahora hace 100 años (1922), con el sencillo gesto del descubrimiento de un víctor en el claustro del antiguo edificio universitario, me complace recordar las dos jornadas académicas del Congreso, celebradas en Alba de Tormes (viernes por la tarde y sábado por la mañana, 24 y 25 de marzo), que resultó ser un marco ideal para la presentación de algunas intervenciones muy significativas.

Fueron jornadas llenas de actividades y que en cierta manera se nos hicieron cortas para cuanto se logró hacer. La tarde del viernes se abrió

con la visita a la exposición *Artis Momentum*, en el convento de los Carmelitas de Alba, guiada por el P. Miguel Ángel González. Trasladados al Teatro de la Villa, el profesor Javier Burguillo (Universidad de Salamanca) presentó a los poetas M.ª Ángeles Pérez López, Antonio Colinas y Juan Antonio González Iglesias en la mesa *Teresa de Jesús en la poesía contemporánea*. A continuación, el profesor Javier San José Lera (Universidad de Salamanca) dialogó con Germán Vega (Universidad de Valladolid), Antonio Serrano y Manuel Canseco (miembros ambos de la Academia de Artes Escénicas) sobre la figura de Teresa de Jesús en las artes escénicas contemporáneas. Estos dos últimos –como responsables de la dramaturgia y la dirección escénica– llevaron a cabo la representación del espectáculo *El agua sobre cristal*, sobre textos de santa Teresa interpretados por Alejandra Torray, con acompañamiento musical de tiorba en directo.

La jornada del sábado se inició con tres comunicaciones informativas acerca de proyectos culturales y de investigación que están en curso y activos en la actualidad: el proyecto *CARMEL-LIT* sobre escritoras carmelitas, ideado y dirigido por la catedrática Esther Borrego de la Universidad Complutense de Madrid; el trabajo de catalogación de escritoras carmelitas, centrado en el archivo del Carmelo de Valladolid, por la profesora Isabel Díez Ménguez, también de la Universidad Complutense de Madrid; y la presentación del blog teresiano en Internet «De la rueca a la pluma» presentado por la carmelita descalza del monasterio de Puçol (Valencia) María José Pérez. Resultó muy enriquecedor el recibir esta información de primera mano, porque pone de manifiesto el interés suscitado por santa Teresa en tantos campos de la investigación. Seguramente este intercambio de ideas, proyectos y trabajos, a la postre es el fruto más provechoso de estos encuentros de investigadores.

Sin duda, el plato fuerte del día lo constituyó la mesa redonda acerca de «Teresa de Jesús en la novela contemporánea», sobre todo en ese género de novela llamada «histórica» y que suscita tanto interés en nuestro tiempo. Estaban en la mesa del debate tres reconocidos autores en el tema abordado: Juan Manuel de Prada, Jesús Sánchez Adalid, y Espido Freire. Muy interesante el debate entre los tres escritores actuales, su explicación acerca del porqué ellos se acercaron a santa Teresa y sus pretensiones. Pero fue más iluminante todavía el repaso que se hizo por autores y títulos de novelas teresianas en el siglo xx español, trazado por el profesor Carlos Mata (Universidad de Navarra). Jamás se hubiera pensado que santa Teresa estuviera tan presente en este territorio literario de ficción.

La conferencia de clausura de este congreso estuvo a cargo del carmelita albense, Manuel Diego Sánchez, que abordó un tema poco

conocido: «El éxito y la difusión de la santidad teresiana que se construye y difunde desde Alba de Tormes entre los años 1582-1592», es decir, en los diez años trascurridos después de la muerte de santa Teresa. Muy interesante el punto de arranque: cómo (con qué medios y personas) salió de Alba de Tormes la noticia de la muerte de santa Teresa y hasta dónde llegó.

He querido recordar en especial esta jornada albense –sin menoscabo de lo tratado en las jornadas salmantinas anteriores– porque se trató de un ámbito académico de estudio y discusión que sucede pocas veces en este lugar, y que quiere complementar nuestra aportación al teresianismo mundial, además de ese dato irrefutable que vivimos día a día en las calles de la villa, el de ser el epicentro de las peregrinaciones al sepulcro de esta mujer. Por eso, este libro que recoge algunas de las contribuciones de aquel congreso titulado «Teresa de Jesús: espíritu y letra de un legado», no dejan de ser también una contribución de calidad a la ya inabarcable bibliografía teresiana, también a la amplia bibliografía albense.

Un congreso internacional sin un libro que recoja los trabajos presentados es como una obra inacabada, no cumple con su finalidad, porque no queda registrada su contribución, ni es posible el acceso a las conferencias de los ponentes que siempre son elaboraciones originales y de primera mano.

Esperamos que su publicación, gracias al trabajo del personal competente que las ha preparado y coordinado, facilite e impulse el conocimiento de Teresa de Jesús, que desde aquel 1622 invadió como un testigo cualificado la cultura europea y la de otras partes del mundo. Sinceramente, así lo deseo.

Concepción Miguélez Simón
Alcaldesa de Alba de Tormes

Teresa en la Casa de Alba

Es muy emotivo para mí escribir unas palabras sobre santa Teresa de Jesús, pues inmediatamente me viene a la memoria su vinculación a Alba de Tormes, con la que mi familia mantiene una relación afectiva de más de seiscientos años. Al mismo tiempo, resulta conmovedor el cariño que demuestra la villa hacia la Santa, a la que sigue recordando todos los años con motivo de su fallecimiento y en esta ocasión con un espléndido libro de homenaje con un evocador título, *Espíritu y letra de Teresa de Jesús: Herencias del Carmelo*, editado por la Universidad de Salamanca, en el que varios reconocidos especialistas en historia y en literatura escriben sobre distintos aspectos relacionados con la vida y la muerte de santa Teresa, sus fundaciones y sus afanes.

Esta magnífica obra constituye una valiosa aportación sobre la vida de la Santa de Ávila, doctora de la iglesia, santa fundadora y personalidad señera de la mística española.

Carlos Fitz-James Stuart y Martínez de Irujo
XIX Duque de Alba de Tormes

Riqueza y actualidad de la vida interior de Santa Teresa

P. Miguel Ángel González
(Prior OCD de Alba de Tormes y de Salamanca)

Prologar las actas del último congreso internacional teresiano celebrado en Salamanca y en Alba de Tormes en el marco del Año Jubilar Teresiano es una ocasión única para profundizar, una vez más, en la gran figura de la santa fundadora de la reforma del Carmelo Descalzo. El magnífico libro que tienes en tus manos puede considerarse una enciclopedia teresiana por la altura cultural y la profundidad científica de su contenido. Esta cuidada publicación de algunos de los trabajos del congreso sobre santa Teresa de Jesús profundiza en la personalidad más fascinante y mejor estudiada de nuestra historia. Seguro que alguien se pregunta si aún queda algo que no sepamos sobre ella, de qué manera y sobre qué aspectos nos sigue sorprendiendo, y si después de todo cabe la posibilidad de conocerla mejor.

Para conocer de verdad a santa Teresa de Jesús, creo que no hay mejor método que el propuesto y practicado por el maestro salmantino fray Luis de León, que no tuvo la suerte de encontrarse con ella personalmente, pero decía verla «casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son sus hijas y sus libros».

Al mirarla en sus libros descubrió admirado que ella «excedía a muchos ingenios», que «no había en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale», y, sobre todo, que «el Espíritu Santo hablaba en ella en muchos lugares, que así lo manifiesta la luz que pone en las cosas oscuras y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee». En definitiva, que son libros inspirados, semejantes a los de la Biblia.

Al mirarla en sus hijas, el maestro salmantino decía también: «la veo ahora con más evidencia … son retrato vivo de sus escrituras y libros… porque ninguna vez me acuerdo leer en estos libros, que no me parezca oigo hablar a vuestras reverencias; ni al revés, nunca las oí hablar que no se me figurase que leía en la madre».

Ciertamente, no se puede ver, o leer a santa Teresa de Jesús sin tener en cuenta también a los destinatarios inmediatos e ideales de sus

escritos, a quienes le sugerían la materia sobre la que debía escribir, con quienes continuaba por escrito el diálogo familiar y cotidiano, a quienes imaginaba según iba escribiendo, y a quienes en la distancia dirigió la mayor parte de su correspondencia: más de la mitad de las cartas conservadas están dirigidas a sus monjas y frailes, y en proporciones casi idénticas (139 a sus monjas y 132 a sus frailes).

El título con el que se anunció el Congreso Internacional cuyas actas se publican en este volumen –*Teresa de Jesús: espíritu y letra de un legado*– reflejaba muy bien esta doble dimensión de la personalidad teresiana en el tiempo, que como bien dijo Edith Stein «no terminó con su muerte, traspasa las fronteras de su pueblo y del Carmelo, no se queda encerrada en la Iglesia, sino que llega también a los que están fuera».

Cierto es que, por medio de esta publicación, santa Teresa de Jesús llega a todos en las múltiples facetas que sobre ella nos legan los especialistas participantes en ella.

El programa del Congreso Internacional Teresiano plasmado en esta publicación, se desarrolla en esa doble vertiente de los escritos y de la trayectoria espiritual de santa Teresa de Jesús, su espíritu y su letra, las dos manos de su misma obra y los dos ojos para verla perfectamente integrada, como quería Pablo VI cuando, casi cincuenta años después del doctorado salmantino acaecido en 1922, le reconoció oficialmente el doctorado eclesial en 1970: «Lo hemos convalidado ahora, de suerte que, adornada con este título magistral, ella tenga una misión más autorizada que cumplir, en su familia religiosa, en la Iglesia militante y en el mundo».

Consideremos que santa Teresa, «su» vida «interior», su espíritu, la expresa en «sus escritos», en su letra, compendiando así su riqueza y actualidad, realidades tratadas sabiamente en este Congreso Internacional Teresiano recogido en este volumen:

La RIQUEZA de vida interior es inmensa porque es vivida y expuesta con abundancia doctrinal. La «interioridad» la ha unido a su modo de hacer oración. Se trata de la oración «en el interior» de la persona considerando que el alma es un «cielo» donde reside Dios, como hace al comentar la petición del Paternóster: «que estás en el cielo».

La inmersión en lo «interior» de los seres humanos (el alma) nos lleva (como a santa Teresa de Jesús) a considerar la grandeza de la misma.

«No nos imaginemos huecas en lo interior». Sino un «interior» lleno de riqueza. La interiorización nos ayuda al encuentro y aprecio de la misma. La Santa apologiza el interior del ser humano considerando el alma como «un palacio de grandísima riqueza, todo su edificio de oro y piedras preciosas». Como «un espejo claro» en el que se refleja Dios. «Un castillo todo de un diamante o muy claro cristal»; un

«paraíso» en el que se recrea Dios. Esta grandeza del ser humano invita a la interiorización mediante el ejercicio de la oración.

Esta riqueza la hemos podido comprobar en las exposiciones del Congreso Internacional que se recogen en las actas.

La ACTUALIDAD del proceso teresiano de interiorización debe ser considerada con calma en nuestra civilización occidental. Todo nos invita a la dispersión de la mente con la excusa de los quehaceres. Gracias a la tecnología moderna tenemos el mundo en la mano. Es ejemplo santa Teresa de Jesús, que, con tantos quehaceres, siempre encontraba tiempo para fundirse con su Dios en el interior del alma. Que ella sea una maestra y una crítica de nuestro comportamiento.

Digamos algo de los lugares teresianos en los que se ha celebrado este Congreso Internacional, fundamentales en el camino de la santa andariega y estratégicos para comprender el espíritu y la letra de su legado transmitido también en la obra que tienes en tus manos.

Fueron los caminos los que, por vez primera, trajeron a la Santa a la ciudad de Salamanca. Cuentan las crónicas que corría un 31 de octubre de 1570, algo que la misma santa Teresa de Jesús confirma y precisa en sus *Fundaciones*: «Llegamos víspera de Todos los Santos, habiendo andado harto del camino la noche antes con harto frío y dormido en un lugar estando yo bien mala». Aquel lugar era Peñaranda de Bracamonte y, ciertamente, bien mala debía de ir la Madre Teresa cuando, al recordar su entrada en Salamanca, evoca la pesadumbre de tantos otros viajes: «No pongo yo en estas fundaciones los grandes trabajos de los caminos, con fríos, con soles, con nieves… otras perder el camino, otras con hartos males y calenturas… porque me acaecía algunas veces que se trataba de fundación, hallarme con tantos males y dolores, que yo me congojaba mucho…»; si bien, en definitiva, Su Majestad terminaría dando fuerzas para llegar a donde fuese menester, también a la ciudad del Tormes.

Es en esos días que pasa en Salamanca cuando se concreta la fundación de Alba de Tormes, deseo de doña Teresa de Layz, la esposa don Francisco Velázquez, contador mayor de los duques de Alba.

La Anunciación de Nuestra Señora del Carmen, de Alba de Tormes, la casa de los sueños –tal y como nos cuenta santa Teresa de Jesús en el capítulo 20 de las *Fundaciones*–, la del pozo de San Andrés y el prado de flores blancas y verduras, figura de las carmelitas del monasterio de Alba de Tormes, hijas espirituales de la promotora de aquel palomarcico que vendrían a sustituir a los hijos que don Francisco y doña Teresa no podían tener.

Allí precisamente, en su Alba de Tormes y de santa Teresa de Jesús, iniciará la Madre el viaje definitivo. Acabada la trabajosa fundación de

Burgos, «muy vieja y muy cansada», como confiesa en una carta del 4 de junio de 1582, año de su muerte, la Santa emprende su último viaje. De nuevo una marcha trabajosa, como todas las de su vida, porque no eran las cosas como las pensaba aquel nuncio, quizás algo misógino o, al menos, desconfiado de las mujeres: fémina vagamunda, inquieta y andariega, la había llamado a causa de sus continuas salidas de la clausura; pero no, no eran viajes de recreo ni de fiesta los de santa Teresa de Jesús, sino siembra de vida y siembra muy costosa, como hemos escuchado de su boca hace un momento.

Con la muerte de la Santa el 4 de octubre de 1582, en Alba de Tormes «se pondrá el sol» (en expresión feliz de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink), pero, al mismo tiempo, con el florecer del almendro, comienza la eterna primavera que, una y otra vez, regala Teresa de Jesús a la humanidad, ya no como viajera de las tantas veces penosos, a veces también amenos, caminos de Castilla y Andalucía, sino de otros más tortuosos y difíciles pero infinitamente más ricos y siempre actuales, de los que ella es navegante experta: los agrestes caminos interiores del alma.

Es en sus libros, como señaló en feliz y famosa frase fray Luis de León, donde encontramos de modo privilegiado a la Santa: en la palabra organizada sistemáticamente en sus obras, pero, con tanta gracia, que a veces parece en ellas desparramada. Allí hallamos a Teresa de Jesús, viva y presente, como si el umbral de sus páginas fuese la entrada a un jardín que, gozosa, como en el célebre grabado de Juan Bernabé Palomino, la Madre Teresa nos señala invitándonos al banquete de la Sabiduría, al pozo de la Samaritana, a la cruz que es fuente de Vida, al pozo que riega el alma de la que Jesucristo es hortelano, a las bodas del Cordero que se celebran en la más íntima estancia del castillo que es el alma.

Sus libros, sus obras, mesa del encuentro entre Dios y la persona humana, castillo de mil estancias por las que entrar y pasearse sin necesidad de licencia alguna para descubrir quién somos, la hermosura de nuestro interior. Obras que, hablando de lo bello, son en sí bellas, como joyas repletas de esmaltes y labores, embellecidas con oro de altos quilates, de preciosas piedras engastado, de lo cual es pálido reflejo su birrete doctoral salmantino y albense.

Son esas obras las que aquí, una vez más, nos convocan, en este libro que perpetúa la riqueza del Congreso Internacional Teresiano de Salamanca y Alba de Tormes, para escuchar en ellas a santa Teresa de Jesús; para comprenderla mejor sumergiéndonos en su ambiente; para contemplar la fecundidad de su fuerza de mujer, escritora y santa, inspiradora siempre y luz para el camino de todos.

Que el hecho de sumergirnos en la lectura, estudio, meditación, oración, contemplación y la puesta en práctica de todo lo aquí tratado,

contribuya a acrecentar aún más la comprensión de la obra teresiana, de sus circunstancias históricas y de su relevancia pasada y presente. Invito a los lectores de este volumen a lograrlo con llaneza y claridad, pues el discurso de los especialistas está lleno de verdad y sencillez, dando así a entender cuánto es de provecho aprender a mirar desde lo alto, desentendidos de lo que digan, interesados solo en emprender el viaje a la libertad que santa Teresa de Jesús ha diseñado y recorrido para nosotros.

En nombre de la gran familia del Carmelo Descalzo, a la que represento en Salamanca y en Alba de Tormes, agradezco la iniciativa y la orientación del Congreso Internacional Teresiano, felicito a los organizadores y ponentes cuyos trabajos encierra este libro y le deseo, amable lector, enriquecerse con el legado del espíritu, la letra y la actualidad de la vida interior de santa Teresa de Jesús.

Figura 0: Teresa invita al banquete de la Sabiduría: «Sophiae dapes».
Juan Bernabé Palomino. Grabado a buril y aguafuerte sobre plancha de cobre (40 x 27 cm). Convento del Santo Ángel. PP. Carmelitas Descalzos de Sevilla. Foto: Fundación Las Edades del Hombre (José Luis Municio).

Umbral

A modo de introito. Un volumen de estudios teresianos salmantino-complutense

El 4 de octubre de 1582 la madre Teresa de Jesús, exprimido su cuerpo y saturada de amor místico su alma, dejaba este mundo, pero también una luminosa estela de fundaciones, escritos y, lo más valioso, una multitud de hijas e hijos fieles a su Reforma. La muerte de la santa tuvo lugar en la villa ducal de Alba de Tormes, adonde había acudido, ya anciana y gravemente enferma, a atender el parto de la nuera del Duque de Alba. Teresa tuvo que desviar el camino previsto desde Medina del Campo hacia Ávila por orden del definidor y vicario de Gracián, Antonio Heredia, impelido este a su vez por la duquesa madre María Enríquez de Toledo. Teresa llegó a Alba el 20 septiembre de 1582 ya herida de muerte y el 29 se postrará para no levantarse más. Muy probablemente acudiría a su recuerdo en esos días la fundación de Alba de Tormes, allá por 1571, en la que estuvo presente fray Juan de la Cruz y que se erigió bajo el nombre de Nuestra Señora de la Anunciación. Mucho agradeció entonces la Santa la iniciativa de doña Teresa de Layz, esposa de Francisco Velázquez, quien había sido mayordomo de la Universidad de Salamanca entre 1541 y 1566 y en el momento de la fundación, contador mayor del Duque de Alba[1]. No lejos de allí, también en tierras charras y un año antes, en 1570, la Santa había emprendido la fundación de Salamanca, harto dificultosa[2],

1. La historia de la fundación y de los patrocinadores albenses se relata en el capítulo 20 de *Las Fundaciones*, en el que Teresa refiere que el ilustre matrimonio cedió su propia casa para el nuevo Carmelo: «lo que se tuvo en mucho [es] que dejaron su propia casa para darnos y se fueron a otra harto ruin» (*Fundaciones* 20,14). La Santa volverá al convento de Alba varias veces: nos consta la estancia de 1574 (siendo aún priora de la Encarnación), y las de 1579 y 1582. El gusto por ese Carmelo se refleja en varios de sus escritos: «Tengo una ermita que se ve el río [Tormes], y también adonde duermo, que estando en la cama puedo gozar de él, que es harta recreación para mí" (Carta 59,1). Hay que recordar también que en Alba de Tormes vivía su hermana Juana Ahumada, casada con Juan Ovalle, quienes siempre ayudaron a la Santa.

2. La historia del carmelo de Salamanca se narra en el capítulo 19 de *Las Fundaciones*, desde la llegada la víspera de Todos los Santos a un lugar inhóspito antes habitado por estudiantes y los episodios de miedo que pasaron algunas de las que acompañaron a Teresa, la instalación del Santísimo en la casa conventual tres años más tarde, en 1573,

cuya culminación no tuvo lugar hasta 1579, con la concesión oficial de licencia a la madre Teresa de Jesús y el traslado a la casa definitiva.

Lo cierto es que Alba de Tormes y Salamanca estarían ya para siempre atadas al alma de la Santa, pero también al cuerpo: en Alba fue enterrada el 5 de octubre de 1582 (ya 15 de octubre por la reforma gregoriana del calendario) y tras un curioso periplo funerario en el que no faltaron mutilaciones (por piadosa devoción, eso sí), sus restos reposan en la villa albense, en un lugar destacado de la iglesia conventual, sobre el altar mayor. Y en Salamanca vivió la Santa uno de sus más célebres éxtasis: tras oír cantar a una novicia la copla que empieza «Véante mis ojos, | dulce Jesús bueno», cayó al suelo, suspendidos los sentidos y completamente arrebatada, hasta el punto de que no la podían mover. Salamanca tuvo, asimismo, el honor de que allí, en 1588 y en la imprenta de Guillermo Foquel, vieran la luz por primera vez *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primera regla*, editados por el mismo fray Luis de León gracias a la intervención de una de las más queridas hijas de la Santa, Ana de Jesús. El agustino quedó impactado por la lectura de esos escritos, cuya autoría, según él, sobrepasaba lo humano:

> Siempre que los leo, me admiro de nuevo, y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo; y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que la regía la pluma y la mano (fray Luis de León, «Dedicatoria», en *Los libros de la madre Teresa de Jesús*… Salamanca: Guillermo Foquel, 1588).

Pero el protagonismo de Salamanca no acaba aquí, pues fue en esa ciudad donde su obispo, Jerónimo Manrique, incoó el proceso de beatificación de Teresa de Jesús el 15 de octubre de 1591, desde donde se extendió a otros lugares de España en años sucesivos. Asimismo, consta en numerosas relaciones de sucesos la grandiosidad de las celebraciones por la proclamación de la nueva beata en 1614, tanto en Salamanca como en Alba[3]. La apoteosis de la canonización de 1622 no fue

---

hasta la licencia para la casa definitiva, bajo la advocación de San José. Desde 1970 la comunidad vive en Cabrerizos, pueblo cercano a Salamanca.

3. Pueden leerse en el magno volumen de Diego de San José: *Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la Beatificación de N. B. M. Teresa de Jesús, Fundadora de la Reformación de Descalzos y Descalzas de N. S. del Carmen. En prosa y verso. Dirigido al Ilustrísimo Señor Cardenal Millino, Vicario de nuestro Santísimo Padre y Señor Paulo V y Protector de la Orden*. Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1615. Para las fiestas de Alba de Tormes de 1614, ver el trabajo de Manuel Diego: «El voto teresiano de Alba de Tormes», *Salamanca. Revista de Estudios*, 59, 2014, pp. 203-236 y el incluido en este libro.

menor, y no solo por la santa abulense sino por el espectáculo litúrgico grandioso celebrado en Roma a propósito de la elevación a los altares de cinco santos: junto a Teresa de Jesús fueron canonizados san Isidro Labrador, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier y el italiano Felipe Neri. De nuevo España entera se inundó de celebraciones y, como no podía ser menos, en Alba y en Salamanca se desplegaron en honor de Teresa de Jesús multitud de fiestas, certámenes, procesiones, etc.[4] Pero entre todos estos actos queremos destacar uno, promovido en la Universidad por los catedráticos salmantinos, en el que se le impuso a la Santa el birrete y demás insignias académicas, laureándola como maestra y doctora mística de la Iglesia, sin sospechar que tendrían que pasar más de cuatro siglos para que en Roma la reconocieran oficialmente «doctora de la Iglesia». Este reconocimiento meramente honorífico se situó entre dos breves lapsos en el que gozó del copatronato de España con Santiago Apóstol, que entre acendradas polémicas que ahora no vienen al caso, duró en su primer intento unos breves meses de 1617 y, en el segundo, entre el nombramiento de Felipe IV en 1626 y su retirada a causa de las presiones en 1627, apenas alcanzó un año. Durante tres largos siglos el legado de Teresa de Jesús se difundió a través de sus obras, mientras crecía el número de sus hijos e hijas y la extensión de sus fundaciones, arraigando en todas las partes del mundo. Sin embargo, en su país natal, salvo un intento frustrado en las Cortes de Cádiz de 1812 de recuperar el copatronato, nuestra más grande escritora del Siglo de Oro seguía sin ningún reconocimiento oficial, fuera de su condición de santa canónica.

Ya en el siglo xx, a raíz del tercer centenario de su canonización y quizá con el recuerdo de aquella entusiasta declaración de «doctora» por parte de notables académicos en el marco de las fiestas salmantinas de 1622, el Claustro de la Universidad de Salamanca, en sesión de 4 de marzo de 1922, presidida por el vicerrector Miguel de Unamuno, acordó por aclamación otorgar a santa Teresa de Jesús el Doctorado *Honoris Causa*, convirtiéndose así en la primera mujer merecedora de esa excelsa distinción. El acto tuvo lugar el 6 de octubre de 1922 en el Paraninfo de la Universidad y fue presidido por el rey Alfonso XIII y su esposa la reina Victoria Eugenia. El rector, Luis Maldonado de Guevara, en su intervención mostró su alegría porque «la gloriosa Universidad de Salamanca empezara el ejercicio de su

4. Ver el capítulo de Manuel Diego sobre las fiestas de canonización en Salamanca, que incluye una transcripción completa de una de las relaciones, en *Teresa de Jesús: santidad y escritura. 400 años de su canonización*, Esther Borrego y Carlos Mata, eds., Madrid-Frankfurt am Main, Iberoamericana-Vervuert, 2024, pp. 101-164.

régimen autonómico con la concesión del título de doctor *honoris causa* a nuestra gran compatriota». Asimismo, apeló a otro grandísimo escritor salmantino, tan relacionado con la propia Teresa de Jesús, y terminó con una encendida *laudatio*:

> Después de esta apelación al más grande de los humanistas de esta Escuela [fray Luis de León] y de sus paladinas manifestaciones (…), sería antes que imprudencia osadía, el que yo añadiera una palabra respecto de los antecedentes literarios de nuestra excelsa doctoranda, porque, al cabo de lo dicho, no habrá en este claustro, ni en ningún otro gremio universitario, quien se crea capaz de tales obras, ni se sienta más digno de tales encomios, ni pueda ceñir a su frente, con mayor decoro, la borla doctoral. Por eso no hemos dudado (…) en otorgar a la Santa un lugar preeminente en nuestro claustro.

Hay que decir que por aquel entonces la Iglesia había rechazado por enésima vez la propuesta de nombramiento como doctora de Teresa de Jesús, con un solo argumento resumido en dos palabras: «*Obstat sexus*». El 1 de febrero de 1923, a los pocos meses de la unánime decisión por parte del claustro salmantino de otorgarle el Doctorado *Honoris Causa*, el papa Pío XI, a pesar de haber calificado a la abulense como «sapientísima y maestra altísima de contemplación», le vuelve a negar su condición de doctora. Los intentos no fueron pocos y, de hecho, en la bula de canonización de Gregorio XV «*Omnipotens Sermo Dei*» de 12 de marzo de 1622 Teresa era calificada explícitamente como «maestra y doctora», lo que de un modo u otro pesaba reiteradamente para intentar que ese reconocimiento se llevara a buen puerto. Con motivo del tercer centenario de su muerte, a finales del siglo XIX serán Enrique de Osó y Cervelló, hoy santo, Luis Martín y Eulogio de San José quienes promoverán la causa, una vez más sin éxito[5]. Habría que esperar al 30 de septiembre de 1970, día en el que por fin el papa Pablo VI proclama a Teresa de Jesús «doctora de la Iglesia», la primera mujer en los casi dos siglos de vida de la Iglesia Romana Católica.

Y llegó 2022. En el centenario de este hito histórico, al que se dedicó en la Universidad de Salamanca una parte destacada de la exposición *Doctoras Honoris Causa*[6], no podía faltar un homenaje académico en

5. Es de señalar que fueron Enrique de Ossó y Antonio Gaudí (este último ejecutor, los dos pensadores), entre 1888 y 1890, los autores del más insigne monumento al doctorado teresiano, el colegio barcelonés de las Teresianas, coronado todo él con los simbólicos birretes doctorales de la Santa.

6. Tuvo lugar en la Hospedería Fonseca entre el 15 de marzo y el 1 de mayo de 2022, coordinada por Esther del Brío e Inmaculada Sánchez Barrios y promovida por la

forma de encuentro científico que evocara el espíritu y la letra de Teresa de Jesús, las herencias de ese querido Carmelo por el que dio la vida. Y así, tomamos la iniciativa los doctores Javier San José y Javier Burguillo del IEMYRhd-Universidad de Salamanca, y las doctoras Esther Borrego y Rocío Alonso, de la Universidad Complutense de Madrid, donde se adscribe el Proyecto ministerial al que pertenecen, *CARMEL-LIT*: «*Mulier fortis, mulier docta*. Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos XVI-XVII)»[7]. A la propuesta se sumó con entusiasmo el Ayuntamiento de Alba de Tormes, en la persona de su alcaldesa, Concepción Miguélez. En otoño de 2022 comenzamos los preparativos del que ya era oficialmente el Congreso Internacional *Teresa de Jesús: espíritu y letra de un legado*, que se celebró con doble sede (Salamanca y Alba de Tormes) entre el 23 y el 25 de marzo de 2023, con el gozo de poder asistir durante su inauguración al descubrimiento del Vítor de Teresa de Jesús en el Edificio Histórico de la Universidad de Salamanca, junto a la entrada a la capilla (en el otro lado figura el de san Juan de la Cruz), con la presencia del entonces Rector Ricardo Rivero, del Duque de Alba, Carlos Fitz-James Stuart Martínez de Irujo, del prior de los carmelitas de Salamanca y Alba de Tormes, Miguel Ángel González, del subdirector del IEMYRhd, Juan Miguel Valero, del presidente de la Diputación de Salamanca, Francisco Javier Iglesias, y de la alcaldesa de Alba de Tormes, Concepción Miguélez, a los que nos sumamos todos los participantes en el Congreso allí presentes.

Y el Congreso se desarrolló con altura académica y cordial camaradería, entre las ponencias, las mesas redondas, las actividades lúdicas y las charlas fuera de programa. Con el título *espíritu y letra de un legado*, pretendíamos subrayar que Teresa de Jesús no acababa en sí misma, pues no fue una fundadora ni una escritora a cuya muerte siguió «solo» una fama inmortal, como ocurrió con otros grandes autores de nuestras letras, sino que ella formó (y conformó), en lo espiritual, discípulas, y, en lo literario, se podría decir que «escuela». Como expresaría magistralmente

---

Unidad de Igualdad de la Universidad de Salamanca. Aunque Teresa de Jesús era el eje vertebrador, la exposición estaba dedicada a todas las mujeres que habían sido merecedoras del *Doctorado Honoris Causa* por la Universidad salmantina.

7. El proyecto, liderado por la profesora Esther Borrego, fue concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación en el marco del Plan Nacional I + D + i (Generación del Conocimiento), entre 2021 y 2025, y su referencia es PID2020-114810GB-I00. Este proyecto tiene como objetivos prioritarios la recuperación patrimonial de escritos de mujeres carmelitas entre los siglos XVI y XVII, ubicados en su mayor parte en los archivos de los conventos, su catalogación y, en su caso, la edición, y el análisis y la interpretación de la transmisión del legado teresiano en los siglos posteriores a través de biografías, celebraciones por su elevación a los altares, etc.

fray Luis de León en la dedicatoria de la primera edición de los *Libros de la madre Teresa*, la valía del legado de Teresa fue doble:

> Yo no conocí ni vi a la madre Teresa de Jesús mientras estuvo en la tierra, mas agora, que vive en el cielo, la conozco y veo casi siempre en dos imágenes vivas que nos dejó de sí, que son *sus hijas y sus libros*, que a mi juicio son también testigos fieles, y mejores de toda excepción de la grande virtud.

Como es sabido, a la muerte de Teresa, una parte de sus hermanos de religión quisieron desvirtuar su reforma e incluso suprimir sus fundaciones, pero fueron valientemente contestados por los hijos leales a la Santa: Juan de la Cruz, Jerónimo Gracián, Ana de Jesús, María de San José… curiosamente todos ellos escritores de valía, y a los que se dedicaron algunas sesiones del encuentro. Y es que la conservación del legado espiritual estuvo intrínsecamente unida a la del legado literario, pues sin menoscabar lo religioso y doctrinal, sobre todo por los grandes carmelitas entre los siglos XVI y XVII, nunca se dejó la voluntad de estilo, la emulación de la gran escritora que fue Teresa de Jesús.

Este volumen, al cuidado de las Ediciones de la Universidad de Salamanca, pretende ser un homenaje a ese legado, a esas herencias carmelitanas, y recoge una notable parte de los trabajos presentados en el citado Congreso, debidamente adaptados al formato de una publicación académica, pero también se han añadido otros de reconocidos investigadores que han aceptado gustosamente colaborar en él. El libro se articula a modo del teresiano «castillo interior», en el que hay un umbral, un pórtico, varias estancias… y hasta una clausura, en su sentido dilógico.

El trabajo que encabeza el libro a modo de pórtico, «Teresa de Jesús: el legado de una escritora sin letras», de María Jesús Mancho, procede a un recorrido por el itinerario teresiano desde la lectura hasta la escritura, cuyo afán didáctico prevalece sobre cualquier intención retórica. Teresa de Jesús fue maestra espiritual pero también maestra de escritoras, pues a la vista está que un nutrido grupo de carmelitas compusieron a la muerte de la santa Madre obras inspiradas en los moldes genéricos de su obra, lo que demuestra que «la obra de Teresa resultó determinante para el desarrollo y la proliferación de la escritura femenina en el ámbito conventual hispano en general».

Adentrándonos en las estancias, el primer trabajo es el de Álvaro Bustos, «El palacio ducal de Alba de Tormes: mecenazgo y literatura entre la Edad Media y el Siglo de Oro», en el que desbroza de qué manera el palacio de los Duques de Alba desde el siglo XV acogió las sucesivas cortes literarias promovidas de un modo u otro por sus diferentes

titulares, desde el primer Duque, García, al que siguió Fadrique, y el tercero, Fernando, gran Duque de Alba y mecenas de santa Teresa. Como demuestra el estudioso, «dentro de los "muros de Alba" nació el teatro castellano y entre ellos se alojaron Garcilaso, Boscán, santa Teresa, Lope o Calderón en diferentes ocasiones. E incluso antes de la espléndida construcción renacentista ya fueron frecuentes los vínculos entre los grandes de las letras castellanas cuatrocentistas (pensemos en Santillana, Pulgar o Encina) y los primeros condes y duques de Alba, todavía en el siglo xv». Por su parte, Rosa María Alabrús Iglesias y Ricardo García Cárcel, son los autores de «Pasado, presente y futuro en la familia de Teresa de Jesús», en el que refieren la especial relación que tuvo la abulense con su familia, en una triple dirección: 1) su pasado judeoconverso, vivido por ella, si no con indiferencia, sí con distanciamiento, pero que puede estar latente en su rechazo a la concepción de la honra vinculada a la limpieza de sangre (de hecho, jamás impuso cortapisa alguna por esta causa a ninguna aspirante a ingresar en sus conventos); 2) su presente familiar, en el que destaca la extraordinaria relación que tuvo con sus padres y hermanos, a los que siguió unida durante toda su vida, con sus luces y sus sombras; y 3) su «futuro familiar», protagonizado por sus sobrinos (en especial Teresita, la hija de Lorenzo, que fue carmelita) y otros familiares, que pasó por altibajos pero fue superado por la magnanimidad de la Santa, que, al fin, nunca estuvo sola.

Continúan las estancias con un trabajo relativo a las celebraciones de la beatificación, cuya autora es María Moya: «El retrato de las fiestas por la beatificación de Teresa de Jesús en Zaragoza (1614)», para cuyo propósito toma como referencia, además del ya citado *Compendio* de Diego de San José de 1615 (ver nota 3), el inédito *Retrato de las fiestas a la beatificación de la madre Teresa de Jesús renovadora de la religión primitiva del Carmelo*, libro de la fiesta firmado por Luis Díez de Aux y *El caballero de Ávila*, un extenso poema compuesto por Juan Bautista Felices de Cáceres. En esta línea, Fermín Labarga aporta un trabajo titulado «'*Ab Omni Saeculo memoranda canonizatio*'. Relatos escritos y visuales de la gran canonización», centrado en los relatos escritos y visuales (entendiendo por estos grabados, lienzos, estandartes, esculturas, estampas y medallas) de la gran canonización de 1622, que se detallan exhaustivamente, de modo que aportan detalles desconocidos sobre los eventos festivos que originó el acto de elevación canónica a los altares de santa Teresa y sus cuatro acompañantes.

En otro orden de cosas y respecto a la recepción de la figura de la Santa en la literatura, Jesús Ponce Cárdenas nos ofrece un estudio sobre una obra concreta: «*Laurea poética*: versos neolatinos y castellanos

de Gabriel del Corral en honor a santa Teresa», en el que desarrolla un completo análisis interpretativo sobre esta obra y su contexto: la celebración de la beatificación de Teresa de Jesús en Valladolid en octubre de 1614 y la convocatoria de un certamen poético en su honor. Gabriel de Corral, según el profesor Ponce, «debió de pasar todo el mes de septiembre de 1614 escribiendo de manera vertiginosa. Corral presentó nada menos que veintiocho poemas a la justa: doce composiciones neolatinas (de las cuales, una macarrónica), un poema bilingüe (un soneto latino-castellano) y quince poesías en lengua vernácula». Se procede a una cala en el ciclo de poemas teresianos de Gabriel de Corral, atendiendo a factores como la pragmática del discurso lírico, la reescritura o la variedad de géneros y estilos empleados por Corral.

Mercedes Jáuregui Cruz afronta en su capítulo, «Autoridad, amor y obediencia. El gobierno de los carmelos descalzos en María de San José y Ana de San Bartolomé a través de sus obras pedagógicas», las posturas opuestas que representan estas dos herederas de Teresa de Jesús, pues «la primera se movilizó contra las modificaciones que Nicolás de Jesús María (Doria) pretendía realizar en el gobierno de las monjas y en las *Constituciones* tras la muerte de la fundadora; mientras que la segunda vivió aquellos acontecimientos discretamente como hermana lega, pronunciándose años después para posicionarse a favor del entonces vicario general y en contra de las prioras «rebeldes». A través de un examen detenido de las obras de tipo pedagógico de sendas carmelitas concluye que estas dos visiones rompen con la idea de unidad y homogeneidad en la recepción de la herencia teresiana dentro de la propia Orden. El legado teresiano se trasladó a todas las partes del mundo, como se puede deducir del estudio de Ignacio Arellano, «Viajes y traslaciones de monjas y beatas: de santa Teresa, fémina andariega, a la china poblana». Tomando como motivo la frecuencia del viaje o la traslación en los libros de vidas de monjas y beatas, procede a unas calas en el *Libro de las Fundaciones* de santa Teresa, en *La vida maravillosa de Marina de Escobar*, del padre Luis de la Puente, y en las biografías-hagiografías de tres beatas de Puebla de los Ángeles: *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, del padre Alonso Ramos; *Vida y virtudes heroicas de sor María de Jesús Tomellín*, el «Lirio de Puebla», del padre Francisco Pardo, y la anónima e inédita vida de sor Juana de Irazoqui. Todas declaran a Teresa de Jesús como su modelo y protectora. Las conclusiones van en varias líneas: por ejemplo, desde el punto de vista de los narradores, mediadores entre los testimonios de las mujeres y la redacción final de sus vidas, «este tipo de viajes permiten ampliar los espacios necesarios para construir extensos relatos

a menudo con ribetes novelescos»; mientras que «desde el punto de vista de las protagonistas, parece esconderse en alguna de estas visiones una nostalgia del movimiento en libertad, del vagar por espacios más anchos que los de una celda» (*Ibidem*). El trabajo de Juan Antonio Marcos se centra en una carmelita concreta: «'Aquella niebla oscura' (poesía y mística en Cecilia del Nacimiento)», y en una de sus obras, las «Liras de la transformación del alma en Dios», cuyo primer verso es el del título y evoca irremediablemente al conocido de san Juan de la Cruz «Noche oscura». El profesor Marcos acomete un análisis de tipo lingüístico-pragmático y logra mostrar que «en ambos casos la aventura que se revive es un encuentro amoroso logrado y pleno, donde no hay espacio (casi) para la tristeza ni el dolor». Asimismo, a través de un detenido comentario de palabras y sintagmas, muestra cómo la mística siempre tiene una «formulación positiva», pues se llega a vivir una plenitud amorosa, al contrario que en la poesía profana de aquel tiempo, cuyo motivo central era el amor perdido, por la ausencia, el rechazo o la muerte. Además, muestra cómo Cecilia, en principio frágil por ser mujer, termina en su poema con una fuerza poderosa creyéndose capaz de todo, «empoderándose», usando un término actual.

Elisabetta Marchetti nos lleva al Carmelo italiano con su estudio titulado «El legado de Teresa en Italia: primeras fundaciones y textos», en el que refiere quiénes fueron los primeros carmelitas (mujeres y varones) llegados a Italia, los primeros conventos (Génova, Roma, Nápoles), las características peculiares del ordenamiento jurídico de esos asentamientos, y, finalmente, la difusión de las obras de la madre Teresa en Italia: la primera, las *Constituciones* (1593), la segunda, el *Libro de la Vita* (1599), y la tercera, las *Mansioni o castello interiore* (1603).

Amelina Correa nos traslada al siglo xx con un trabajo titulado «De escritura conventual y "santas vivas" en un contemporáneo palomarcico de santa Teresa: sor María Cristina de los Reyes Olivera (1890-1980) y sor Ángeles Cabrera Carrasco (1895-1980), carmelitas descalzas en Ojigares (Granada)». Estas dos mujeres tomaron el hábito en el convento de carmelitas descalzas del pueblo granadino fundado en 1918 gracias a la generosidad de la familia Villanueva- Dueñas y destacaron entre la primera comunidad fundadora, que constaba de cinco monjas, y en los años siguientes hasta su muerte, ocurrida en sendos casos en 1980, aunque Cristina murió en el convento de San Fernando (Cádiz), donde fue a fundar en 1946. Tuvieron en común estas dos carmelitas su salud quebradiza, los hechos sobrenaturales que les acontecieron (éxtasis, visiones, don de curación, etc.) y los escritos que de ellas se conservan, algunos elaborados por ellas mismas y otros, en una línea hagiográfica, a cargo de otros.

Finalizan las estancias con la propuesta de Jaime Olmedo: «Hispanografía del Carmelo Descalzo: georreferencia de personajes y hechos». Tras presentar el portal *Historia Hispánica* de la Real Academia de la Historia (https://historia-hispanica.rah.es/), que muestra geoposicionados y vinculados entre sí más de 20.000 acontecimientos y más de 50.000 personajes de la Historia Hispánica desde el año 1.350.000 a. C. hasta la actualidad con especial atención a todos los territorios que formaron parte de la Administración española, detalla cómo la primera aplicación que se hizo fue en el ámbito del Carmelo Descalzo, concretamente en su ponencia del 23 de marzo de 2023 en el Congreso Internacional *Teresa de Jesús: espíritu y letra de un legado*. En la exposición se va detallando con entradas concretas el funcionamiento del portal y el beneficio que se puede obtener para los estudios sobre las carmelitas escritoras y para cualquier persona relacionada con el Carmelo Descalzo.

La clausura corre a cargo de Manuel Diego, OCD, quien con su trabajo «El éxito y difusión primera de la santidad teresiana en Alba de Tormes», procede a un exhaustivo recorrido por los avatares en torno a la muerte de Teresa de Jesús en Alba de Tormes y a la difusión de su santidad desde el entorno salmantino-albense. Tras unos primeros apartados contextuales, nos descubre las fuentes excepcionales que constituyeron las obras de Gracián en torno al tránsito de la santa Madre, la relevancia de la primera biografía de Francisco Ribera, los varios relatos de la muerte de la fundadora que se difundieron, los primeros milagros, la circulación de reliquias, la propaganda que acarreaban los sermones, la conformación de la romería o peregrinaje albense al sepulcro de la santa. En sus conclusiones, el autor se plantea por qué los principales difusores de la santidad de Teresa, Francisco Ribera (S.I.), y fray Luis de León (O.S.A.), fueron ajenos a la Orden, y, por otra parte, destaca la primacía de la memoria de las voces femeninas, pues nadie mejor que ellas podía reconstruir la sucesión y alcance de los hechos presenciados. En este sentido destacan las carmelitas de Alba de Tormes, que estuvieron presentes los días del óbito de su fundadora: «Son ellas las que han construido y han conservado la memoria acerca de los últimos días y posteridad de la madre Teresa en Alba de Tormes». Se añaden a la parte final del libro unos índices onomásticos, toponímicos y de títulos, para facilitar al curioso lector la tarea de las búsquedas específicas que afecten a sus intereses.

Cerramos, en fin, la presentación de este volumen con el deseo de contribuir con sus rigurosos trabajos a un mayor y más completo conocimiento de la vida y la obra de Teresa de Jesús, pero, sobre todo, de su herencia, de la impronta de su vida y su escritura no solo en las

primeras carmelitas sino en hombres y mujeres de todos los tiempos y lugares.

Reiteramos nuestro agradecimiento a nuestras Universidades, al IEMYRhd, al Ministerio de Ciencia e Innovación que tuvo a bien conceder el Proyecto *CARMEL-LIT*, a la Alcaldía de Alba de Tormes, a la Orden del Carmelo Descalzo, a la Diputación de Salamanca, a la Fundación Duque de Alba, a las Ediciones de la Universidad de Salamanca, y a todos los que de un modo u otro han participado o colaborado para que este libro salga adelante. Esperamos que el lector disfrute con estas líneas, como seguramente lo haría Teresa de Jesús: «Si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento» (*Vida* 2, 1).

Esther Borrego, Javier San José,
Rocío Alonso, Javier Burguillo

En Madrid y Salamanca, a 15 de octubre de 2024.
Festividad de Santa Teresa de Jesús.

Pórtico

Teresa de Jesús: El legado de una escritora «sin letras»*

M.ª Jesús Mancho Duque
(Universidad de Salamanca)

«Ni es bien que mujeres le tengamos [sosiego],
pues *no tenemos letras*»
(*Vida* 26, 2)

1. El itinerario teresiano de la lectura a la escritura

Teresa de Ahumada, la única representante femenina (Mancho Duque 2022) de las quince personas elevadas a los altares relacionadas con la Universidad de Salamanca (Fernández Vallina y Heredia 2022), fue también la primera de las ocho doctoras *honoris causa* (Figueruelo e Iglesias 2022) reconocidas por la prestigiosa institución[1], aunque según recientes noticias aparecidas en la prensa

* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"Mulier fortis, mulier docta". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (MCIN/ AEI/10.13039/501100011033) y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez.

1. «Antes, mucho antes, de la declaración del doctorado eclesiástico de santa Teresa, tuvo lugar la concesión del título de doctora, la primera doctora "honoris causa", por la Universidad de Salamanca y que entonces, en 1922, se celebró tan espectacularmente por todos, con las presencias de los reyes Alfonso XIII y doña Victoria Eugenia» (Teófanes Egido 2021:6). Tan singular acontecimiento tuvo su origen en una propuesta del obispo de Salamanca, don Julián de Diego y García de Alcolea, quien solicitó al rector y al claustro de doctores el reconocimiento de una mujer que, «por la sublimidad de sus conocimientos teológicos y por sus virtudes heroicas es acreedora a ostentar en su imagen los emblemas doctorales» (Teófanes Egido 2021:27). El claustro del 4 de marzo, presidido por Miguel de Unamuno como vicerrector, en ausencia del rector, le concedió por aclamación el Doctorado *Honoris Causa* y acordó celebrar un acto literario en su honor. La prescriptiva *laudatio* fue pronunciada por el rector de la Universidad, Luis Maldonado. La investidura tuvo lugar el 8 de octubre, en Alba de Tormes, donde los representantes del claustro de la Universidad entregaron a la reina el documento oficial en el que constaba el título doctoral, que se sancionó con la imposición del birrete a la nueva y primera Doctora, que colocó doña Victoria Eugenia.

local el número haya ascendido últimamente a diez, dato que situaría al Estudio salmantino a la vanguardia de las universidades españolas en este aspecto[2].

Teresa de Jesús, sin embargo, no asistió –no podría haberlo hecho por su condición de mujer, dadas las restricciones culturales de su época– a las aulas de la primera universidad española. Ahora bien, ella tuvo la fortuna de criarse en una familia con hábitos lectores y que disponía de una biblioteca (Rodríguez-San Pedro 1987), circunstancia poco frecuente en la sociedad de su tiempo e indicio de sus antecedentes judeoconversos[3].

Desde el primer capítulo de la *Vida* inicia todo un ejercicio de admiración por la lectura. Así en el «retrato de sus progenitores, tanto en lo que se refiere al padre, cuya bondad se agranda por su calidad de lector que ayuda a que sus hijos lean, como a la madre, también lectora y amante de la oración» (Aurora Egido 2012:144-145).

1.1. *Lecturas profanas juveniles*

Fue la madre quien enseñó a leer a su hija, puesto que las mujeres estaban vetadas para los estudios reglados. Aficionada en extremo al género de las novelas de caballería, de gran popularidad entre el público femenino desde el siglo xv al xvii, a pesar de la oposición del padre, «hacia 1528 introdujo a su hija adolescente en la lectura de estos cuentos excitantes de caballeros galantes y mujeres elegantes» (Bilinkoff 2015:33), libros que proponían, con el acceso a un mundo maravilloso e idealizado, una evasión de la dura realidad que sufría la mujer en ese tiempo (Marín Pina 1991). Ese era el caso concreto de Beatriz de Ahumada, que debió afrontar en 19 años una continuada maternidad de 10 hijos, lo que explica que santa Teresa justificara la complicidad y la inclinación materna por esta modalidad literaria: «Y por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos» (*Vida* 2,

2. Según informa *La Gaceta de Salamanca* de 8 de marzo de 2023, «la mayoría de las distinciones se han producido a partir de los años 90. En el caso concreto del Estudio salmantino, ocho de las diez galardonadas recibieron el reconocimiento en los últimos veinte años».

3. «La lectura directa y personal era algo excepcionalísimo en una sociedad mayoritaria y sustancialmente analfabeta. La casa de don Alonso, que hasta en eso indicaba raigambre judeoconversa, entraba dentro de esas excepciones» (Teófanes Egido 1995:24).

1:36)[4]. La propia Teresa reconoce en los inicios de su autobiografía la potente adicción que experimentó hacia este tipo de obras: «Parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio, aunque ascondida de mi padre. Era tan extremo lo que en esto me embebía, que, si no tenía libro nuevo, no me parece tenía contento» (*Vida* 2, 1:36).

Su inserción en el círculo de lectores de libros de caballerías a escondidas del padre, defensor de una literatura *de veritate*, al margen de la ocultación culpable, transparenta un placer moderno que le permite presentarse como lectora empedernida y defenderse de la acusación de iletrada (Aurora Egido 2012:147).

Se ha sugerido la posibilidad de otras lecturas durante esta etapa de adolescencia. Precisamente el libro de la *Vida* ha sido vinculado con el *Lazarillo*, cuyas fortunas y adversidades no sería extraño hubieran atraído a una voraz lectora como Teresa[5]. Ambas obras supusieron una auténtica revolución en el género de la autobiografía moderna, aunque cada una lo llevara a término de forma diferente

> pues si el primero podía alcanzar paradójicamente la admiración del lector a través del relato de una vida no deseable, la monja carmelita lo logró a través de una autobiografía admirable, pero en la que lo más extraordinario podía llegar a ser verosímil (Aurora Egido 2012:179).

De hecho, el comienzo del relato teresiano, tan poco afín al estereotipo de las hagiografías de la época, ha sido interpretado a través de la presunta asimilación de

> un personaje de la vida considerada «real» literariamente, porque es una persona «corriente», de baja condición social: el pregonero Lázaro de Tormes. Él fue quien enseñó el camino de empezar a contar su vida a Teresa de Ávila; y lo hizo por antífrasis: en lugar de un padre ladrón, y de una madre de la que era mejor no hablar, Teresa pudo afirmar, para iniciar ese libro esencial en la literatura de todos los tiempos, que ella tuvo «padres virtuosos y temerosos de Dios» (Navarro 2015:141).

Se han aducido otras reminiscencias de la gran obra picaresca en textos teresianos, como, por ejemplo, en el capítulo VII de las *Meditaciones sobre los Cantares*, cuando Teresa de Jesús habla de los intereses de los predicadores (Márquez Villanueva 1983:358):

4. Citamos, salvo indicación contraria, por las *Obras Completas* de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (Teresa de Jesús 1986).
5. Es reflexión que ofrecen Márquez Villanueva (1983), Vega (1997) y Navarro (2015).

> Predica un predicador un sermón y con intento de aprovechar almas; mas no está desasido de provechos humanos, que no lleva otra pretensión de contentar u ganar honra, principalmente si pretende alguna dignidad por predicador. Ansí son estas cosas que se hacen en provecho de los prójimos y con buena intención, mas con mucho aviso de no perder por ellas ni descontentar (Teresa de Jesús, *Meditaciones sobre los Cantares* 7, 4:465).

En síntesis, Teresa de Ahumada adquirió el gusto y el hábito por la lectura desde la adolescencia y tuvo acceso a obras literarias que marcaron huella en su propia producción escrita, sin mermar su profunda originalidad, «no para lucimiento literario, sino para lograr sinceridad y exactitud, ejercitando la tercera merced que recibe de Dios, o sea "el *saber decir* las demás mercedes y *dar a entender* cómo son"» (Menéndez Pidal 1968:139).

1.2. *Lecturas devocionales*

Reconocida esta avidez lectora, santa Teresa realizó una lectura selectiva, guiada por intereses personales, considerados relevantes para su personal andadura espiritual y para la elaboración de un sistema místico propio en una creación literaria nueva. De su afición a las letras dará abundantes testimonios en sus obras:

> Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque a esto he sido muy aficionada (*Cuentas de conciencia* 1, 11:589).

> Siempre fui amiga de letras (*Vida* 5, 3:45).

> Es gran cosa letras, porque estas nos enseñan a los que poco sabemos y nos dan luz […] De devociones a bobas nos libre Dios (*Vida* 13, 16:82).

Desde su ingreso en el monasterio de la Encarnación (1535), se volcará compulsivamente a leer libros devocionales en romance, muy populares desde finales del xv, en ocasiones traducciones procedentes de corrientes místicas nórdicas promovidas por Cisneros, cuyo acceso posteriormente se vería prohibido como consecuencia de la aplicación del Índice de Valdés (1559), hecho que lamentará con sentimiento: «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» (*Vida* 26, 6:142).

La autobiografía deja al descubierto un sutil hilo narrativo mediante el que Teresa de Jesús va describiendo su acercamiento a libros selectos y a su influjo de cara a su conversión definitiva.

> Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas (*Vida* 12, 6:77).

> He leído muchos libros espirituales, aunque tocan lo que hace al caso, decláranse muy poco (*Vida* 14, 7:86).

De este modo, se acercará al *Flos Sanctorum*, relación de santos pecadores, que servirán de base para su autobiografía; la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia –conocido popularmente como el *Cartujano*–, que le proporcionaba los evangelios del día y los comentarios más pertinentes, así como textos patrísticos; los *Legendarios*; las *Morales* de san Gregorio, donde conoció el *Libro de Job*, que repercutirá en la *Vida* en relación con la perspectiva autobiográfica y los aspectos elocutivos, o las *Epístolas* de san Jerónimo que, como otras obras, le servirán de medicina y de pauta imitativa. Pero, especialmente, sobresalen las *Confesiones* de san Agustín, «el precedente más directo y el modelo más claro tanto del *Libro de la Vida* como del componente biográfico que subyace en toda la obra de nuestra escritora» (García de la Concha 1978:57).

En el *Camino de perfección* se han advertido huellas directas de la *Sagrada Escritura*, de la *Regla* y *Constituciones* carmelitanas, y, de manera claramente perceptible, las de los franciscanos reformados[6]. Así, la *Subida del Monte Sión*, de Bernardino de Laredo (Sevilla: Juan Cromberger 1535-1538), que Teresa dio subrayada a dos clérigos junto a su propia autobiografía, es un caso de inserción explícita del proceso creador de la obra dentro de la obra misma (*Vida* 23, 12:129). También el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna (Sevilla: Remón de Petras, 1527), texto que, en 1532, leyó en voz alta a petición de su tío, Pedro Sánchez de Cepeda, durante una visita a su casa en Hortigosa, pero con el que le faltó interacción comunicativa, como consecuencia de un estado de extrema aridez espiritual. Sin embargo, seis años más tarde, en 1538, a falta de confesor que la entendiese, se enfrascó afanosamente en su lectura y llenó de notas marginales y subrayó numerosos párrafos de ese mismo texto convertido en guía espiritual. Análogamente, cabría añadir la *Via spiritus* de Bernabé de Palma (Sevilla: Juan Cromberger,

6. Los influjos directos o latentes en el *Camino* han sido minuciosamente analizados por Tomás Álvarez en la «Introducción» a la edición del *Camino*, según el Códice de Valladolid (1965), especialmente en las páginas 30-66. Posteriormente, este especialista prefiere hablar de antecedentes literarios.

1532), o el *Itinerario de la oración* de Francisco de Evía (Medina del Campo: Guillermo Gomis, 1553), en el que glosa el Paternóster, como hará la propia Fundadora en el *Camino de perfección*.

El hecho de haberse educado con los agustinos le pudo facilitar a Teresa de Ahumada el contacto con las *Confesiones* entre 1531-1532 (Diego 2015:191 y 193). Ciertamente, a los 39 años manejó la edición de Andrea Portonariis (Salamanca 1554), en traducción del portugués fray Sebastián Toscano, escrita en un castellano coloquial que le dotaba de cierta frescura, que le sirvió para remodelar su propia vida y modelar el libro de su *Vida* (Diego 2015). Su influencia, más allá de afectar a la llaneza y variedad de estilo o a las modulaciones establecidas de acuerdo con la retórica de los afectos (Mancho 2018), repercutiría en un planteamiento sobre la base de que las *Confesiones* constituyen cantares de alabanza a Dios de un hombre pecador y miserable, pero al que el Señor mueve para que se deleite en sus loores (Aurora Egido 2012:135). Todavía más, paralelamente a la distinción estructural establecida entre los diez primeros libros de las *Confesiones*, donde san Agustín relata sus vivencias, y el resto de la obra en que declara algunos lugares de la Escritura, ella reservó el mismo número de capítulos iniciales para contar su biografía, distanciados de los dedicados a describir su experiencia oracional (mucho más extensa) y de otros relativos a su labor fundacional.

Los libros de la madre Teresa, incluso los más breves, ponen de manifiesto una gran carga bíblica (Huerta Román 2022). Entre sus lecturas predilectas de la Sagrada Escritura destacan los Evangelios, que tenían la virtud de atraerla más que otras obras muy estructuradas: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que libros muy *concertados*; en especial, si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer» (*Camino* Valladolid 21, 4:324).

Por *concertados* se refería a libros organizados de acuerdo con disposiciones metódicas, como los de los autores franciscanos leídos por ella, o los *Exercicios* de Ignacio de Loyola, cuya articulación rígida no se compadecía con la libertad y espontaneidad teresianas.

Los textos de la Madre carmelita reflejan de manera especial la eclosión de los *Salmos* (Núñez Rivera 2010:30 y ss.) y el *Cantar de los Cantares* en la literatura del Siglo de Oro. La introspección intimista que propugna el Salterio le proporcionó un punto de partida para bucear en la experiencia mística, traduciendo la poética salmista a parámetros vitales e insertándolos en el ámbito de la autobiografía, de manera análoga a san Agustín (Aurora Egido 2012:177).

En síntesis, a pesar de sus protestas de iletrada, santa Teresa poseía una buena formación, si bien no equiparable a la de san Juan de la Cruz

o a la de fray Luis de León, dos eminentes figuras de la cultura renacentista española, que tuvieron trato directo con la Fundadora, bien personal, bien con sus textos. Ahora bien, ella trasciende sus propias fuentes literarias por encima de la mera cultura libresca, para establecer una conexión entre lo dicho y lo experimentado: «Quizás aquí radique la fuerza y la vigencia de lo escrito por Teresa: en ese diálogo tan cervantino y tan moderno entre las palabras y las cosas» (Marcos 2022:479).

2. La vocación escritora

Teresa de Jesús inició tarde su carrera de escritora, a comienzos de la década de 1560, cuando rondaba la cincuentena, logrando sortear todo un sistema social y eclesiástico adverso (Ros 1997:61-80 y Pablo 2022). Un testimonio significativo, resaltado por los críticos, tiene que ver con las *Meditaciones sobre los Cantares*[7]. Al mostrárselas al confesor, fray Diego de Yanguas, este se alarmó, naturalmente, y le ordenó que lo quemase. Ella ejecutó el mandato inmediatamente sin rechistar. Los diversos testigos que incluyen este gesto en los procesos de beatificación lo aducen como prueba de virtudes heroicas de humildad y de obediencia (si bien la Madre era conocedora de que circulaban ya copias numerosas de su manuscrito). Pero añaden –y el dato es esclarecedor– que el confesor quiso exterminarlo por parecerle que «no era justo que mujer escribiese sobre la Escritura; no por malo, sino por no le parecer decente que una mujer, aunque tal, declarase los Cantares» (Teófanes Egido 2021:12).

Pero Teresa era una mujer de inusual fortaleza de ánimo, dispuesta a afrontar –con «muy determinada determinación»– los tremendos obstáculos que se le presentaron en la consecución de sus objetivos espirituales, en un afán de superación que intenta denodadamente transmitir a sus discípulas, a quienes aconseja adoptar una disposición de entereza y ánimo varonil:

> Mijor amistad será esta que todas las ternuras que se pueden decir, que estas no se usan ni han de usar en esta casa, tal como «mi vida», «mi alma», «mi bien», y otras cosas semejantes, que a las unas llaman uno y a las otras otro […] *Es muy de mujeres y no querría yo, hijas mías, lo fueseis en nada, ni lo pareciseis, sino varones fuertes; que si ellas hacen*

7. A propósito de las *Meditaciones sobre los Cantares*, redactadas en 1575, conviene recordar que no aparecerían impresas hasta que el padre Gracián las editó en 1611, en Bruselas, con el título menos comprometido de *Conceptos del amor de Dios*.

> *lo que es en sí, el Señor las hará tan varoniles que espanten* ['asombren', 'admiren'] *a los hombres*. ¡Y qué fácil es a Su Majestad, pues nos hizo de nonada! (*Camino* El Escorial, 7, 8:270-271, cursiva propia).

Así pues, a partir de las fechas señaladas y hasta casi el umbral de la de su muerte, la Madre «llevó una vida de auténtica escritora profesional» (Márquez Villanueva 1983:358). Un espacio de veintidós años durante los cuales los proyectos se sucedieron sin interrupción; una época caracterizada por la intensidad de la tarea aprovechando los escasos momentos libres, por el manejo febril de la pluma, entregada a una escritura veloz, interpretada por sus discípulas como fruto de intervención sobrenatural, como informa la madre María del Nacimiento:

> Dice esta dicha religiosa que muchas veces solía estar en la celda de la Santa quando los [libros] escribía, y que veía su rostro con grande resplandor, y que la mano llevaba tan ligera, que *pareciera imposible naturalmente pudiera escribir con tanta velocidad* (Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, en Mancho Duque 1993:322).

> Al tiempo que nuestra santa Madre escribía el libro de las *Moradas* en Toledo, le vi muchas veces con mucho resplandor estándolo escribiéndolo (que de ordinario era después de comulgar). Y lo hacía *con mucha velocidad, estando tan embebida* en ello que aunque hiciésemos ruido por allí, nunca por eso lo dexaba, ni decía la estorbábamos (Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, en Mancho Duque 1993:323).

> Y cuando escribía iba *con tanta priesa y sin detenerse a vorrar ni enmendar*, que bien parecía ser cosa milagrosa (Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, en Mancho Duque 1993:321).

Aunque una visión más a ras del suelo explicaría estas características por la tenaz disposición teresiana y por su gran concentración para ejecutar este menester literario, en su lucha angustiosa contra la falta de tiempo que le impedía una relectura pausada de lo escrito.

Teresa ejecutará, con rigurosa obediencia, la revisión y corrección recomendada por los superiores. El cuidado con que llevó a cabo las sucesivas redacciones de su libro autobiográfico o las dos versiones del *Camino* evidencian su vocación de escritora. Si lo veía necesario, no dudaba en corregir el texto preparado para la imprenta. Sin embargo, cuando le devolvían sus textos o copias, con algunas modificaciones –por bienintencionadas que fueran–, que no correspondían

a lo previamente escrito por ella, no vacilaba en restaurarlas y devolverlas a su estado original, como se desprende de las palabras de Ana de Jesús:

> Quando venían a sus manos [algunos traslados] decía: Dios los perdone a mis confesores, que dan lo que me mandan escribir, y ellos por quedarse con ello trasládanlo y truecan algunas palabras, que esta y esta no es mía, y luego las borraba y ponía entre renglones de su letra lo que le avían mudado (Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, en Mancho Duque 1993:355).

Sus escrúpulos de escritora la forzaban a repetir una larga carta, a altas horas de la noche, para subsanar una imprecisión léxica, un error casi sin importancia, según las consideraciones de la madre María del Nacimiento:

> Una noche estubo escribiendo en el monesterio de Toledo hasta más de las doce y, teniendo mui mala la cabeza, le pareció que *porque en una carta iba una palabra no mui cierta*, no la quiso pasar aunque su compañera le decía no era de mucha importancia; y con ser mui larga la carta, y tan tarde, y ella con gran dolor de cabeza quiso *más tornar a trasladar la carta que no que fuese en ella aquella palabra que no podía decirse con mucha certeza*; y luego a la mañana lo contó la compañera a esta testigo, y a las demás monjas (Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, en Mancho Duque 1993:336).

Se ha subrayado el proceso por el que, reconocida adicta a la lectura, va a convertirse en una adicta a la escritura –«gozaba del placer de crear como una verdadera adicción» (Márquez Villanueva 1983:359)–, preocupada por sus estrategias retóricas, aunque siempre atenta a los problemas de su tiempo (Marcos 2022:476). Sus reflexiones sobre el imprevisible proceso creador (inseparables del proceso espiritual y místico), de cuyos altibajos va haciendo partícipe al lector, constituyen «una riquísima e insólita novedad en la historia de la literatura española» (Martín Gaite 1992:63). De este modo, logró redactar libros con un contenido de alta profundidad teológica mediante una original factura formal (Marcos 1997:168), que dejará una larga estela que se prolongará hasta la actualidad, como pone en evidencia una serie de diálogos de escritores y poetas actuales con las *Moradas* (Pérez López 2022).

Si bien la escritura teresiana responde, en su profundidad, más a inspiración divina que a consecuencia de la *dignitas hominis*, su

plasmación la justifica por peticiones de confesores o letrados amigos o por ruegos de hijas espirituales[8]. Los especialistas han resaltado la importancia del mandato humano, «no solo porque da al escrito el carácter de necesario, en tanto que la obediencia es principio rector de la vida conventual, sino porque sitúa la responsabilidad del discurso fuera de la autora y la desplaza hacia quien ha dado la orden, que es a su vez motor primero, responsable de la posible transgresión de ese discurso femenino y garante de ortodoxia, como corrector, revisor y censor del texto» (Baranda 2015:179). Gracias al mandato, además, Teresa puede posicionar su obra en un escenario social abierto, preparada para circulación pública, frente, por ejemplo, a las *Cuentas de conciencia*, concebidas como un discurso privado en un contexto compartido entre autora y destinatarias.

A partir de 1562, por explícitas recomendaciones de sucesivos confesores, comienza a trabajar en el proyecto de su *Vida*, que termina para 1564-1565, como un palimpsesto de versiones anteriores[9]. «La poética de *La vida* está meridianamente delineada ya en el prólogo, donde se habla de un libro escrito por mandato, cuyo tema es doble. Por un lado, Teresa de Jesús dice que trata del modo de oración y de las mercedes recibidas de Dios, y, por otro, del recuento de sus pecados, aunque para esto último se distancie en tercera persona a la hora de pedir a Dios ayuda para llevarlo a cabo» (Aurora Egido 2012:142). El texto no está concebido como un proceso ascensional, sino con continuas progresiones que van de lo admirable a lo terreno, espacio donde Teresa alterna el recuento de las miserias humanas con el de las mercedes divinas, para culminar con una oración de alabanza a Dios.

La *Vida* se enmarca en el género confesional, muy abundante en la época, como la *Guía de pecadores* de fray Luis de Granada (1556), pero ella insertó la parte oracional como experiencia vivida, separándose del ejercicio devocional común y esforzándose en la atenuación en el uso de marcadores exclamativos. Al libro de la *Vida* le corresponde el mérito de haber avanzado pasos de gigante en el trazado de un autorrelato que conseguía hacer compatible lo maravilloso y extraordinario con lo cotidiano, ya desde el campo estilístico, al lograr que la retórica eclesiástica se rebajara a un lenguaje oral y cercano, incluso para lectores

8. Nos referimos a las obras en prosa, que constituyen la máxima aportación literaria de la Teresa escritora.

9. El proceso se inició alrededor de 1554-1555 con las *Cuentas de conciencia*. Hacia 1555, para el jesuita Diego de Cetina, escribió un «discurso de su vida» y en 1560, para el dominico Pedro Ibáñez, redactó «la manera de oración que tengo», considerada primer esbozo de la *Vida*.

del siglo xxi (Mancho Duque 2015a). La obra se erige en un auténtico «monumento de la prosa en lengua vulgar y un ejemplo de cómo esta pudo convertirse en clásica, pese a no afiliarse al territorio propiamente humanístico de raíz grecolatina, aunque lo hiciera a través de la patrística y de la mística» (Aurora Egido 2012:106).

Como resultado de las insistentes peticiones de las hermanas que convivían con la Madre en el convento de San José de Ávila, surge el *Camino de perfección* (Mancho Duque 2008). El «librillo» –en comparación con el libro grande de su *Vida*–, en la versión primera de El Escorial (1566), se transformará en la segunda redacción de Valladolid (entre 1566 y 1567) –tras la aplicación de la censura del padre García de Toledo–, en un texto programático, en la Carta Magna del nuevo Carmelo reformado, que contiene las nuevas directrices que la Fundadora ofrece a sus discípulas, coetáneas o venideras, en el ejercicio de un magisterio espiritual[10]. En esta obra defiende la Madre el derecho de las mujeres a orar, con valentía arriesgada, frente al poder de letrados e inquisidores (Marcos 2001), desvelando la inconsistencia de sus argumentos.

La primera edición del *Camino* –primera también de todos sus escritos– corrió a cargo de su amigo, el obispo de Évora, don Teutonio de Braganza, en febrero de 1583. El retraso editorial, ocasionado por las complicadas circunstancias políticas que atravesaba en aquellos momentos Portugal, junto a la demora en la elaboración de censuras y concesión de licencias, impidieron que Teresa de Jesús llegara a tener en sus manos su libro impreso.

Por consejo de Gracián y de acuerdo con el canónigo Velázquez de Toledo, el 2 de junio de 1577 Teresa de Jesús iniciaba la redacción de las *Moradas* o *Castillo interior*, que terminaría el 29 de noviembre en San José de Ávila. Sobre el símbolo arquitectónico del castillo se proyecta el proceso evolutivo de la vida humana. Las moradas –dependencias de la fortaleza del espíritu– representan su interioridad. Gracias a la libertad expresiva otorgada por sus consejeros eclesiásticos (Mancho 2018), letrados, sí, pero sin su experiencia espiritual, ya reconocida, la Madre reflejará en esta obra las modulaciones de las vivencias de su sublime recorrido interior hacia la última estancia, el hondón místico –rayando en los niveles de lo indecible–, a la vez que desarrollará un pensamiento teológico y ejercerá funciones mistagógicas, esto es, el desempeño y capacidad de inducir a otros su experiencia mística.

Por recomendación del jesuita P. Ripalda, Teresa de Jesús comenzó en Salamanca, el 25 de agosto de 1573, la crónica de las *Fundaciones*

10. Para las diferencias entre una y otra redacción, ver Mancho Duque 2012.

de sus conventos[11], que, en un primer momento y en paralelo a la progresión cronológica fundacional, detuvo en el capítulo 19, correspondiente a la de Alba de Tormes. La prolongación hasta el capítulo 27 fue consecuencia del mandato del padre Gracián. La serie se fue sucediendo hasta 1576, en Toledo, para, definitivamente, finalizar, a pesar de severas dificultades, en la de Burgos, en 1582.

Las *Fundaciones* contienen un ensayo cronístico de la intensa actividad gestora desplegada por la Madre (Marcos 2012), que revela gran preocupación por la repercusión de los factores económicos (Álvarez Vázquez 1983). La relación de las vicisitudes vividas, no solo a través de la complejidad de las gestiones desarrolladas con, y a veces frente a, los estamentos eclesiásticos, sino en medio de las dificultades y los obstáculos de la vida cotidiana, pone de manifiesto múltiples facetas de una sociedad experimentada directamente y no solo avistada tras la clausura (Mazzocchi 2017). El enfrentamiento con la realidad incluye observaciones críticas e irónicas, y momentos no exentos de humor, como los vividos durante el conocido episodio nocturno de la fundación de Salamanca la víspera del día de Difuntos.

El *Epistolario*, testimonio del desarrollo de la correspondencia oficial y privada en la España del Quinientos (Castillo 2011), fue publicado en 1658, en Zaragoza, por Diego Dormer, con los comentarios de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma[12]. Traducido de inmediato a otras lenguas y con varias reediciones, gracias a la selección del padre Diego de la Presentación, se amplió con un segundo tomo compuesto por más de cien cartas en 1674, en Bruselas, al que, ya en 1771, se agregaron otros dos: el tercero con 82 y el cuarto con otras 75, respectivamente, junto a un elevado número de fragmentos (Castillo 2014:160 y Álvarez 1997:36-44).

La correspondencia teresiana, especialmente abultada entre 1568-1582, refleja las observaciones y los matices de una penetrante psicología que aplica en las diferentes relaciones personales, ante una gran variedad de interlocutores, representantes de un amplio espectro social, desde el rey Felipe II o la duquesa de Alba, hasta allegados cercanos, monjas o familiares.

La temática abarca una extensa gama de cuestiones, con fuerte incidencia de sus problemas de salud. A este respecto, se ha subrayado

11. Pero en Malagón, en 1570, Dios le ordena que cuente la relación de sus fundaciones, según escribe en una de su *Cuentas de conciencia*.

12. Tras la muerte de Teresa de Jesús, «se libró una larga batalla por la conservación de sus cartas, que comienza en 1582 y que tiene por principales protagonistas a los dos grandes destinatarios del carteo teresiano, Jerónimo Gracián y María de San José» (Garriga 2015:38). Sin embargo, Gracián moriría en 1614 sin conocer las ediciones impresas.

su conocimiento de la medicina popular, de la que ofrece abundantes pruebas en reiteradas recomendaciones a sus hermanas (Almansa 2013:94-95). Se ha reconocido asimismo la frecuente expresión de talante y sentimientos, como la alegría y el humor (Teófanes Egido 2015). Junto a todo ello, son frecuentes los desahogos existenciales (confidencias, quejas, deseos, etc.), preocupaciones familiares, realidades espirituales (Ros 1987), etc., hasta acontecimientos políticos y eclesiales.

A través de este conjunto epistolar puede apreciarse la evolución de la propia Teresa, de la Orden Carmelita Descalza, de la vida eclesiástica y conventual nacional, y de la sociedad de su tiempo en general. El epistolario es «un documento de primer orden para conocer al vivo la historia real de la España de entonces» (Ros 1987:381). Así, por ejemplo, como método de precaución[13], hizo uso de criptónimos, vocablos utilizados en clave interna para referirse a otra palabra en forma encubierta. Esta modalidad de notaciones en la correspondencia de la Madre fundadora se produjo preferentemente en misivas dirigidas al padre Gracián (Cuevas 1983). Probablemente, el introducir esta costumbre en momentos de particular efervescencia carmelita, ante el peligro real de interceptación de las cartas, derivaba de las prácticas burocráticas de los propios familiares de su gran amigo y mentor, atentos a los delicados asuntos diplomáticos que debían tratar, que afectaban, incluso, a importantes cuestiones bélicas y de espionaje. Teresa de Jesús utiliza estos nombres cifrados para referirse a ella misma, al propio Gracián y a otras personas e instituciones. Algunos son particularmente llamativos por las evidentes connotaciones que aportan, como los que emplea en 1576 para distinguir y contraponer las monjas calzadas («aves nocturnas», «cigarras») frente a las descalzas («mariposas»).

Las cartas de Teresa de Jesús, parangonables en cuanto a su volumen a las de Ignacio de Loyola, constituyen un testimonio explícito de su gran capacidad de expresión. Análogamente a las sucesivas redacciones de su libro autobiográfico o a las dos versiones del *Camino* cuidadosamente corregidas, evidencian y ponen de relieve su vocación de escritora. La intensidad que tiene su pensamiento se aúna con la fuerza expresiva de su palabra, que brota siempre de la experiencia de manera que la suya es una vida hecha palabras (Ros 1987).

Entre las características de la escritura teresiana, destaca su afán didáctico: su preocupación por hallar y emplear los recursos para mejor enseñar a sus hermanas (Weber 2015:153). En una época en que solo los hombres podían ejercer el magisterio, le estaba vetado presentarse

13. Especialmente en la época de mayor conflictividad en la tensión entre calzados y descalzos, que comprende el período entre 1576-1579.

como un maestro de espiritualidad y, sin embargo, en el *Camino de perfección* se atreve a dictaminar sobre la oración mental contrapuesta a la vocal. No obstante, evita cuidadosamente la palabra *enseñar* y reitera las protestas de que escribe por obediencia, adoptando una postura táctica, frente a los peligros que la amenazaban.

Para captar la benevolencia de los letrados, esgrime como estrategia, no exenta de ribetes irónicos, los argumentos de femineidad y de poco saber y letras, pero recalcando que siempre fue aficionada a ellas y desgranando sus lecturas, para que no quepa duda. En la tensión frente a los doctos, Teresa trata de rebajar sus propios méritos, adelantándose a los juicios ajenos. Parapetándose en su condición de mujer, y, por tanto, inculta, permite que su prosa ofrezca formulaciones nuevas, discurriendo con rupturas de la sintaxis que no estaban permitidas y transgrediendo las reglas de la retórica.

Por otro lado, la combinación del estilo más coloquial con el más sublime logra un discurso original e inaudito para su tiempo, y más al reflexionar, siendo mujer, sobre tan elevados temas sobre los que trata:

> Díjome quien me mandó escribir que, como estas monjas de estos monesterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare y que le parecía que mijor *se entienden el lenguaje unas mujeres de otras* […], *por esto iré hablando con ellas en lo que escribiré* («Prólogo», *Moradas*, 5:471).

El lenguaje teresiano constituye el ejemplo más claro del logro de la naturalidad expresiva eludiendo cualquier tipo de afectación. Así, se ha destacado y estudiado por los analistas una ortografía con peculiaridades gráfico-fonéticas llamativas y chocantes para la norma actual. Un breve muestrario extraído de las *Fundaciones* proporciona ejemplos ilustrativos:

> *Agüela* (28, 45), *alquileada* (31, 3), *asigurar* (22, 17), *catredático* (28, 10), *ceática* (22, 14), *cerimonia* (31, 3), *colesiales* (31, 24), *cuantimás* (27, 12), *deligencias* (29, 14), *desimulación* (30, 6), *descrición* 'discreción' (30, 6), *desgusto* (27, 20), *difinitorio* (27, 20), *dispusición* (28, 18), *espiriencia*, (27, 12), *esecutar* (22, 16), *Falladolid* (29, 1), *mercenarios* 'mercedarios' (27, 20), *mormuraciones* (27, 20), *ordenario* (31, 12), etc.[14].

Estos usos teresianos, considerados durante algún tiempo por los filólogos como rusticismos o manifestaciones de un estilo «humilis», son típicos de la zona centro-occidental de Castilla la Vieja, en

14. Ver un análisis más pormenorizado en Mancho Duque 2015a.

tanto que modalidades de la época impregnadas de oralidad fónica o auditiva.

La asunción de características orales se manifestará en el rebajamiento conceptual, en la rapidez sintética de la escritura teresiana y en su capacidad divulgativa, pero se manifiesta en todos los niveles lingüísticos (Mancho Duque 2015b) y se expande en una polifonía y multiplicidad de géneros y estilos muy distante de la configuración de una unidad monocorde.

En las implicaciones derivadas de esta decisión –espiritual, pero también lingüística– radica el atractivo de su expresión y de un estilo literario de base experiencial, salpicado de ciertos matices irónicos, que explica que su vigencia se prolongue más allá de las coordenadas temporales de su época (Ros 2018) y constituya la clave fundamental de su pervivencia actual.

3. La base libresca del legado teresiano

La madre Ana de Jesús, procedente de Granada donde había coincidido con san Juan de la Cruz, quien le dedicó el *Cántico espiritual*, acababa de fundar un convento en Madrid. En la capital del Reino, por mandato del Definitorio y del provincial Nicolás Doria, fue la encargada de llevar a cabo las gestiones pertinentes para conseguir la edición de los libros de santa Teresa retenidos en la Inquisición, para lo cual se puso en contacto con fray Luis de León. Javier San José (2020:165) ha resaltado cómo fue en el espacio virtual del libro, y no en la vida real, donde se produjo el encuentro de estas dos potentes personalidades de la Castilla del Quinientos.

La decisiva actuación del agustino logró que, precedidas por una carta dedicatoria a la destacada discípula de la madre Teresa y a sus hermanas de Orden, la *editio princeps*, que reunía las obras mayores –*Vida*, *Camino de perfección* y *Moradas*– con otras menores –*Relaciones*, *Avisos* y *Exclamaciones*–, viera la luz en la primavera de 1588 (Lazcano 2015)[15]. El texto obtuvo un gran éxito editorial, que fue refrendado por sucesivas e inmediatas ediciones.

15. La madre Ana de Jesús quedará agradecida por siempre al catedrático de la Universidad de Salamanca. La corriente de cordialidad y simpatía surgida entre ambos personajes eclesiásticos motivará la dedicatoria de *La exposición del Libro de Job* a la carmelita, texto que, a pesar de sus esfuerzos desplegados desde Flandes ante Basilio Ponce de León, permaneció inédito hasta 1779.

El espaldarazo, académico y teológico, del prólogo redactado por el maestro del Estudio salmantino[16], supuso, no solo un aval para la consagración de una espiritualidad cimentada en la ortodoxia y la santidad de su Fundadora[17], sino también para la valoración y consagración de un estilo literario (Thompson 1996), cuyo influjo se ha percibido en Cervantes (Rossi 2000:106).

El reconocimiento institucional de la condición literaria de los escritos de Teresa de Jesús resultó «fundamental para cambiar la posición de la escritura femenina en la España de la primera modernidad» (Baranda 2015:183), especialmente en conventos de religiosas[18]. De este modo, los claustros femeninos se convirtieron en lugares privilegiados para la adquisición de una expresión escrita, bien mediante la enseñanza de las maestras de novicias, bien mediante un aprendizaje autodidacta.

No todas las comunidades fueron capaces de facilitar a sus miembros las mismas opciones. En algunos monasterios las monjas solo pudieron expresar sus vivencias superando muchas dificultades, bajo la coacción de sus superiores y confesores que acataban con rigidez estrictas normas tridentinas. Las carmelitas de la primera parte del siglo XVII lograron moldear un espacio conventual, donde, más allá del «lugar de oración», desarrollaron una escritura femenina en un ámbito espiritual de libertad en el que los lazos y relaciones de afectividad crearon un marco de resistencia a las presiones reaccionarias de la nueva cúpula de la Orden[19]. En el Carmelo femenino el ejemplo y herencia teresianos,

16. «La Carta dedicatoria nos pone en contacto con el fray Luis que lee profesionalmente como filólogo y como teólogo, es decir, con la intención de editar unos manuscritos, valorar su mérito literario y de ponderar su doctrina teológica. Como crítico textual, como humanista de múltiples lecturas y como teólogo debe actuar, con competencia profesional y con la prudencia que recomiendan los "tiempos recios" en que vive la espiritualidad y las malas experiencias pasadas; por eso anota y revisa y puntualiza pasajes conflictivos, mostrando con valor su "resistencia a la teología oficial"» (San José 2020:175).

17. «En efecto, Teresa de Jesús es ya para fray Luis una mujer que goza de la santidad en el cielo y es, sobre todo, un modelo de virtud y actuación que pervive en los frutos de su reforma del Carmelo en la tierra, presentada como un milagro que anticipa y predispone a su canonización» (Garau 2021:95).

18. «Mientras que en otros ámbitos de la vida de las mujeres, el conocimiento de la escritura pudo ser menos necesario e incluso estar más afectado por el género y la condición social; en el interior de los conventos las monjas dispusieron de mayores oportunidades para aprender, de tiempos para escribir, motivaciones para hacerlo y de un lugar para ello, la celda, cual habitación propia *avant la lettre*» (Castillo 2014:142).

19. Un buen ejemplo lo proporciona Ana de San Bartolomé, quien hasta los 30 años no aprendió a escribir, pero que, con el tiempo, llegó a convertirse en secretaria de Teresa de Jesús, actividad reconocida por la propia santa en carta al padre Gracián (Ávila,

de hecho, se irradiaron entre las madres y hermanas de las siguientes generaciones. Así, se puede mencionar a la propia Ana de Jesús o María de San José, en una primera etapa coetánea de la Fundadora; a las hermanas María de San Alberto y Cecilia del Nacimiento, que ya no conocieron a la santa, en una segunda, y a María Pinel y Teresa de Jesús María, que escriben hasta bien entrado el siglo siguiente.

La beatificación (el 24 de abril de 1614) y la canonización (el 12 de marzo de 1622) de la Fundadora del Carmelo Descalzo aceleraron el proceso por el que sus textos se difundieron por la Europa católica y los espacios americanos. Muchas mujeres devotas, especialmente en el siglo XVII, leyeron los libros de la mística abulense y encontraron en ellos un referente con autoridad y un modelo experiencial como ideal discursivo para redactar sus propias vivencias[20].

En cuanto a la recepción literaria de los escritos de Teresa de Jesús, el *Libro de la vida* despejó el camino de la autobiografía moderna. Solía ser norma habitual que fueran las recomendaciones del confesor –que se convertía en censor y, excepcionalmente, en editor– las que impulsaran a la escritura autobiográfica («vidas», diarios espirituales, exámenes y cuentas de conciencia, relaciones de mercedes divinas, memorias, etc.), constituida en fórmula reivindicativa de cierto hibridismo literario para describir las experiencias espirituales y defender la propia visión personal, lo que repercutió en su evolución en la modernidad (Poutrin 1995).

La autobiografía teresiana fue continuada por un reguero de ilustres carmelitas (Castillo 2008), hasta consolidarse como el género más específicamente femenino. Junto a algunas de las muestras más representativas, como las de María de San José (Salazar) (1548-1603), María de la Cruz (1563-1638) o Cecilia del Nacimiento (1570-1646) (Borrego 2020), se ha puesto de relieve la existencia y compilación de textos hagiográficos redactados a la muerte de alguna monja. Es el caso del conjunto de datos biográficos aportados para la biografía de Ana de Jesús, elaborada por Ángel Manrique en respuesta al encargo de Isabel Clara Eugenia, después del fallecimiento de fray Basilio Ponce de León, en 1629 (Atienza 2017). La tarea encomendada a un teólogo afamado, buen conocedor de los modelos de santidad de la época y de las hagiografías reconocidas, fue acometida con celeridad: entre 1629-1631.

---

4 de diciembre de 1581): «Ana de San Bartolomé no cesa de escribir, harto me ayuda»(Castillo Gómez 2014:154).

20. «En la Nueva España de los siglos XVII y XVIII, este tipo de escritos era bastante difundido, especialmente en el ámbito eclesiástico, entre las monjas y a veces las terciarias y las beatas» (Bieñko de Peralta 2014:160), como sucedió en las comunidades carmelitas descalzas de Ciudad de México y Puebla.

El prestigioso predicador recabó escritos testimoniales que ciertas monjas carmelitas habían recopilado sobre la figura de Ana de Jesús, en un proceso que puede ser considerado en términos de elaboración colectiva. En particular, sobresale una *Relación* autógrafa de sor María de la Encarnación, fechada en 2 de marzo de 1622, apenas un año después de su fallecimiento, escrita desde el convento de Consuegra, en el que entonces se encontraba. Este texto constituye un relato de la vida y de las virtudes de la madre Ana de Jesús a la que había conocido cuando esta llegó a fundar en Madrid[21]. Igualmente, Beatriz de la Concepción fue otra de las personas que más influencia ejerció en todo el proceso de elaboración biográfica de Ana de Jesús[22]. Desde Bruselas, trabajó de forma muy activa para impulsar la causa de beatificación y canonización de quien había sido su compañera y desempeñó un papel fundamental en la reunión y el acopio de materiales para documentar vida, virtudes y milagros que proporcionaría a Manrique como información clave para la obra[23].

Si la escritura cronística consiguió cierta continuación, como atestigua Ana de San Bartolomé (1549-1626)[24], la práctica del intercambio epistolar, de menor especificidad genérica que otras obras teresianas[25], se transmitió de manera generalizada (Baranda y Marín 2014), siguiendo el modelo establecido por la Madre, para quien esta modalidad

21. La misma madre Ana le dio el hábito y profesión y, como ella misma advierte, estuvo en su compañía durante ocho años «en los cuales soy testigo de vista de lo que diré». El cuaderno escrito se lo enviaba a Beatriz de la Concepción.

22. Beatriz de la Concepción conoció a Ana de Jesús en 1594 cuando esta regresó a Salamanca después de su estancia en Madrid. La acompañó después a Francia y a Flandes donde se convirtió en su principal apoyo y confidente. Tras la muerte de la madre Ana, permaneció como priora del convento de Bruselas durante nueve años consecutivos, hasta que en junio de 1630 regresó al suyo de Salamanca.

23. Señala Atienza (2017) la intervención de otras monjas: María de Jesús, quien asegura basar su testimonio fechado en 22 de agosto de 1622 en Salamanca, en lo que había visto y conocido de Ana; Catalina del Espíritu Santo, religiosa en el convento de las carmelitas descalzas de Granada, que había conocido a Ana a su entrada en el convento, donde esta era priora, y estuvo con ella durante casi tres años; Catalina de la Encarnación, también monja en Granada, a quien Ana de Jesús dio el hábito y con quien convivió tres meses, antes de su partida para la fundación de Madrid. O María de San Alberto, asimismo conventual de Granada.

24. *Resumptas de la Historia de la fundación de los descalzos y descalzas carmelitas que fundó Teresa de Jesús Nuestra Madre, año de 1562* (BNE, Ms. 2176).

25. «Las cartas seguían planteando problemas genéricos –no eran un tratado espiritual como *Las Moradas*, ni una autobiografía espiritual, como la *Vida*, ni una crónica como las *Fundaciones*, ni un modelo de conducta como el *Camino*–, que les impidieron disfrutar de la difusión de la que gozaban las otras obras impresas de la Santa» (Garriga 2015:48).

discursiva constituyó un instrumento que le permitió consolidar tanto su proyecto espiritual como su producción literaria[26].

Las cartas de las monjas, dirigidas a múltiples destinatarios, a pesar de que un gran número de ellas ha desaparecido y otras muchas están ilocalizables, ratifican la importancia conferida a la correspondencia dentro del Carmelo Descalzo[27]. En todo caso, eran «el fruto de la negociación establecida entre la libertad de escribir, los temores a hacerlo cuando quien escribe es una mujer, la autocensura respecto de ciertos asuntos, las restricciones impuestas por determinados corresponsales y, por supuesto, la vigilancia ejercida por los superiores» (Castillo 2014:149).

Entre las principales, cabe resaltar las de Ana de Jesús (Torres 1995), algunas referentes a las gestiones fundacionales, sobre todo las que escribió entre 1602 y 1610, cuando llevó a cabo las primeras fundaciones en Francia y Flandes, o las numerosas de Ana de San Bartolomé (Urkiza 2007)[28].

Como conclusión, se puede afirmar que la obra de Teresa de Jesús resultó determinante para el desarrollo y la proliferación de la escritura femenina en el ámbito conventual hispano en general. Su proyección es muy amplia y queda aún un extenso trazado por recorrer. En la esfera cultural y religiosa de este período, el Carmelo ocupó una posición singular, por tratarse de una Orden de reciente aparición y en la que la escritura de sus monjas ostentaba un carácter de legitimidad heredada de la figura de la Fundadora (Cortés 2017).

El decisivo prefacio de fray Luis de León conllevó la posibilidad de la inclusión de Teresa de Jesús en el canon de los autores religiosos, pero también su confirmación entre los escritores españoles en general.

26. Las cartas no constituyen «un epistolario doctrinal ni siquiera únicamente espiritual, aunque no falten páginas de esta índole, especialmente en la correspondencia con su discípulo Gracián, sino la evidencia más palmaria del valor que para ella tuvo la correspondencia en cuanto que forma de comunicación cotidiana. La entendió como un instrumento idóneo para llevar adelante su actividad reformadora en el ámbito del Carmelo» (Castillo 2014:158).

27. «La correspondencia de las monjas carmelitas presenta una amplia variedad de destinatarios y, por tanto, de lugares de conservación. […] El volumen de las cartas conservadas suele ser una parte mínima de las que pudieron escribirse» (Castillo 2014:148). En períodos de persecución religiosa o de tensiones en la Orden se destruyeron muchas de ellas, como hicieron el propio san Juan de la Cruz o la madre Ana de Jesús.

28. «Es claro el contraste entre las cartas que dirigió [Ana de Jesús] a fray Diego de Guevara y las destinadas a sor Beatriz de la Concepción. Mientras que en las primeras trata preferentemente de consejos espirituales, problemas con las fundaciones monásticas, la desconfianza hacia los padres generales del Carmelo o los avatares editoriales del *Libro de Job* de fray Luis de León y de la traducción al flamenco de las obras de Teresa de Jesús, en las misivas a la monja amiga adopta un tono más personal e íntimo, ocupándose de sentimientos, el sufrimiento por la distancia o los problemas de salud que tuvo en los últimos años de su vida» (Castillo 2014:154).

Así lo interpretó la Real Academia Española al integrarla en el selecto elenco de autoridades establecido para el primer *Diccionario* de la docta institución (1726-1739), rango que no alcanzó el cofundador, san Juan de la Cruz.

Su legado constituye un fuerte apoyo para la mejor comprensión de un pasado poco conocido y para la recuperación de un espacio concreto de nuestro patrimonio lingüístico y literario.

Bibliografía citada

Almansa Calero, Julio, *Mística y realismo en los tiempos recios de la Reforma: Santa Teresa a través de su epistolario*, Burgos: Monte Carmelo, 2013.

Álvarez, Tomás (ed.), Teresa de Jesús, *Camino de Perfección*, Roma: Tipografía Poliglotta Vaticana, 1965.

Álvarez, Tomás, «Introducción», en Teresa de Jesús, *Cartas*, Burgos: Monte Carmelo, 1997, pp. 5-46.

Álvarez Vázquez, José Antonio, «Financiación de las Fundaciones teresianas», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, Salamanca: Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia-Ministerio de Cultura, 1983, pp. 249-285.

Atienza López, Ángela, «Los primeros relatos biográficos de Ana de Jesús: los escritos y testimonio de sus compañeras», en *Attraverso il tempo. Teresa di Gesù, la parola, il modelo, l'eredità*, Elisabetta Marchetti (coord.), Ravena: Longo editore, 2017, pp. 97-119.

Baranda Leturio, Nieves, «Teresa de Jesús y el incierto camino de la escritura femenina hispana. Antecedentes y consecuencias del modelo», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca – Diputación de Salamanca, 2015, pp. 169-199.

Baranda Leturio, Nieves y María del Carmen Marín Pina (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2014.

Bieñko de Peralta, Doris, «Voces del claustro. Dos autobiografías de monjas novohispanas del siglo xvii», *Relaciones*, 139 (2014), pp. 157-194.

Bilinkoff, Jodi, «Teresa de Jesús y los libros: lectora, escritora e inspiradora», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Diputación de Salamanca, 2015, pp. 31-50.

Borrego Gutiérrez, Esther, «Un manuscrito perdido (1601-1602) y dos Relaciones de mercedes (1629, 1633) de Cecilia de Nacimiento: la autobiografía mística sobre el modelo teresiano», en *Mujer y sociedad en la literatura del Siglo de Oro*, Francisco Domínguez Matito, Juan Manuel Escudero

Baztán, Rebeca Lázaro Niso (coords.), Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020, pp. 31-49.

Castillo Gómez, Antonio, «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 (2008), pp. 59-76.

Castillo Gómez, Antonio, «"Me alegraré que al recibo de ésta…". Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos xvi a xix)», *Manuscrits: Revista d'història moderna*, 29 (2011), pp. 19-50.

Castillo Gómez, Antonio, «Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma», *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (2014), pp. 141-168.

Cortés Timoner, María del Mar, «Teresa de Jesús y los espacios de libertad femenina», en *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, Esther Borrego y Jaime Olmedo (coords.), Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017, pp. 361-375.

Cuevas García, Cristóbal, «Los criptónimos en el epistolario teresiano», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II: Salamanca: Universidad de Salamanca-Universidad Pontificia-Ministerio de Cultura, 1983, pp. 557-580.

Diego Sánchez, Manuel, «El trasfondo patrístico de la autobiografía teresiana», en *El Libro de la Vida de Santa Teresa de Jesús. Actas del I Congreso Internacional Teresiano*, Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo H. Cuartas Londoño (coords.), Burgos-Ávila: Monte Carmelo – Universidad de la Mística – CITeS, 2010, pp. 203-239.

Diego Sánchez, Manuel, «Nuestros Padres antiguos pasados. La huella patrística de santa Teresa de Jesús», *Revista de espiritualidad*, 295 (2015), pp. 189-240.

Egido, Aurora, «Confesarse alabando. La verosimilitud de lo admirable en la *Vida* de santa Teresa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 60.1 (2012), pp. 133-180.

Egido, Teófanes, «Ambiente histórico el siglo xvi», en *Castillo interior. Teresa de Jesús y el siglo XVI*, Catálogo de la exposición, Ávila: Catedral de Ávila, 1995, pp. 23-26.

Egido, Teófanes, «Santa Teresa, historia de los sentimientos», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca-Diputación de Salamanca, 2015, pp. 103-113.

Egido, Teófanes, «Santa Teresa, mujer y doctora», *Investigaciones históricas. Época Moderna y Contemporánea*, 1 (2021), pp. 5-34.

Fernández Vallina, Emiliano y Antonio Heredia Soriano (coords.), *Los Santos en la universidad de Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad, 2022.

Figueruelo Burrieza, Ángela y Á. Mercedes Iglesias Bárez, *Doctoras* honoris causa *por la Universidad de Salamanca*, Salamanca: Ediciones Universidad, 2022.

Garau, Jaume, «Fray Luis de León, Apologeta de Teresa de Jesús en sus paratextos», *Cauriensia. Revista de Investigaciones Eclesiásticas*, 16 (2021), pp. 87-108.

García de la Concha, Víctor, *El arte literario de santa Teresa*, Barcelona: Ariel, 1978.

Garriga Espino, Ana, «El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús», *Edad de Oro*, 34 (2015), pp. 35-53.

Huerta Román, Pilar, *Diario íntimo de Teresa de Jesús. Ecos bíblicos en las 'Cuentas de Conciencia'*, Bilbao: Grupo de Comunicación Loyola, 2022.

Lazcano, Rafael, «Fray Luis de León, editor y biógrafo de Teresa de Jesús (1515-1582)», *Analecta Augustiniana*, 78 (2015), pp. 78-115.

León, fray Luis de, *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frailes carmelitas descalzos de la primera regla*, Salamanca: Guillelmo Foquel, 1588.

Mancho Duque, M.ª Jesús, «El *Camino de perfección*: génesis y aspectos lingüísticos», Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008.

Mancho Duque, M.ª Jesús, «Proceso redaccional del *Camino*: modificaciones y diferencias entre las dos versiones», en *El libro del* Camino de Perfección *de santa Teresa de Jesús*, Francisco Javier Sancho Fermín y Rómulo H. Cuartas Londoño (dirs.), Burgos-Ávila: Monte Carmelo – Universidad de la Mística, 2012, pp. 69-92.

Mancho Duque, M.ª Jesús, «Claves orales del lenguaje teresiano», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca – Diputación de Salamanca, 2015a, pp. 211-221.

Mancho Duque, M.ª Jesús, *Teresa de Jesús. La oralidad de una santa escritora*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos – Fundación Salamanca Ciudad de Cultura y Saberes, 2015b.

Mancho Duque, M.ª Jesús, «Teresa de Jesús: claves de una escritura», en *Vitor Teresa*, *Teresa de Jesús, doctora honoris causa de la Universidad de Salamanca*, Mariano Casas Hernández (coord.), Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 2018, pp. 240-253.

Mancho Duque, M.ª Jesús, «Teresa de Jesús: una santa escritora», en *Los Santos en la universidad de Salamanca*, Emiliano Fernández Vallina y Antonio Heredia Soriano (coords.), Salamanca: Ediciones Universidad, 2022, pp. 93-106.

Mancho Duque, M.ª Jesús, (dir.), Fray Andrés de la Encarnación, *Memorias historiales*, I, Valladolid: Junta de Castilla y León-Consejería de Cultura, 1993.

Marcos, Juan Antonio, «Recurrencias y concatenadores: la cohesión en el discurso teresiano, en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de*

la Cruz, Salvador Ros (coord.), Salamanca-Ávila: Universidad Pontificia – Centro Internacional Teresiano – Sanjuanista, 1997, pp. 153-170.

Marcos, Juan Antonio, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús* (*Las estrategias retóricas del discurso místico*), Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.

Marcos, Juan Antonio, «El arte de narrar en las *Fundaciones* de Teresa de Jesús. Vivir para contarlo», *Revista de Espiritualidad*, 71 (2012), pp. 449-474.

Marcos, Juan Antonio, «Teresa de Jesús: biografía intelectual y experiencia mística», *Hispania Sacra*, 74 (2022), pp. 475-481.

Marín Pina, María del Carmen, «La mujer y los libros de caballerías. Notas para el estudio de la recepción del género caballeresco entre el público femenino», *Revista de Literatura Medieval*, 3 (1991), pp. 129-148.

Márquez Villanueva, Francisco, «La vocación literaria de santa Teresa», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 32 (1983), pp. 355-379.

Martín Gaite, Carmen, *Desde la ventana. Enfoque femenino de la literatura española*, Madrid: Espasa-Calpe, 1992.

Mazzocchi, Giuseppe, «Las *Fundaciones* como texto», en *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, Esther Borrego y Jaime Olmedo (coords.), Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017, pp. 305-322.

Menéndez Pidal, Ramón, «El estilo de santa Teresa», en *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid: Espasa-Calpe, 1968, pp. 119-142.

Navarro Durán, Rosa, «"Con toda verdad y llaneza": la eficacia de la escritura sin ornato», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca – Diputación de Salamanca, 2015, pp. 131-149.

Núñez Rivera, Valentín, *Poesía y Biblia en el Siglo de Oro. Estudios sobre los salmos y el Cantar de los Cantares*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2010.

Pablo Maroto, Daniel de, «Teresa de Jesús en una sociedad patriarcal», en *Teresa de Jesús. Mujer, Santa, Doctora*, *I. Estudios*, Miguel Ángel González (comis), Salamanca: A&M Gráficas, 2022, pp. 91-105.

Pérez López, M.ª Ángeles, *Teresa de Jesús. Las Moradas y siete diálogos actuales*, Madrid: Vaso Roto Singular, 2022.

Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid: Casa de Velázquez, 1995.

Rodríguez-San Pedro, Luis Enrique, «Libros y lecturas para el hogar de don Alonso Sánchez de Cepeda», *Salmanticensis*, 34 (1987), pp. 169-188.

Rossi, Rosa, *Tras las huellas de Cervantes. Perfil inédito del autor del Quijote*, Madrid: Trotta, 2000.

Ros García, Salvador, «El epistolario teresiano: un estilo en compromiso», *Monte Carmelo*, 92 (1987), pp. 381-401.

Ros García, Salvador, «Santa Teresa en su condición histórica de mujer espiritual», en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salvador Ros (coord.), Salamanca-Ávila: Universidad Pontificia – Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, pp. 61-80.

Ros García, Salvador, «Teresa de Jesús: palabra en el tiempo», en *Vítor Teresa, Teresa de Jesús, doctora honoris causa de la Universidad de Salamanca*, Mariano Casas Hernández (coord.), Salamanca: Ediciones de la Diputación de Salamanca, 2018, pp. 41-58.

San José Lera, Javier, «Fray Luis de León y Teresa de Jesús: encuentros en el libro», *Lectura y Signo*, 15 (2020), pp. 163-188.

Teresa de Jesús, *Cartas de la seráfica y mística doctora santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Obediencia*, con notas del Excelentísimo y Reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma, Zaragoza: Diego Dormer, 1658.

Teresa de Jesús, *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen* […] con notas del padre fray Pedro de la Anunciación…; recogidas por orden del reverendísimo padre fray Diego de la Presentación, Bruselas: Francisco Foppens, 1674.

Teresa de Jesús, *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (eds.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Thompson, Colin P., «"Una elegancia desafeitada": Fray Luis de León y santa Teresa», en *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León. A Commemorative International Symposium*, M. Malcom Gaylord y F. Márquez Villanueva (eds.), Newark (Delaware): Juan de la Cuesta, 1996, pp. 289-298.

Torres, Concepción (ed.), *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura Femenina del Siglo de Oro*, Salamanca: Ediciones Universidad, 1995.

Urkiza, Julen, *Beata Ana de San Bartolomé. Obras Completas*, Burgos: Monte Carmelo, 2007.

Vega García-Luengos, Germán, «Santa Teresa de Jesús ante la crítica literaria del siglo xx», en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salvador Ros García (coord.), Salamanca-Ávila: Universidad Pontificia – Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, pp. 135-152.

Weber, Alison, «La semántica disidente de Teresa de Jesús: tres palabras claves», en *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento*, *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Jesús García Rojo (ed.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca – Diputación de Salamanca, 2015, pp. 151-168.

Estancias

El palacio ducal de Alba de Tormes: mecenazgo y literatura entre la Edad Media y el Siglo de Oro

Álvaro Bustos Táuler
(Universidad Complutense de Madrid)

El mecenazgo literario, artístico y religioso que llevaron a cabo los duques de Alba no se limita al conocido caso de santa Teresa: en realidad, este es un hito significativo entre varias generaciones de escritores que se movieron o se establecieron en torno al gran palacio de los duques en Alba de Tormes[1]. En cierto sentido, puede ensayarse una historia de la literatura de los Siglos de Oro sin salir de ese emblemático palacio, cuna del poderosísimo linaje de los Alba en la Castilla de los siglos xv, xvi y xvii. En lo que sigue me gustaría señalar algunos hitos representativos de esa fructífera alianza entre el mecenazgo ducal y algunas grandes obras literarias de la tradición hispánica, medieval y de los Siglos de Oro: ofreceré unos datos contextuales básicos, históricos y archivísticos para tratar a continuación algunos autores y obras particularmente representativos, vinculados todos ellos a la Casa.

Para ubicar a mecenas, escritores y obras en su contexto estrictamente físico, recordemos que el fastuoso castillo de Alba de Tormes fue incendiado y arrasado por las tropas del mariscal Soult en 1812 y saqueado durante la Guerra de la Independencia y a lo largo del siglo xix; tan sólo ha pervivido el Torreón de la Armería (la llamada torre de don Gutierre de Toledo, *ca*. 1376-1446) en el extremo oriental de la planta originaria, reconvertido en centro de exposiciones[2]. Los restos

1. «El palacio de Alba de Tormes, construido en el antiguo castillo, por las obras de arte que contenía y las pocas descripciones que hay, fue una "joya" del renacimiento español, atendiendo a la vida artística, musical, literaria, etc., que se generaba entre sus muros» (García Sierra 1998:171). Sobre los Álvarez de Toledo, el palacio y la literatura de su entorno, véanse García Pinacho (1998), Bustos (2011) y González Zymlia (2013).
2. Ya en 1706 tropas portuguesas ocuparon el castillo por tres semanas durante la Guerra de Sucesión en la Península. El archivo del Palacio se trasladó de urgencia al convento de Santa Teresa y San José de las Descalzas, pero hubo bastantes pérdidas

arqueológicos actuales fueron excavados por Retuerce que, además de reconstruir la planta del palacio renacentista, sacó a la luz una valiosa colección de cerámicas toledanas (Retuerce y Turina 2008). En 2008 se abrió al público el recorrido por los restos arqueológicos del castillo, que permite ponderar su antiguo esplendor.

Por lo demás, una parte del Archivo Histórico de la Casa de Alba (en concreto, unos 3500 legajos), que había sobrevivido a la Guerra de la Independencia y a los incendios del XVIII y el XIX, desapareció con el bombardeo de la aviación alemana del 17 de noviembre de 1936; fue mes infausto para la Casa de Alba, pues los milicianos que ocupaban el Palacio de Liria, por su parte, incendiaron y tiraron un gran número de legajos por las ventanas de ese palacio en la misma ocasión. Algunos investigadores, como el experto archivero de la Biblioteca Nacional e historiador Paz y Melia (1842-1927), habían conseguido trabajar con detalle sobre ese fondo antes de esos tristes episodios, por lo que sabemos bastante sobre su conformación.

Por otra parte, don Jacobo Fitz-James Stuart y Falcó (1878-1953, XVII duque de Alba) viendo el devenir de los acontecimientos, había puesto a buen recaudo, en la embajada inglesa y en febrero de 1936, algunos de los documentos más valiosos del Archivo, así como otros objetos de valor artístico y museográfico. Fue también don Jacobo quien tuvo la previsión de ordenar y archivar en sólidas cajas metálicas otra parte del amplísimo Archivo Histórico de la Casa: gracias a esa previsión quedaron sepultadas juntas tras el bombardeo de 1936 y fueron recuperadas por el entonces joven arquitecto Chueca Goitia (1911-2004); en cambio la inmensa mayoría de los libros antiguos se perdió. Tras la Guerra Civil compró un buen número de manuscritos e impresos antiguos para tratar de recomponer en alguna medida la valiosa colección perdida. Calderón Ortega, archivero del Palacio de Liria, trabajó con esos legajos que sobrevivieron (unos 375 de los 4000 que llegó a haber), en un volumen indispensable (2005) que recorre la historia de la Casa de Alba en los siglos XV y XVI, período particularmente interesante para mi objetivo actual. Hay otras valiosas referencias bibliográficas que me ahorran ahora datos y comentarios adicionales[3].

materiales y documentales (Calderón 2005:83). Para las fechas concretas de autores y obras, y si no media otra indicación, sigo las pautas biográficas del *Diccionario biográfico electrónico* de la Real Academia de la Historia (2018).

3. Véanse, entre otros, Chueca Goitia (1985) y Calderón Ortega (2009 y 2015).

1. Fernando Álvarez de Toledo (†1464), I Conde de Alba, y Pulgar

Como dice Calderón Ortega (2015:80), «fue en la segunda mitad del siglo xv cuando la Casa de Alba adquirió unas características propias, que se conservaron hasta el final del régimen señorial en el siglo xix». En efecto, el linaje creció sobremanera, sobre todo a partir del nombramiento de Fernando Álvarez de Toledo como primer conde de Alba, hecho que se produjo en 1439 por concesión de Juan II de Castilla (1405-1454), y después de años de apoyo e impulso a su linaje por parte de su influyente tío, el arzobispo de Toledo Gutierre Álvarez de Toledo (*ca*. 1376-1446). Próximo a Rodrigo Manrique (1412-1476, el padre de don Jorge), amigo personal de Íñigo López de Mendoza (marqués de Santillana, 1398-1458) y del tío de este último, el poeta y cronista Fernán Pérez de Guzmán (III señor de Batres, *ca*. 1377-1460), don Fernando Álvarez de Toledo fue figura central en la consolidación de la Casa en ese conflictivo segundo tercio del Cuatrocientos castellano. Destacó como hombre de armas en la Guerra de Granada.

Posiblemente el gran cronista del siglo no es otro que Hernando de Pulgar (*ca*. 1430-*ca*. 1492), que no olvidó al I conde de Alba en sus obras historiográficas. Hacia 1480 escribe su *Libro de los Claros varones de Castilla dirigido a la reina [Isabel], nuestra señora.* Entre los doce grandes señores que biografía brevemente en esa emblemática galería de retratos, no falta Fernando Álvarez de Toledo, responsable del crecimiento de la Casa.

De él, que había muerto en 1464, y que llegó a conocer personalmente, evoca Pulgar lo siguiente (Pérez Priego 2007:116):

> Era muy cauto e astuto en los engaños de la guerra. Venció al rey moro e a otros capitanes de Granada en batallas campales, e tomó las banderas de los enemigos en los vencimientos que ovo, las quales e las banderas que tomó en la batalla do venció a los valencianos, están oy puestas en la su casa de Alva de Tormes, e las traen sus subcesores en la orladura de sus armas.

Pulgar, como han explicado sus editores, tiene una idea de la historia verista y, en principio, neutral: si dice que «hoy» esas banderas están en la casa de Alba de Tormes, no es recomendable dudar de que era así. Pulgar solo biografiaba a poderosos que hubiera tratado personalmente, lo que avalora su testimonio: se está refiriendo a la sede del señorío y condado en Alba. El comentario, como es obvio, quiere reivindicar el prestigio de la Casa de Alba, labrado en el combate con el Reino de

Granada. En cuanto a la «orladura» entiendo que hace referencia al escudo de armas; según lo parece interpretar Pulgar, el escudo de armas ajedrezado de la casa (azules y blancos), que vemos por doquier, hace referencia a esas banderas tomadas al enemigo en la Reconquista[4]. Otro aspecto sugerente del fragmento de Pulgar es que dice su «casa», lo que no parecería palabra certera para un castillo; sucede que, en efecto, aún no se había edificado el gran palacio renacentista, que fue construido por su sucesor, el I duque (García Álvarez de Toledo, muerto en 1488 y enriquecido por sus sucesores).

Es este don Fernando, a quien llaman Fernán algunas fuentes antiguas, el destinatario del *Bías contra Fortuna*, uno de los grandes poemas morales del marqués de Santillana: ambos eran amigos desde la infancia. Como es sabido, don Íñigo escribió este diálogo poético y moral para consolar a su primo Fernán por la pena de cárcel, decretada por Álvaro de Luna en 1448, en el marco de las durísimas luchas que se dan en el final del reinado de Juan II. Esas luchas llevaron a que el Rey requisara la torre de don Gutierre y las propiedades de Fernán Álvarez de Toledo (si bien fueron recuperadas unos años después, ya con Enrique IV). Al cierre de su retrato, Pulgar no oculta esos vaivenes y traza un balance positivo de su vida, a pesar de su prisión, como corresponde a un historiador ecuánime (Pérez Priego 2007:119-120):

> Duró en la prisión do estaba fasta que el rey don Juan murió e reinó el rey don Enrique su fijo, que le puso en libertad e restituyó todos sus bienes. E después de suelto vivió en honra e prosperidad algunos años fasta que murió en su casa conosciendo a Dios e dexando a su fijo su casa y patrimonio mucho más acrecentada que lo él ovo de su padre.

Esta muerte ejemplar contiene también un elemento ennoblecedor por cuanto insiste en la importancia del patrimonio hereditario para la consolidación del linaje; Pulgar sabe muy bien que Fernán Álvarez de Toledo es claro varón, y que preparó el terreno meritoriamente para el que sería, en efecto, el I duque de Alba.

4. En Salamanca ese escudo aparece también en varios lugares: no sólo en el palacio de Monterrey, sino también, y por doquier, en el deslumbrante Convento de San Esteban (construido en su estadio principal por el Cardenal Juan Álvarez de Toledo, dominico, 1488-1557, hijo del II duque de Alba, Fadrique Álvarez de Toledo, †1531).

2. García Álvarez de Toledo (†1488), I Duque de Alba, mecenas y poeta

En 1472 Enrique IV nombró I duque de Alba a García Álvarez de Toledo, hijo de Fernán; García consolidaría la influencia de la Casa en los años de su gobierno, atraería un buen número de alianzas y concesiones, y llegaría a ser un firme partidario de los Reyes Católicos; participó en la Guerra de Granada hasta su muerte en 1488. Don García es el responsable de las obras en Alba que, a partir del año fundacional de 1472, convirtieron el espacio del Torreón de la Armería en un espléndido palacio renacentista[5].

Antonio de Nebrija (1444-1522), primero de los gramáticos y filólogos españoles, escribió en 1488 varios poemas neolatinos a modo de epitafio de don García. Deben entenderse como un intento del gran humanista por acercarse al poderoso noble que apadrinaba la cercana Universidad de Salamanca, en la que Nebrija había sido docente. Lo cierto es que Nebrija se pasaría al enemigo, pues terminaría instalándose en la corte del Maestre de Alcántara, Juan de Zúñiga, Arzobispo de Sevilla y Cardenal (1464-1504)[6]. Pero interesa retener el hecho de que la Casa de Alba buscara el prestigio unánime del gran gramático lebrisense para conformar el epitafio del duque: nos habla a las claras del interés por las letras del linaje Alba y de su promoción del mecenazgo. En cuanto a los cinco poemas neolatinos, resultan muy sugerentes; se los debieron de solicitar Fadrique y María, hijos de don García, a la muerte del I duque: se cita a ambos hijos en el primero de los textos; ella era dama próxima a la reina Isabel y estaba casada con Gómez Suárez de Figueroa, II conde de Feria. Nebrija los debió de considerar valiosos pues, a pesar de su origen circunstancial, los incorporó a su cancionero neolatino de 1491, recopilación de su obra poética latina divulgada bajo el título de *Carmina*.

Es menos conocido el hecho de que el I duque de Alba debió de ser poeta cortesano. Lo sabemos porque se le atribuye la autoría de una de las más divulgadas poesías de cancionero del siglo xv, «Nunca fue pena mayor», una bella canción de amor que sigue los tópicos y la retórica cancioneriles, de moda en los años setenta del xv (Beltrán 2002:564):

> Nunca fue pena mayor
> ni tormento tan extraño,

5. Al respecto, ver González Zymlia (2013).
6. Los Álvarez de Toledo y los Zúñiga eran linajes enfrentados por razones de tipo político, económico y linajístico, como explicó Cooper (2006).

que iguale con el dolor
que rescibo del engaño.
Y este conocimiento
haze mis días tan tristes
en pensar el pensamiento
que por amores me distes;
me haze haver por mejor
la muerte, y por menor daño,
que el tormento y el dolor
que rescibo del engaño.

Se trata de una composición tópica en la que la muerte por amor, en la estela del dolor de amor cantado por la poesía palaciega, es preferida al engaño de amores padecido por la voz autorial. Que el I duque de Alba fue, además, mecenas de las artes lo demuestra, por ejemplo, el hecho de que en Alba de Tormes vivió hacia 1475 el músico flamenco Juan de Urrede, quien puso música a esta poesía, en una melodía que conservamos en el *Cancionero musical de Palacio* (de hecho, es la obra que encabeza esa deslumbrante antología de música renacentista). Propiamente conservamos tres melodías distintas para esta canción, prueba de su éxito, y de la difusión tanto del texto como de la música, que debió de cantarse en muchas cortes del xv y del xvi. Estoy convencido de que ese éxito se debe al prestigio del poeta al que se atribuyó el célebre poema[7].

3. Fadrique Álvarez de Toledo y Juan del Encina: poesía y teatro

De Fadrique Álvarez de Toledo (†1531), II duque de Alba, he tratado en otros lugares cuando me adentré en sus vínculos militares, su biblioteca y su testamento[8]. Como es sabido, era primo materno de Fernando el Católico (1452-1516) y noble de proverbial lealtad al rey. Durante su gobierno de la Casa, los Álvarez de Toledo se han convertido ya en uno de los más relevantes linajes de España: el terreno está

7. No debe extrañarnos esta doble condición de gran noble y, para momentos de ocio, autor de poesía de cancionero: Santillana, Rodrigo Manrique o los propios Álvaro de Luna y Juan II fueron también poetas. Sobre «Nunca fue pena mayor», ver Lama (2013), así como el comentario de Beltrán en su edición (2002: 563-564).

8. Véanse Bustos 2011, 2015 y 2016, así como Sanmartín 2014. Editamos el inventario Rebeca Sanmartín y yo mismo en 2016. Tomo de ahí los principales datos que compendio a continuación.

preparado para la inmensa labor del III duque, don Fernando (1507-1582), gran duque de Alba y mecenas de santa Teresa. Acerca de la vida del II duque, recordaré algunos hitos de modo telegráfico para ponderar enseguida algunos otros aspectos relacionados con su mecenazgo:

1486-1492: es nombrado Capitán General de la Frontera de Granada;
1492: figura como testigo signatario en la conquista de Granada;
1493: es movilizado para la guerra con Francia;
1497: participa en el recibimiento de la reina Margarita de Austria, mujer del Príncipe Juan;
1503: participa en la campaña del Rosellón y la Cerdeña;
1506: acompaña personalmente a Fernando el Católico en su exilio de Castilla hasta la frontera de Aragón;
1512: lidera el ejército castellano en la anexión de Navarra;
1516: acompaña personalmente en su muerte a Fernando el Católico. Se encontraba en La Abadía, de la Casa Alba;
1519: el rey de España, Carlos I, le concede el Toisón de Oro;
1527: Asiste en Valladolid al bautizo del recién nacido Felipe II;
1531: Muere en Alba de Tormes.

Fadrique amplió suntuariamente el palacio renacentista con los aportes de Enrique Egas y Juan Guas, dos de los mejores arquitectos de su tiempo. En el salón central de ese palacio, como es sabido, don Fadrique asistió a las representaciones teatrales de Juan del Encina, que pueden considerarse por muchas razones fundacionales del teatro español. A algunas de las lecturas y representaciones asistían el duque y la duquesa, como se encarga de recordar el propio Encina entre las rúbricas de su *Cancionero* incunable (Salamanca, 1496), que constituye la primera antología personal e impresa por un poeta en nuestra entera historia literaria y que se reeditaría a menudo en los años siguientes[9].

Hace años, trabajando en Liria, desempolvé y edité junto a mi colega Rebeca Sanmartín el inventario de libros que dejó Fadrique de Toledo al morir en 1531: conforman una deslumbrante biblioteca renacentista y contiene algunas obras de inequívoco valor (Bustos 2015 y Bustos y

9. Sobra decir que no existiría el *Cancionero* de 1496 sin el mecenazgo de los duques de Alba. La rúbrica de la Égloga I explica que el pastor Juan hizo un singular regalo a la duquesa el día de Navidad (Río 2023:5): *«y aquel que Juan se llamava entró primero en la sala adonde el duque y duquesa estavan oyendo maitines y, en nombre de Juan del Enzina, llegó a presentar cien coplas de aquesta fiesta a la señora duquesa»*. Por su parte, la rúbrica que presenta el último de los textos del *Cancionero* de Encina, la Égloga VIII, es igualmente expresiva (Río 2001:71): «[*el pastor Mingo*] *entró y en nombre de Juan del Enzina, llegó a presentar al duque y duquesa, sus señores, la copilación de todas sus obras, y allí prometió de no trovar más salvo lo que sus Señorías le mandasen».*

Sanmartín 2016). Algunas de ellas han conseguido sobrevivir hasta nuestros días y se encuentran aún hoy en la Casa Ducal o, como la deslumbrante copia en cuatro volúmenes de los *Moralia in Iob*, han pasado a la Biblioteca Nacional de España (Avenoza y Fuentes 2012-2013). Al margen de que fuera o no lector habitual, lo cierto es que en su biblioteca se encontraban en 1531 los estatutos del Toisón de oro y los de la Banda; son presencias lógicas entre los anaqueles de la biblioteca ducal pues Fadrique perteneció a esas dos distinguidísimas órdenes militares.

Por otra parte, parece que también fue poeta, como su padre: en la sección de canciones de la gran antología impresa de poesía del xv, el *Cancionero general* (1511, llamado 11CG por los especialistas) se le atribuye una canción («Tú, triste esperança mía», que sigue la retórica y los temas de la tradición cancioneril, en la línea de la poesía breve de último tercio del cuatrocientos. Su rúbrica dice *Otra [canción] del duque de Alba* y consta de mudanza y una estrofa[10]:

> Tú, triste esperança mía,
> conviene que desesperes,
> *pues que mi ventura guía*
> *la contra de lo que quieres*.
> Y a tu muy linda color
> dale tintura de duelo,
> pues no s'espera consuelo
> que consuele tu dolor;
> mas espera cada día
> crescer el mal de que mueres,
> *pues que mi ventura guía*
> *la contra de lo que quieres*.

La composición reitera tópicos cuatrocentistas (no lejanos a los que vimos en la canción de su padre, «Nunca fue pena mayor») acerca de la muerte de amor: es inútil toda esperanza por la imposibilidad de la correspondencia amorosa.

En la otra gran antología colectiva de época de Reyes Católicos, el *Cancionero de la British Library* (LB1), encontramos una sugerente letra de justador, es decir una suerte de poema hiperbreve y visual, subgénero que se popularizó en la época de los Reyes Católicos como juego cortesano. Cada asistente a una fiesta cortesana ilustra su penacho, su casco, con una imagen y una divisa en forma de versos. Así se lee en LB1: «*El*

10. Tomo el texto de Biblioteca Digital Hispánica de la BNE: lo edito como canción cortesana que es y de acuerdo con pautas de edición de textos cancioneriles: acentúo, puntúo y uniformo vocales y consonantes de acuerdo con los usos modernos.

duque de Alva trae por devisa | unos conpases, dize: La vida tiene conpás, | la honra nunca jamás» (Moreno 2012:92). Desde luego, esa solidez de principios cuadra mucho con el temple de Fadrique de Toledo.

4. García Álvarez de Toledo, un auténtico discípulo humanista

El primogénito de Fadrique de Toledo, de nombre García como su abuelo, estaba llamado a ser el III duque de Alba. Debió de nacer hacia 1482; en 1496 el citado Juan del Encina, que trabaja al servicio de los duques, le dedicó su *Triunfo de amor* (cuando el primogénito contaba unos doce o catorce años); se trata de la pieza que inicia la amplia sección de poesía de amor del *Cancionero* salmantino de Encina; sobra decir que tal dedicatoria constituía una estrategia de mecenazgo. Proponer al hijo de su mecenas el extenso poema inicial de su poesía de amores, y hacerlo justo cuando el heredero deja la infancia para adentrarse en la adolescencia, debe verse como una estrategia de búsqueda de protección y, al tiempo, como una propuesta educativa a través de la cortesía cancioneril. Lo interesante, en mi opinión, es el papel central que ocupa esta composición en el diseño y organización del *Cancionero* de Encina. Tras los textos religiosos y algunos otros que podríamos considerar de circunstancias, el *Triunfo de amor* constituye la composición que abre las secciones de poesía erótica. Esto nos da una idea de la importancia, al menos estructural, que Encina otorga a este texto, y, por tanto, del enorme interés que tendría el hecho de dedicarlo a García Álvarez de Toledo, primogénito de los duques y heredero del linaje[11].

García había asistido a la academia cortesana del gran humanista Pedro Mártir de Anglería en Alcalá de Henares (*ca*. 1493-1494), prueba del interés de Fadrique en la educación de su primogénito. Pero en 1494 y por disposición del duque interrumpió su estancia allá y regresó a Alba de Tormes; lo prueba una sugestiva carta del humanista (escrita en la Universidad Complutense, Alcalá de Henares, el 30 de diciembre de 1494) en la que le exhorta a que insista a su padre para que le envíe de regreso a la academia y le permita progresar en sus estudios. La carta es un bello alegato de la educación humanista y una defensa de la sabiduría clásica frente a la incultura; de hecho, Mártir de Anglería, llevado

11. Encina vio en el heredero de los duques a un discípulo y lector de su poesía (y quizá también posible abogado). En efecto, la inclusión del heredero de la casa de Alba en la arquitectura ideológica del *Cancionero* en su conjunto, y de la obra amatoria en particular, prestigiaba un hecho que era inédito en la historia de nuestra primitiva imprenta: la publicación de una considerable cantidad de poesía amatoria cancioneril.

de la presunción humanista, tacha al duque de Alba de inculto, frente a la sabiduría del hijo (López de Toro 1953-1957:282)[12]:

> Si ves que tu padre retrasa tu vuelta a la corte, suplícale encarecidamente que te deje venir a ti, haciéndole saber que son mucho más preciosas y mejores las cosas que se sacan de los libros de los sabios que las que se esperan de los pingües patrimonios de los antepasados. Arguméntale que aquellas son eternas, dulces, celestiales, incorruptibles; estas otras, en cambio, mortales, empapadas de malignos venenos, terrenas y corruptibles. Como falto de cultura, él ignora todo esto y no se da cuenta de lo que te quita.

5. Boscán, Garcilaso y el III Duque de Alba

Pero no fue García sino Fernando el III duque de Alba: García premurió a su padre, pues falleció en agosto de 1510 en la desastrosa jornada de los Gelves (Argel), junto a 6000 militares españoles que se adentraron imprudentemente en territorio desértico. Dos años antes había dejado un hijo varón, Fernando Álvarez de Toledo (1507-1582) que, este sí, será el cabeza del linaje (la tradición lo llamará el Gran Duque) desde 1531, fecha de la muerte de su abuelo Fadrique. A ese infante le fue asignado un prestigioso preceptor, residente dentro del palacio ducal en el segundo decenio del xvi: se trata del poeta catalán Juan Boscán (1492-1542), que mantuvo una larga relación con el Gran Duque pues, tras salir del palacio, continuó vinculado a la Casa entre 1520 y 1535 (Morros 2008:18).

No abundaré en esta ocasión en el mecenazgo del Gran Duque, pues es mucho lo que puede consultarse al respecto (entre otros, Teijeiro 2003 y Ser Quijano 2008). Lo cierto es que en el palacio de Alba de Tormes y desde él, los duques de Alba llevarán a cabo una amplia labor de mecenazgo, que explica los vínculos biográficos inequívocos que con esa magnífica corte humanista tuvieron escritores como por ejemplo el círculo de poetas que renovó nuestra tradición lírica hacia el italianismo: tanto Boscán como Hurtado de Mendoza (que se movió también muy cerca del Gran Duque en varias etapas de su vida) o Garcilaso fueron amigos entre sí y protegidos de insignes miembros del linaje Alba; de hecho, puede decirse que el punto de encuentro de su amistad fue, como vemos,

12. Sobre esta escuela cortesana, en la que se formaron algunos de los que serían los más relevantes nobles y prohombres de su tiempo (Pedro Fajardo, primer marqués de los Vélez, Íñigo López de Mendoza, cuarto duque del infantado, Pedro de Téllez-Girón, tercer conde de Ureña, Luis Hurtado de Mendoza, segundo marqués de Mondéjar, entre otros), debe verse el trabajo de Biersack (2004).

el entorno de la corte ducal. Morros (2008) y más recientemente Beltrán (2022) han subrayado los vínculos clarísimos que se dan entre la Casa y esos diplomáticos, cortesanos y poetas en los inicios de la revolución italianista: esta, más que una escuela consciente de poesía italianista, como suele describirse de modo romántico y anacrónico, se formó a partir del intercambio cortesano y amable entre amigos, al modo cancioneril; se trata de un fenómeno para el cual la Casa de Alba fue catalizador. Dicho de otra manera y sin temor a exagerar: sin el mecenazgo de los duques de Alba no se explica la inmensa innovación de la poesía italianista porque esta fue realizada por personas concretas como las citadas, que se conocieron y se movieron, de algún modo, en el entorno del palacio ducal. La propia presencia en Nápoles e Italia de estos escritores se justifica por el mecenazgo y la labor propagandística de la Casa.

Recordemos que Garcilaso era amigo personal del Gran Duque, con quien había combatido en Fuenterrabía en 1524; perteneció a su séquito y al de su tío (Pedro de Toledo, virrey de Nápoles, 1480-1553, que le armó caballero), y también siguió vinculado a ambos después de su célebre destierro a Nápoles, motivado por su extravagante matrimonio y decretado por el Emperador en 1532; todo apunta a que don Fernando protegió a su buen amigo Garcilaso para que su caída en desgracia ante la corte no fuera completa. La escritura de la excepcional Égloga II es un homenaje a la Casa; el homenaje se hace explícito en el nombre de Albanio (al que se denomina «gran pastor»): ya Menéndez Pelayo había sugerido que Albanio era el nombre rústico del Gran Duque, conjetura confirmada por Morros (2008) y otros especialistas. Las dos églogas de Garcilaso, que, como es sabido, renovaron el género de la bucólica en Castilla, no se explican sin el paisaje, la protección y el patrocinio de la Casa de Alba.

6. Teresa de Jesús y Cervantes: «en Alba fue donde naciste»

También Teresa de Jesús (1515-1582), como sabemos bien, se movió en el entorno de la casa ducal en los años setenta y ochenta del XVI. Propiamente el legado de la madre Teresa de Jesús arranca el 4 de octubre de 1582, fecha de su muerte en el carmelo de Alba de Tormes, y muy cerca de la gran construcción de la ciudad a orillas del Tormes (gran construcción que, obviamente, no era el pequeño convento, construido apenas por una suma de casas, sino el inmenso palacio ducal que vio y visitó la Santa, como sabemos)[13].

13. Sobra decir que la Casa de Alba fue una de las grandes promotoras de la beatificación, canonización y patronazgo hispánico de Teresa de Jesús; 14.000 ducados dejó

Cuando fue beatificada en 1614 fueron muchos los escritores que la homenajearon en el Madrid del Siglo de Oro, un Madrid que estrenaba la capitalidad y que necesitaba vínculos con grandes hombres y santos para fortalecer el poder político, el anhelo religioso y la presencia de la corte imperial. Uno de los escritores que (al igual que Lope, Quevedo, Góngora y tantos otros) se instalaría por esos años en el Madrid de comienzos del XVII fue Miguel de Cervantes; como poeta que era, participó en el tercero de los certámenes poéticos dedicados a la nueva beata, con el hijo del Conde de Lemos en el tribunal y Lope de Vega actuando como secretario (Montero, Romo y Cuiñas 2016:232-236)[14]. A los participantes en el certamen se les pidió una canción que respetara la misma medida métrica en siete estrofas que la célebre Égloga I de Garcilaso (ABCBACcddEEFeF), poeta por excelencia para la generación de Lope y Quevedo. Desde su mismo comienzo, esta Égloga la dedicaba el poeta toledano a su protector, don Pedro de Toledo, el mecenas de Garcilaso en Nápoles. Y, en efecto, la canción «Virgen fecunda, madre venturosa», dedicada a los éxtasis de nuestra beata madre Teresa de Jesús (Montero, Romo y Cuiñas 2016:232), mantiene el esquema de rimas del texto de Garcilaso. Así reza su quinta estancia:

> Aunque naciste en Ávila, se puede
> decir que en Alba fue donde naciste,
> pues allí nace donde muere el justo.
> Desde Alba, ¡oh madre!, al cielo te partiste:
> Alba pura, hermosa, a quien sucede
> el claro día del inmenso gusto.
> Que le goces es justo
> en éxtasis divinos
> por todos los caminos
> por donde Dios llevar a un alma sabe,
> para darle de sí cuanto ella cabe
> y aun la ensancha, dilata y engrandece
> y, con amor suave,
> a sí y de sí la junta y enriquece.

---

el Gran Duque en su testamento (1582) para que la causa de canonización de la Santa pudiera proseguirse en Roma (Borrego 2018:62-63).

14. Es el Cervantes anciano, el que vive en el Barrio de las Letras, el del segundo *Quijote*, y el que, por esos años finales, ahonda en una piedad acendrada: desde el 8 de junio de 1609 era terciario franciscano, hábito con el que fue enterrado en las Trinitarias de Madrid. Moya (2021) ha estudiado sabiamente ese certamen, en el que participaron algunos de los grandes ingenios del Siglo de Oro.

La santa no fue de Madrid al cielo, como dice el tópico, sino desde Alba al cielo. Bellamente escribe también Cervantes, hagiográfico y teológico, que el justo nace donde muere, en el sentido bíblico y escatológico de la idea de justicia. Por lo demás, los juegos de dilogía y políptoton con el nombre de Alba son frecuentísimos (recordemos al Albanio de la otra égloga de Garcilaso), y más en la poesía de certámenes. La poesía fue coleccionada y publicada en 1615 por fray Diego de San José. No deja de llamar la atención que en 1615 Cervantes publicara la segunda parte del *Quijote* y… su canción a santa Teresa, entre otras obras: fue un buen año para las letras españolas…

7. Lope y Calderón en el palacio de Alba de Tormes

La última parada de este apresurado recorrido por la literatura del Siglo de Oro en el entorno de la Casa albense nos lleva a los dos grandes dramaturgos y renovadores de nuestro teatro, que también vivieron en el palacio ducal, Lope de Vega (1562-1635) y Calderón de la Barca (1600-1680); el segundo llego a ser secretario del VI duque, Fernando Álvarez de Toledo y Mendoza (1595-1667): vivió como tal en la corte ducal entre 1646 y 1649, con algunas salidas para estrenar sus comedias en Madrid. Son los años de la crisis en los teatros de la capital y, al decir de sus biógrafos, de crisis del propio Calderón, que resolverá en clave devota y que le llevará a ordenarse sacerdote en 1650.

En cuanto a Lope, algunos años atrás había sido protegido del V duque, Antonio Álvarez de Toledo y Beaumont (1568-1639): en 1592 ya consta su presencia en Alba; allá fue, tras pasar por Valencia y Toledo, obligado por el destierro de Madrid debido al proceso por calumnias de su primera amada, Elena Osorio, y de su familia[15]. Los tres años que Lope vivió en la corte de Alba de Tormes como gentilhombre de la

15. A propósito de ese destierro, Sánchez Jiménez señala la similitud con el caso de Garcilaso: «El Fénix debió de darse cuenta del paralelismo que su propia biografía tenía con la de Garcilaso y decidió explotarlo: los dos Vegas (Garcilaso y Lope) fueron de Toledo a Alba para ser testigos y poetizar los amores de un duque de Alba, y los dos fueron desterrados. Lope utilizó estas coincidencias para dignificar su exilio, con lo que empleaba el género pastoril para presentarles a los madrileños unas nuevas «Églogas» en su *Arcadia*, la obra de un según Garcilaso» (2012:29). En la tradición virgiliana ya constaban los ingredientes del autobiografismo eglógico y de la alegoría pastoril: Lope los hace suyos en la *Arcadia* y en sus romances pastoriles. Parece claro que fue en Alba precisamente donde Lope afianzó ese hábito del exhibicionismo sentimental del que haría gala toda su vida: fue la imitación de la égloga clásica la que hizo de catalizador, ya siempre, de esa verdadera marca de estilo. Por lo demás, al imitar a su maestro de poesía, se hacía un nuevo Garcilaso para sus lectores.

cámara de don Antonio Álvarez de Toledo resultaron fundamentales en el desarrollo del joven escritor por muchos conceptos: su contacto con la tradición teatral de la corte ducal y con la bucólica, por ejemplo, dejaron notable poso en su quehacer. Ahí escribió varias comedias que enviaba a Madrid puntualmente; posiblemente tuvo acceso a la valiosa biblioteca patrimonial que los duques tenían en palacio. En Alba murió Isabel de Urbina, su primera mujer, ahí trazó el plan del *Isidro* que llevaría a cabo nada más regresar a Madrid para recuperar el favor de la villa y corte, plan que resultó completamente exitoso. En el propio palacio, en fin, debió de representar algunas de sus comedias, como sugieren Oleza y Sánchez Jiménez (2012:20-21), posiblemente en la misma sala en la que Encina inició el teatro castellano (algo que en absoluto le pasaría desapercibido)[16].

Citaré tan solo dos referencias lopescas, una poética y otra en prosa. Hacia 1631, ya en el ciclo *de senectute* escribirá la Égloga a Claudio, en la que proyecta una suerte de balance de acontecimientos de su vida. Su recuerdo de la acogida en la Casa de Alba no puede ser más entrañable (Carreño 2007:486):

> Sirviendo al generoso duque Albano
> escribí del Arcadia los pastores,
> bucólicos amores
> ocultos siempre en vano,
> cuya zampoña mis patrios lares
> los sauces animó de Manzanares.

Es sugerente cómo Lope incide particularmente en su aprendizaje del género bucólico. El romancero pastoril de Lope data de esa época, pero también la idea misma de concebir un libro de pastores en el que quiere importar la tradición pastoril y llevarla a Madrid, a los sauces del Manzanares (río menos elegante o bucólico que el Tajo o el Tormes, pero, al cabo, río de Madrid, que Lope citará constantemente). Basta asomarse a lo alto de la torre del Homenaje del castillo-palacio de Alba

16. «En Alba compuso el Fénix por lo menos *El favor agradecido* –cuyo autógrafo está fechado "en Alba, 29 de octubre de 1593"–, *El maestro de danzar* –comedia en la que afirma "hice esta comedia en Alba | […] el año que Dios nos salva (1594)"–, *El leal criado* –fechada en "Alba, 24 de junio de 1594"–, *La comedia de san Segundo* –asimismo fechada "en Alba el 12 de agosto de 1594"–, *Laura perseguida* –a su vez fechada "el 12 de octubre de 1594"– y *El dómine Lucas*. En suma, un compacto ejército de romances y comedias mantuvo informados a los madrileños de las andanzas salmantinas de Lope, y al propio Fénix medianamente ocupado durante su estancia a orillas del Tormes» (Sánchez Jiménez 2012:21). Al respecto, ver Finello 2003, que subraya que el marco de la obra no es otro que el que ofrecía Alba de Tormes.

de Tormes, como tantos hemos tenido ocasión de hacer, para comprender la eficacia de la visión bucólica que pudo inspirar a Lope.

En cuanto a la *Arcadia* (1598), con seguridad la más leída de las obras de Lope (más de 20 ediciones en el XVII), sobra decir que no es solo una novela pastoril; con toda la intención Lope la titula *Arcadia, prosas y versos* en la idea de crear una suerte de cancionero rústico y sentimental que llegara al amplio público lector madrileño con el que se deseaba reconciliar. Dentro de ella, no sabría qué pasaje seleccionar como elogio a la Casa de Alba, pues hay varios lugares representativos: destacan quizá la descripción de la galería de bustos (entre ellos, Alejandro, Carlomagno, el Cid, Fernán González, el Gran Capitán, Felipe II y, claro, el Gran Duque[17]), el bellísimo soneto al sepulcro de don Fernando, «león de Albania», o el canto épico final de Anfriso.

El pastor Anfriso es uno de los protagonistas de la *Arcadia*, *alter ego* del V duque, como han propuesto los estudiosos de la obra (de ahí el autobiografismo del libro, que Lope no esconde). Casi al cierre, ese pastor Anfriso, presa del furor poético, canta en 460 versos épicos (tercetos encadenados) el elogio de su propio linaje, la Casa ducal, con un detallado recorrido por los méritos de los grandes prohombres que vengo repasando en este trabajo y con particular atención al Gran Duque. Hacia el final de los tercetos, por ejemplo, la Fortaleza se dirige así a don Fernando a modo de balance (Sánchez Jiménez 2012:668-669):

> Vive mil años –dijo–, insigne Albano,
> y otros mil siglos viva el nombre tuyo,
> a quien perseguirá la Envidia en vano;
> que pare el gran valor que en verte arguyo,
> del tiempo, del olvido, de la muerte
> quedará limitado el poder suyo.
> Vuelve los ojos al divino y fuerte,
> al nuevo Marte que la vista quita,
> Fadrique guerreador, alegre en verte.
> Mira aquel brazo que a valor te incita,
> que tanta luna pudo hacer menguante
> y tanta flor de lis dejó marchita.
> Y mira luego, generoso infante,
> al valeroso duque don García

17. A todos los grandes héroes les dedica Lope dos cuartetos. Al pie del busto a don Fernando, que es el último héroe evocado, figuran estos: «El duque de Alba: | De tal sol nació mi llama, | y de tal Alba salí, | y a mi rey tan bien serví | que fue la envidia mi fama. || Sin ver jamás rostro al miedo, | hice con mi esfuerzo solo | sonar con "Austria" su polo, | y los dos con mi "Toledo"» (Sánchez Jiménez 2012:411).

y al hijo en las virtudes semejante;
que no te ha de faltar la fuerza mía
para que vuelva a ser dichosa España
por el mismo Toledo que solía.
Del Tormes claro que humillado baña
los muros de Alba, que en mejor alteza
del Apenino excede la montaña,
hasta el mar donde saca su cabeza
el coronado sol del Alba clara,
será la tuya ejemplo de grandeza.

Nótese cómo Lope cita con suma precisión a los tres duques: García (I), Fadrique (II) y el propio Fernando (III). Y cómo pondera «los muros de Alba» que hicieron célebre al deslumbrante palacio ducal. Algo más cabría decir de la corte ducal que armó Lope (con Liñán de Riaza o el vihuelista Blas de Castro), pero es tiempo de terminar: parece suficiente el recorrido trazado para validar la hipótesis de partida.

No puede historiarse cabalmente la literatura española de los Siglos de Oro sin referirse a las sucesivas cortes literarias promovidas de un modo u otro en torno al gran castillo de los duques. Dentro de los «muros de Alba» nació el teatro castellano y entre ellos se alojaron Garcilaso, Boscán, santa Teresa, Lope o Calderón en diferentes ocasiones. E incluso antes de la espléndida construcción renacentista ya fueron frecuentes los vínculos entre los grandes de las letras castellanas cuatrocentistas (pensemos en Santillana, Pulgar o Encina) y los primeros condes y duques de Alba, todavía en el siglo xv. Son, por tanto, más de doscientos años de mecenazgo y literatura entre unos y otros, entre condes, duques, secretarios y cronistas, entre poetas, dramaturgos y embajadores, entre amigos, nobles y santas.

Bibliografía citada

Avenoza, Gemma y Juan Fuentes, «La traducción castellana de los *Moralia in Job* atribuida a Pero López de Ayala: edición del "Prólogo de san Gregorio que enbio a san Leandro, arçobispo de Seuilla (BNM mss / 10136 ff. 1v-4r)"», *Incipit*, 32-33 (2012-2013), pp. 249-270.

Beltrán, Vicenç, (ed.), *Poesía española. 2. Edad Media: Lírica y cancioneros*, Barcelona: Crítica, 2002.

Beltrán, Vicenç, «La constitución del primer petrarquismo castellano», *Studia Aurea*, 16 (2022), pp. 153-178.

Biersack, Martin, «La Escuela de Palacio de Pedro Mártir de Anglería», en *Isabel la Católica y su época. Actas del Congreso Internacional*, Luis Ribot,

Julio Valdeón y Elena Maza (coords.), Valladolid: Universidad, 2004, vol. 2, pp. 1333-1353.

Borrego Gutiérrez, Esther, «Villancicos de Teresa, villancicos para Teresa: de 1562 a 1661», *Edad de Oro*, 37 (2018), pp. 47-76.

Bustos Táuler, Álvaro, «Desafiar al propio mecenas: la máscara pastoril de Juan del Encina y el mecenazgo de los duques de Alba», *eHumanista*, 18 (2011), pp. 94-120.

Bustos Táuler, Álvaro, «El inventario de libros de Fadrique de Toledo (1531): devoción, estudio, linaje», en *Bibliotecas y librerías en la España de Carlos V*, Álvaro Bustos y Elena Di Pinto (eds.), Madrid: Calambur, 2015, pp. 159-182.

Bustos Táuler, Álvaro, «Armas y letras en Fadrique Álvarez de Toledo, II duque de Alba (1458-1531)», en *El teatro soldadesco y la cultura militar en la España imperial,* Julio Vélez Sainz y Antonio Sánchez Jiménez (eds.), Madrid: Ediciones Clásicas, 2016, pp. 33-50.

Bustos Tauler, Álvaro y Rebeca Sanmartín Bastida, «Fadrique Álvarez de Toledo, II duque de Alba y su inventario de libros (1531): una biblioteca patrimonial», *Revista General de Información y Documentación*, 26.1 (2016), pp. 273-290.

Calderón Ortega, José Manuel, *El ducado de Alba. La evolución histórica, el gobierno y la hacienda de un estado señorial (siglos XIV-XVI)*, Madrid: Dykinson, 2005.

Calderón Ortega, José Manuel, «Fadrique Álvarez de Toledo», en *Historia de Ávila, IV (Edad Media. Siglos XIV-XV. 2.ª parte*), Gregorio del Ser (ed.), Ávila: Diputación, 2009, pp. 745-752.

Calderón Ortega, José Manuel, «El archivo de la Casa de Alba: pasado y presente», en *Paseo documental por el Madrid de antaño*, Nicolás Ávila, Juan Carlos Galende y Susana Cabezas (eds.), Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015, pp. 79-100.

Carreño, Antonio, (ed.), Lope de Vega, *Poesía selecta*, Madrid: Cátedra, 2007.

Chueca Goitia, Fernando, «La Guerra Civil», *Cuenta y razón*, 21 (1985), pp. 33-46.

Cooper, Edward, «El segundo duque de Alba y las Comunidades de Castilla: nuevas aportaciones extremeñas y murcianas», en *Arte, poder y sociedad. Y otros estudios sobre Extremadura*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2006, pp. 197-221.

Diccionario biográfico electrónico de la Real Academia de la Historia (en red, http://dbe.rah.es/), 2018.

Finello, Dominick L., «Alba de Tormes y el ambiente dramático en torno a la "Arcadia" de Lope de Vega», *Anuario Lope de Vega*, 9 (2003), pp. 211-224.

García Pinacho, María del Pilar (ed.), *Los Álvarez de Toledo. Nobleza viva*, Segovia: Junta de Castilla y León, 1998.

García Sierra, María José, «Los Álvarez de Toledo. Un linaje de mecenas en la historia del arte español», en *Los Álvarez de Toledo. Nobleza viva*, María del Pilar García Pinacho (ed.), Segovia: Junta de Castilla y León, 1998, pp. 159-186.

González Zymla, Herbert, «El castillo palacio de los Álvarez de Toledo en Alba de Tormes», *Anales de historia del arte*, 2 (2013), pp. 455-468.

Hernando Sánchez, Carlos, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994.

López de Toro, José, (ed. y trad.), Pedro Mártir de Anglería, *Epistolario*, Madrid: Góngora, 1955.

Lama de la Cruz, Víctor de, «"Nunca fue pena mayor" o el éxito internacional de una canción castellana de la corte de Enrique IV», *Edad de Oro*, 22 (2003), pp. 95-111.

Montero, José, Fernando Romo y Macarena Cuiñas (eds.), Miguel de Cervantes, *Viaje del Parnaso y poesías sueltas*, Madrid: Real Academia Española – Círculo de Lectores, 2016.

Moreno, Manuel, «Descripción codicológica Ms. Add. 10431 (LB1)», 2012. Disponible en https://cancioneros.org/sites/default/files/2022-07/LB1_0.pdf [16/12/2023].

Morros, Bienvenido, «Vida y poesía de Boscán y Garcilaso. A propósito del Gran duque de Alba», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, 84 (2008), pp. 13-58.

Moya García, María, «Análisis de la beatificación de Teresa de Jesús a través del *Compendio* de Diego de San José. ¿Relación de fiestas o propaganda religiosa?», *Hipogrifo*, 9.1 (2021), pp. 241-251.

Pedrosa, José Manuel, «Sayagueses, charros, batuecos y sandios. Los mitos del rústico tonto en los Siglos de Oro», en *L'imaginaire du territoire en Espagne et au Portugal (XVIe-XVIIe siècles)*, François Delpech (ed.), Madrid: Casa de Velázquez, 2008, pp. 309-326.

Pérez Priego, Miguel Ángel (ed.), Hernando de Pulgar, *Claros varones de Castilla*, Madrid: Cátedra, 2007.

Retuerce, Manuel y Araceli Turina, «Azulejos procedentes del Castillo-palacio de los duques de Alba (Alba de Tormes, Salamanca)», en *La céramique médiévale en Méditerranée. Actes du VIe Congrès de l'AIECM2*, Aix-en-Provence: Narration éditions, 1997, pp. 615-626.

Río, Alberto del (ed.), Juan del Encina, *Teatro*, Madrid: Real Academia Española, 2023.

Sánchez Jiménez, Antonio (ed.), Lope de Vega, *Arcadia: prosas y versos*, Madrid: Cátedra, 2012.

Sanmartín Bastida, Rebeca, «Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: El caso del II duque de Alba», en *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Nieves Baranda y M.ª Carmen Marín Pina (eds.), Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2014, pp. 99-114.

Ser Quijano, Gregorio del (ed.), *Congreso V Centenario del Nacimiento del III duque de Alba, Fernando* Álvarez *de Toledo*, Ávila-Salamanca: Diputación de Ávila-Diputación Provincial de Salamanca, 2008.

Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel, «La Abadía cacereña o la Academia literaria de los Alba», *Revista de Estudios Extremeños*, 59.2 (2003), pp. 569-587.

Pasado, presente y futuro en la familia de Teresa de Jesús

Rosa María Alabrús Iglesias
(Universitat Abat Oliba CEU)

Ricardo García Cárcel
(Universidad Autónoma de Barcelona)

Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada (ella siempre se denominó a sí misma Teresa de Ahumada o más adelante Teresa de Jesús). Nunca fue una mujer sola. Contó siempre con una cobertura de apoyo, una red de relaciones personales en las que estuvo bien presente su propia familia a la que analizaremos a través de tres etapas: el pasado genealógico, los ascendientes de Teresa, con el debate respecto al papel concreto que pudieron tener en su propio pensamiento las raíces judías; el presente, claramente condicionado por las relaciones con sus padres y hermanos (la madre murió en 1528 cuando Teresa tenía trece años, y su padre murió cuando ella tenía veintiocho). La mayor interrelación familiar de su vida la estableció por vía epistolar con sus hermanos en América y el futuro que vendrá marcado por su sobrina Teresita, a la que trató como a una hija y se proyectará, muerta Teresa, a través de la incidencia que la sobrina (hija de su hermano Lorenzo) tuvo en los procesos de beatificación y canonización de su tía, que culminaron en 1622.

Empecemos por el pasado genealógico, que nos lleva a las entrañas del problema converso. Respecto a este pasado ha habido dos corrientes historiográficas antitéticas: la de negar las raíces judeoconversas de Teresa, cual si se tratara de una tacha inadmisible y su contraria: explicar a Teresa en clave conversa, empezando por el típico y tópico «vivir desviviéndose». En este contexto historiográfico fue fundamental la investigación del erudito vallisoletano Narciso Alonso Cortés, que descubrió en 1946 que el padre de Teresa, Alonso Sánchez, era un hidalgo de los llamados hidalgos de ejecutoria, litigante por conseguir su reconocimiento, un hidalgo hijo de un judeoconverso, Juan Sánchez, que había sido procesado por la Inquisición y reconciliado con sanciones leves en 1485. A partir de la

prueba testimonial de la condición de judeoconverso del abuelo Juan, Américo Castro escribió la segunda edición de *La realidad histórica de España* (1954), en la que convertía a Teresa de Jesús en un producto propio de la identidad judeoconversa de sus ascendientes. La angustia existencial con el «vivir desviviéndose» y hasta las dotes de contabilidad y gestión administrativa quedaban supuestamente explicadas. En diciembre de 2022, en Salamanca, debatimos sobre la obra de Américo Castro en el congreso dirigido por Juan Carlos Conde y Pedro Cátedra: *Formas vitales y construcciones histórica. La obra de Américo Castro en el cincuentenario de su muerte*[1].

El castrismo de los discípulos de Américo Castro ha establecido un cierto determinismo cultural, sobre el que incidieron ilustres anticastristas como Eugenio Asensio (1976)[2].

Nadie puede negar que el tema de la limpieza de sangre con sus exigencias sociales estuvo presente en la vida de Teresa, sobre todo en la segunda parte de esta. Los antecedentes de la obsesión por la limpieza de sangre los conocemos bien. El primer estatuto de pureza de sangre se estableció en 1549. Los primeros debates sobre esta problemática con Alonso de Cartagena o Alonso de Oropesa entre los participantes se produjeron en la segunda mitad del siglo xv. En 1485 se creó la Inquisición de Toledo y la sombra de la propia genealogía se proyectó sobre los judeoconversos. El primer estatuto de limpieza de sangre lo llevó a cabo la catedral de Toledo en 1555, cuando Teresa tenía cuarenta años. Nadie puede dudar que Teresa fue consciente de la sombra de sospecha en una atmósfera neurotizada al respecto.

Pero conviene hacer algunas precisiones. Primero, los estatutos de limpieza de sangre, como demostró Henry Kamen, no afectaron de la misma manera a todo el mundo. Fueron, de hecho, muy pocas las sedes, aparte de la de Toledo, que aplicaron los estatutos de limpieza de sangre, y lo mismo podemos decir con respecto a las universidades. Si los jerónimos, dominicos y franciscanos implantaron inicialmente estatutos discriminatorios, las demás órdenes religiosas no. El papel beligerante de la Compañía de Jesús es bien conocido y su implicación en el apoyo a los conversos es incuestionable. Segundo, Teresa, obviamente, estuvo al tanto sobre el debate de la limpieza de sangre, pero vivió el problema con distanciamiento. Su silencio ¿fue testimonio de la discreción obligada por un tema tabú para la familia? ¿o simplemente

1. Ver al respecto los textos de Teófanes Egido (1982, 1997a, 1997b, 2015a y 2017) y Corfis y Harris-Northay (2007).
2. Ver el debate en Kamen (2001); Hernández Franco (2001) y Hernández Franco y Ruiz Ibáñez (2013).

la evidencia de que ella se encontraba *au dessus de la melée* y el problema estaba en vías de superación? El honor linaje para Teresa nunca contó. La honra a la que ella se refiere con frecuencia es más la honra-opinión derivada de la imagen pública y no de la sangre. Y esa honra la minimiza respecto al valor virtud.

Como ha estudiado bien Teófanes Egido, Teresa estuvo en contra del tabú social de su época: la famosa honra vinculada a la limpieza de sangre. Nunca admitió en la organización de las comunidades religiosas ninguna cláusula restrictiva o discriminatoria. En las Constituciones de su reforma no hay alusión alguna a esta cuestión. Es patente su indiferencia hacia cualquier estímulo derivado de la honra y el linaje. En su *Camino de perfección* subrayó que no importaba hacer caso del linaje para las que querían de veras ser hijas de Dios. En la conversación con Jerónimo Gracián, que el propio carmelita narró, ella se enojó con él «porque trataba de esto [el linaje] diciendo que le bastaba ser hijo de la iglesia católica y que más pesaba de haber hecho un pecado venial que si fuese descendiente de los más viles y bajos villanos y confesos de todo el mundo[3]».

El pasado genealógico no le angustió a la santa abulense. La sombra del abuelo Juan Sánchez de Toledo no le marcó. El abuelo judeoconverso era un típico mercader de telas casado con una cristiana vieja, y dedicado al comercio y a la recaudación de impuestos para la Hacienda Real. Sus ascendientes judíos se convertirían al catolicismo en el marco de la represión de 1391. Juan, en cualquier caso, seguiría manteniendo algún rito o ceremonial judío, por lo que fue procesado por la Inquisición de Toledo, recién creada esta en 1485 y reconciliado con sanciones leves. La experiencia del abuelo Juan nada tenía que ver con la vivida por la familia de Juan Luis Vives en Valencia, unos años antes. Juan Sánchez sería, en todo caso, un judaizante de bajo nivel. Se casó con cristiana vieja y vivió plenamente como católico, y como él sus hijos y nietos.

El abuelo de Teresa, en 1493, se trasladó a Ávila, aunque se desplazó también a Toledo y Salamanca, siempre con buenas relaciones, como las que mantendría con el arzobispo de Santiago, Alonso de Fonseca. Hacia 1500 renunció a su condición de mercader y se dedicó a las rentas agrarias. Ganó en respetabilidad lo que perdió en dinero. Su carrera a la hidalguía estaba abierta y en el año 1500 él y sus hijos figuraban como exentos del pago de impuestos. Todos ellos vivirían como hidalgos pobres. Tras el pleito de la cancillería de Valladolid de 1523, al que antes nos hemos referido, se ratificó su condición de hidalgos. El pleito

3. Márquez Villanueva (1968); Alcalá (1995); Cohen (2006); Alabrús y García Cárcel (2015:153-160).

se concluyó cuando Teresa tenía ocho años. El abuelo había muerto siete años antes de nacer Teresa. De la generación de abuelos Teresa solo conoció a la abuela materna Teresa de Cuevas (Pérez 2007).

El distanciamiento de Teresa respecto a la problemática de sus orígenes es bien patente. Pero su capacidad de aislamiento del problema no contradice que ella viviera y sufriera, sobre todo en la segunda mitad de su vida, lo que implicaba la limpieza de sangre de estrategia discriminatoria. La voluntad de olvido de la memoria de sus ascendientes no excluye la realidad de la sombra que debió pesar de alguna manera y que incluso emerge en su propio proceso de beatificación después de su muerte. Ahí están como testimonio los esfuerzos del dominico padre Báñez al comienzo de dicho proceso (1614) por demostrar en su declaración proteresiana que esta era una cristiana vieja sin tacha: «natural de Ávila, especialmente por parte de la madre, y allí tiene parientes, caballeros fijosdalgo que no lo negarán y que he conocido algunos parientes suyos de aquella parte, cristianos fijosdalgos y también he oído decir que la dicha madre Teresa de Jesús tuvo un hermano fraile Jerónimo, de donde se entiende ser ella cristiano vieja» (Alabrús y García Cárcel 2015:126).

Y desde luego, el teresianismo más oficial ha buscado olvidar cualquier referencia a los ascendientes judeoconversos. Las propias biografías de Teresa de Efrén de la Madre de Dios o Tomás Álvarez, en sus diversas ediciones, son un buen testimonio de la extrema sensibilidad que las presuntas raíces conversas suscitan en las biografías más hagiográficas, dramatizando una realidad que Teresa tendría en cuenta relativamente, cultivando amistades intensas tanto con cristianos viejos como cristianos nuevos. El ejemplo más expresivo es el caso del jesuita Tuetonio de Braganza, arzobispo de Évora, desde 1578 (Alabrús y García Cárcel 2015:159).

A Teresa le preocupó más que el pasado genealógico su presente familiar marcado por sus padres y hermanos. Su padre, Alonso Sánchez –Cepeda, nacido en 1480, murió cuando ella tenía veintiocho años; la madre cuando ella tenía trece. La vida matrimonial de su familia fue intensa. Alonso se había casado en 1505 con Catalina del Peso, de familia cristiano– vieja y poder económico, con una buena dote. Tras enviudar con dos hijos volvió a casarse en 1509. Esta vez, con una lejana pariente de su mujer muerta, Beatriz de Ahumada, también cristiano vieja. Ella tenía catorce años. La dote aportada por la nueva esposa era superior a la de la anterior. La segunda esposa, madre de Teresa, murió en 1528. El primogenitor viudo con cuarenta y ocho años debió encargarse solo de su numerosa familia. Teresa sería internada en el convento de Nuestra Señora de Gracia de Ávila en 1531. Profesaría en 1537 como monja. Fue la tercera hija del matrimonio. Nació cuando su madre tenía veinte

años. Tras la muerte paterna la familia se dispersó. El hermano mayor de parte de padre (Juan) se alistó en los tercios de Italia y murió pronto (Pérez 2007:35-45).

Los hijos de Alonso y Beatriz, y por lo tanto, hermanos de Teresa, fueron por orden de nacimiento: Hernando, Rodrigo, Lorenzo, Antonio, Pedro, Jerónimo, Agustín y Juana. De los hermanos que no viajaron destaca Juana, nacida en 1528, siete años más joven que Teresa, que se casó con Juan de Ovalle de Alba de Tormes. Entre los hijos de este matrimonio destaca Beatriz, carmelita, con mucha correspondencia con Teresa. Los Ovalle fueron los primeros en colaborar económicamente en las primeras fundaciones teresianas (San José de Ávila y Alba de Tormes). La sobrina Beatriz profesó como monja después de una historia de relación con un casado, en la que tuvo que intervenir la tía Teresa.

La relación de Teresa con sus padres fue extraordinaria. En *Vida* manifiesta una gran ternura subrayando las cualidades de estos. El padre era aficionado a los buenos libros y los tenía en romance para que los leyeran los hijos. Alonso demostró gran caridad hacia los pobres y piedad con los enfermos y los criados, según su hija. Nunca nadie le vio murmurar y Teresa insiste en su grandísima honestidad. La madre de Teresa es descrita como una mujer con muchas enfermedades, gran hermosura, con vestidos de personas de mayor edad, muy apacible, de gran capacidad de trabajo y afición por los libros de caballerías (Álvarez 2009).

Dentro de la familia, Teresa se refiere al contrapunto de una parienta de «livianos tratos» con perniciosa influencia sobre la propia Teresa, que confiesa que se aficionó a tratarla ya que le ofrecía pasatiempos y le hacía participar en conversaciones y vanidades. El padre se dio cuenta y la introdujo en el convento.

De los hermanos de Teresa siete fueron a América. Esta fue tierra de promisión, que estimuló ansiedades de promoción social de todo tipo. La herencia familiar tras la muerte de Alonso incentivaría más aún el sueño americano. Todos los hermanos de Teresa vivieron intensamente los debates en torno a la problemática jurídico-religiosa de la conquista. Hernando fue el primero en marchar en 1534. Le seguiría Rodrigo (el que jugó más de niño con Teresa), que se iría antes de la muerte del padre en 1535 con voluntad de conquistar el Río de la Plata en la expedición del adelantado Pedro de Mendoza. Rodrigo tomaría parte en el sangriento combate con los indígenas el día del Corpus de junio de 1536, en que murió Mendoza. Después, acompañó a Juan de Ayolas a la expedición de Panamá y Paraguay y estuvo presente en la fundación de Santa María del Buen Aire, la actual capital argentina. Murió en 1557 en Chile. Teresa lo consideró siempre un mártir porque había muerto luchando por la fe contra los araucanos.

En 1540 marcharon a América los hermanos Lorenzo y Jerónimo acompañando al visitador Cristóbal Vaca de Castro para aclarar la situación de Perú por el enfrentamiento entre Almagro y Pizarro. Todos los hermanos de Teresa serían apoyados por el primer virrey de Perú, Blasco Núñez Vela y por el hermano de este, Francisco, por cierto, padrino de Teresa. La familia de esta luchó al lado de los Núñez Vela en enero de 1546 contra los Pizarro en la batalla de Iñaquitos en Ecuador. En la contienda falleció Antonio y quedaron malheridos Jerónimo y Lorenzo[4]. Agustín, el más joven de los hermanos, marchó a América precisamente el año 1546 poniéndose al servicio de don Pedro de La Gasca. En 1548 volvió a producirse un enfrentamiento, esta vez, victorioso con Gonzalo Pizarro. Agustín tendría problemas, después, en sus relaciones, con los indígenas latinoamericanos.

La labor política de los hermanos de Teresa fue común con algunas variantes. En general, todos apoyaron la política de los virreyes, asumieron los criterios fijados en las Leyes de Indias respecto a los indígenas y fueron contrarios al clan de los Pizarro. Aspiraron a dominar algunas encomiendas con escaso éxito. El único que hizo dinero en América fue Lorenzo, al que consideró su hermana con el adjetivo de «inclinado» y al que siempre le recomendó «que no escuche a todos».

Teresa soñó con América y, sin duda, a través de sus hermanos tuvo tentaciones de desplazarse al Nuevo Mundo, a lo que le instarían sus hermanos. La situación, ciertamente, no lo propició. Los enfrentamientos de las diversas órdenes religiosas respecto a la propia valoración de los indígenas fueron notables. En el propio Carmelo, existía una notable bipartición estratégica respecto a América. Nicolás Doria se pronunció en contra de la proyección fundacional en América o Asia, de lo que discrepaba Jerónimo Gracián, el gran amigo de Teresa. La proyección de los carmelitas en América triunfó una vez ya muerta Teresa. El padre Gracián nombró para la primera fundación americana al padre Diego de la Madre de Dios, que con cuatro sacerdotes y algunos acompañantes se embarcó en Sevilla para México. Llegaron a Veracruz el 27 de septiembre de 1585, tomando posesión en enero de 1586. Ese mismo año se fundó el convento de Nuestra Señora de los Remedios en la Puebla de los Ángeles. En 1591, reunido el capítulo general de los descalzos en Madrid, se dividió su gobierno en seis provincias, una de las cuales cubriría toda la Nueva España. Pronto se fundaron nuevos conventos en Atlixco, cerca de Puebla, en Michoacán, en Guadalajara y en otras ciudades.

4. Álvarez (2010) y Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (1968).

Después de la canonización de Teresa en 1622 se la proclamó la santa patrona de México. A lo largo del siglo XVII se siguieron haciendo fundaciones en todo el territorio americano[5].

El éxito temprano de los libros de Teresa en América está más que demostrado. El padre Luis de Valdivia, que tuvo problemas con el gobernador Ribera respecto al trato a conceder a los indígenas, aconsejaba las lecturas de Teresa en Perú y Chile (Ruíz Jurado 2015). El éxito fundacional se deslizó pronto de México a otros territorios. En 1606 se fundó un nuevo convento del Carmelo femenino en Bogotá y en 1643 se fundó el primer convento carmelita de Perú.

La vinculación en vida de Teresa con sus hermanos fue siempre extraordinaria. A pesar de su ajetreada vida, siguió siempre la trayectoria de estos en América: a Hernando, en sus conquistas de Puerto Viejo, Guayaquil y Quito; a Rodrigo al que catalogó de héroe y mártir frente a los indios araucanos; a Lorenzo y Jerónimo, de los que destacaría su valor ante Gonzalo Pizarro; a Antonio que murió en la citada batalla de Iñaquitos; a Pedro en Panamá al que compadecía por sus problemas psicológicos; a Jerónimo, que no pudo sobrevivir en el retorno a España con Lorenzo y sus hijos (Tomé Martín 2016).

Su vinculación fue especial con Lorenzo, con el que según Manuel María Polit tuvo hasta signos de bilocación:

> Santa Teresa, que amaba entrañablemente a su hermano y no se satisfacía con las raras y cortas noticias que de él recibiera, pidió a Nuestro Señor que se las diese más completas; y el Esposo Divino, que se complacía entonces en regalar con los más señalados favores a su esposa, cuyo corazón estaba ya traspasado por el dardo candente del amor, le otorgó una gracia muy singular. De improviso viose ella trasladada en espíritu a la ciudad en Quito, donde su hermano con su mujer e hijos residían; y los miró sentados al fuego, junto al brasero que usaban nuestros mayores para calentarse durante las noches frías de las cordilleras andinas. Francisco estaba en brazos de su ama, alguna india, sin duda, de las del servicio de su padre y el otro niño junto a ellos. No solamente los miró la Santa, sino que escuchó lo que decían su hermano y su cuñada. Estúvose rato contemplándolos con inefable fruición y ternura; luego, echándoles la bendición se despidió de ellos (Polit 1905:353-373).

El más problemático de los hermanos fue, al parecer, Pedro, nacido en 1521, con problemas psicológicos graves (Teresa lo consideró loco)

5. Checa Curi (1997) y Alabrús Iglesias (2022).

tuvo que ser recogido y protegido por Lorenzo y murió en 1589, siete años después de Teresa.

Esta tuvo especial relación con Lorenzo y con la hermana pequeña Juana, que la acompañó un tiempo en el convento y se casó y vivió en Sevilla con problemas matrimoniales. Con Lorenzo se cruzó diecisiete cartas[6].

Luchó especialmente para unir a los hermanos. Con sus sobrinos tuvo una relación irregular, con problemas con algún hijo de Lorenzo como Francisco y Lorenzico, que le dejó en Ávila, por cierto, un hijo natural. La hermana que menos problemas le generó fue María (la hermana de padre) casada con el caballero Martín de Guzmán.

Teresa no pudo proyectar su capacidad fundacional en América, como hemos dicho, pero este continente quedó siempre como su referente emocional por excelencia. Presionó a su hermano Lorenzo para volver a España pensando en la educación de sus hijos. Por fin consiguió el regreso de aquel. Lorenzo retornó a España acompañado de sus cuatro hijos y sus dos hermanos Jerónimo y Pedro. El viaje fue penoso. Al llegar a Panamá, su hermano Jerónimo falleció, y también el niño Esteban. Desembarcaron en Sanlúcar de Barrameda en agosto de 1575 y de ahí pasaron a Sevilla. Cuando Lorenzo y Pedro se encontraron con Teresa, a la que no habían visto desde hacía treinta y cuatro años, la emoción les embargó. El sueño americano de Teresa se hizo realidad a través de la hija de Lorenzo, Teresita, que fascinó a Teresa desde el primer momento del encuentro. Lorenzo se había casado en 1556 con Juana Fuentes y Espinosa, natural de Trujillo (Perú), que pertenecía a la alta sociedad limeña. Él recibió el nombramiento de juez en la audiencia de Quito. Allí nació Teresita en 1567 y vivió en esta ciudad nueve años. Vestiría el hábito de carmelita ya a los diez años. La madre había muerto a los veintiocho años. Teresita fue retratada por el padre Juan de la Miseria poco después del retrato que le hizo a la propia Teresa. Lorenzo moriría en 1580 y, desde luego, colaboró decisivamente con contribuciones económicas importantes en las fundaciones, sobre todo de Sevilla. Cuando murió Lorenzo, su testamento generó grandes problemas en las relaciones de la tía y la sobrina, con crisis emocional que se superó pronto ya que Teresita acompañaría a su tía en todas las fundaciones y asistiría a la defunción de esta en 1582 (Benito Rodríguez 2016).

El papel de Teresita fue fundamental en la proyección vital de su tía. Cuando Teresa vio por vez primera a su sobrina, cambió su visión sobre los indígenas. Al observar cuan leída era la niña (por aquel entonces

6. Álvarez (1981) y Teófanes Egido (2015b y 2016).

tendría nueve años) se dio cuenta de la avidez con la que los indios aprendían, de la simbiosis entre el Nuevo y el Viejo mundo.

El capellán del monasterio de la Encarnación, Nicolás González Ruiz, afirmaría que cuando Teresa conoció a Teresita necesitaba una niña «suya, de su misma sangre» para volcar sobre ella toda su afectividad de madre, toda su ternura de mujer, besarla, acariciarla con sus blancas manos, verla crecer mientras ella envejecía, retirarse de hacer reverencias y súplicas los arzobispos cuando le negaban los permisos hasta conseguir de ellos lo que necesitaba y aislarse con su niña en la celda y acariciarla hasta sentir reverdecer su feminidad marchita y con ella viajar en carromatos, ya no solo para revisar sus casas, sino para enseñar su niña a las monjas y ver su cara de asombro (Polit 1905:115).

Teresa de Jesús vio sublimado su rol maternal con la hija de su hermano Lorenzo; aprendió a valorar la capacidad de adaptación a la cultura del indígena, lo que no siempre encontraba en su entorno fundacional al que ella pretendía reformar. Por ello se la llevaría a las fundaciones de Sevilla y en 1566 al convento de San José de Ávila. Teresa volvió momentáneamente a Toledo para escribir *Moradas*.

Lorenzo murió en junio de 1580. En agosto de este mismo año, a través de la relación epistolar entre tía y sobrina, Teresa se percató cómo el desaliento y el cambio acechaban a su sobrina tras la muerte de su padre. La tía andaba extraordinariamente ocupada con las fundaciones. Después de Toledo, llegaron Palencia, Soria… A su vuelta se encontró con una Teresita cerrada al amor maternal que ella pretendía darle y fría ante las puertas del noviciado. Llegó a oídos de la tía la perniciosa influencia de su sobrino Francisco (hermano de Teresita) y la suegra de este sobre la joven por causa de la herencia de Lorenzo. En agosto de 1580 ante las tribulaciones de Teresita su tía le aconsejaba «cuando algún pensamiento malo le viniere, santígüese o rece un Páter Noster o dese un golpe en los pechos y procure pensar en otra cosa y antes será mérito, pues resiste» (Polit 1905:167-168).

La fundadora carmelita acabó por llevarse a Teresita a la fundación de Burgos. En 1582 el mismo año de la muerte de Teresa, la sobrina profesó como monja, primera carmelita americana en el Carmelo de San José. Mantuvo excelentes relaciones con las prioras y compañeras de Teresa. En 1596, ya testificó a favor de su tía en el proceso informativo previo a la causa de beatificación culminada en 1614 y a la de canonización culminada en 1622. Contribuyó a perpetuar en el tiempo la obra de Teresa copiando *Vida* de su tía (Santa Teresa 1934-1935).

Hoy conocemos bien los procesos de beatificación y canonización de Teresa. En este sentido, ha sido fundamental el trabajo de Silverio de Santa Teresa y Julen Urkiza.

La primera etapa informativa de la causa de la beatificación empezaría en 1591 en Salamanca y Alba de Tormes. Después seguiría en otras ciudades como Ávila, Piedrahíta, Toledo, Madrid, Segovia, Salamanca, Lisboa, Villanueva de la Jara, Huete, Cuenca, Malagón, Valladolid, Medina, Zaragoza, Valencia, Sevilla y Sanlúcar. En esta etapa informativa, se entrevistaron 181 testigos. De ellos eran 104 religiosas y 23 religiosos. Dentro de estas testificaciones queremos recordar aquí la declaración que en enero de 1596 hizo en Ávila Teresa de Ahumada, Teresita, la sobrina de Teresa. En esta declaración se le atribuye a Teresa «pretender vivir y hacer vivir las gentes con más encerramiento, penitencia y pobreza, no tratando la religión nueva, sino de renovar la antigua suya mitigada y emplear ella y las que le siguieron toda su vida y oración en rogar por el aumento de la Iglesia católica» (Urkiza 2015:321). Respecto a la imagen, la sobrina decía de su tía que tenía un aspecto tan desenfadado que nadie la juzgaba por santa, aunque tenía una singular «sustancia» como tal.

En su declaración, la sobrina también dedica grandes elogios a otras monjas compañeras de Teresa como Antonia del Espíritu Santo, María de San José y Ana de San Bartolomé. Y acaba diciendo de Teresa que tenía una afabilidad extraña, y mostraba un ser tan humano con sencillez, nobleza y candidez.

En la declaración de 1610, Teresita, reiteró las virtudes ya canónicamente atribuidas a Teresa: la amabilidad, sencillez y candidez, siendo amiga de tratar a todos con beneplácito, enemiga de murmuraciones, su práctica cotidiana con el rezo del rosario, la comunión frecuente, la promoción por las obras del purgatorio, el resplandecimiento de su rostro… No hay grandes diferencias con respecto a las declaraciones de muchas otras monjas. Quizá se resaltan más las cualidades humanas por encima de los milagros y señales extraordinarias que en otras declaraciones se subrayaron, sobre todo después de la muerte de Teresa de Ávila. Para ella, Teresa era, ante todo, una mujer viva, sana, virtuosa y no milagrera. De los éxtasis y arrobamientos ni se habla.

El proceso de beatificación y canonización de Teresa de Jesús trascendió de su propia familia. Esta quedó atrás. La proyección de la imagen de Teresa alcanzó una dimensión excepcional. La red de testimonios de apoyo hacia su promoción a la santidad fue extraordinaria desde la nobleza española hasta el rey de Francia Luis XIII. Teresa dejará de ser, definitivamente, Teresa Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada para ser santa Teresa de Jesús. Los apellidos de la mujer quedarían enterrados por la trascendencia de la santa[7].

7. Urkiza (2015) y Teófanes Egido (2015c).

Teresa fue canonizada en 1622 pero nunca se pudieron coronar felizmente las propuestas de patronazgo en España, por la competencia insalvable del patrono tradicional Santiago. Inicialmente hubo proposición de los arzobispados de Granada y Sevilla y de los obispos de Ciudad Rodrigo y Huelga. Con Olivares se replanteó el tema, pero el propio papa Urbano VIII rechazó el Patronazgo en 1630. Ha sido siempre una asignatura pendiente. Significativamente, volvió a plantearse en las Cortes de Cádiz. La España teresiana más cervantina, no pudo derrotar a la España santiaguista épica y reconquistadora (Thompson 2008).

Bibliografía citada

Alabrús, Rosa María, «Teresa de Jesús y América», en *La realidad y la imagen de las mujeres en España y América (siglos XV-XVII)*, Rosa María Alabrús Iglesias (coord.), Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2022, pp. 59-76.

Alabrús, Rosa María y Ricardo García Cárcel, *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid: Cátedra, 2015.

Alcalá, Ángel (ed.), *Judíos, sefarditas y conversos: la expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Valladolid: Ámbito, 1995.

Álvarez, Tomás, Santa Teresa de Jesús, *Cartas*, Burgos: Monte Carmelo, 1981.

Álvarez, Tomás, *Comentarios al* Libro de la Vida *de santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 2009.

Álvarez, Tomás, *Cien fichas sobre Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 2010.

Asensio, Eugenio, *La España imaginada de Américo Castro*, Madrid: El Albir, 1976.

Benito Rodríguez, José Antonio, *La sobrina más engreída de América*, Lima: Colibrí, 2007.

Benito Rodríguez, José Antonio, «Teresa de Ahumada, primera carmelita americana sobrina de santa Teresa», en *Santa Teresa y el mundo teresiano del Barroco*, Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (coord.), San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, 2016, pp. 359-366.

Checa Curi, Rafael, «Arraigo espiritual del Carmelo teresiano-san juanista en América Latina», en *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Salvador Ros García (coord.), Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, pp. 709-725.

Cohen Imach, Victoria, «Las cartas de santa Teresa de Jesús a Jerónimo Gracián», *Anclajes*, 10 (2006), pp. 73-93.

Corfis, Ivy y Ray Harris-Northay (eds.), *Medieval Iberia: Changing societies and cultures in contact and transition*, Woodbridge, Támesis, 2007.

Efrén de la Madre de Dios, y Otger Steggink, *Tiempo y vida de santa Teresa*, Madrid: Editorial Católica, 1968.

Hernández Franco, Juan, *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza*, Madrid: Cátedra, 2001.

Hernández Franco, Juan y José Javier Ruiz Ibáñez, «Conflictividad social en torno a la limpieza de sangre», *Investigaciones históricas*, 23 (2013), pp. 23-56.

Julen Urkiza (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo-Ediciones Espiritualidad, 2015, vol. 1.

Kamen, Henry, *La inquisición española. Una revisión histórica*, Barcelona: Crítica, 2001.

Márquez Villanueva, Francisco, «Santa Teresa y el linaje», en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Francisco Márquez Villanueva (ed.), Madrid: Alfaguara, 1968, pp. 139-205.

Pérez, Joseph, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid: Algaba, 2007.

Polit, Manuel María, *La familia de santa Teresa en América y la primera carmelita americana*, Friburgo: Herder, 1905.

Ruíz Jurado, Manuel, «Los jesuitas y santa Teresa», *Gregorianum,* 96 (2015), pp. 395-407.

Silverio de Santa Teresa (ed.), «Las dos declaraciones de Teresita», en *Santa Teresa. Procesos de beatificación y canonización*, Burgos: Monte Carmelo, 1934-1935, vol. 2, pp. 303-370.

Teófanes Egido, «Santa Teresa y las tendencias de historiografía actual», *Teresianum*, 33.1 (1982), pp. 159-180.

Teófanes Egido, «El linaje judeoconverso de Teresa de Jesús: un pleito dirimido», *Ínsula*, (1997a), pp. 485-486.

Teófanes Egido, «La defensa de los conversos», en *Dogmatismo e intolerancia*, Enrique Martínez Ruiz y Magdalena de Pazzis Pi Corrales (coords.), Madrid: Actas, 1997b, pp. 191-208.

Teófanes Egido, «Los orígenes familiares de santa Teresa. Reflexiones históricas», *Monte Carmelo*, 123.1 (2015a), pp. 109-146.

Teófanes Egido, «Santa Teresa y sus cartas. Historia de los sentimientos», *Hispania sacra*, 67.136 (2015b), pp. 401-426.

Teófanes Egido, «Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús», *Estudios Josefinos*, 138 (2015c), pp. 308-309.

Teófanes Egido, «Escribir cartas. El tormento de la madre Teresa de Jesús», en *Viviendo sin vivir en mí*, Emilio Callado (coord.), Madrid: Sílex, 2016, pp. 393-411.

Teófanes Egido, *El linaje judeoconverso de santa Teresa: pleitos de hidalguía de los Cepeda*, Madrid: Ediciones de Espiritualidad, 2017.

Thompson, Irving A. Anthony, «La cuestión de la autoridad y la controversia sobre el patronato de Teresa de Jesús», en *De República Hispaniae. Una vindicación de la cultura política en los países ibéricos en la*

primera modernidad, Francisco José Aranda Pérez y José Damião Rodríguez (coords.), Madrid: Sílex, 2008, pp. 293-320.

Tomé Martín, Pedro, *Los hermanos de Teresa de Ávila en América*, Ávila: Institución del Gran Duque de Alba, 2016.

El retrato de las fiestas por la beatificación de Teresa de Jesús en Zaragoza (1614)*

María Moya García
(Universidad de Granada)

1. Introducción

Las fiestas zaragozanas en honor a Teresa de Jesús se enmarcan en el conjunto de fastos que se sucedieron después de la proclamación de su beatificación por parte del papa Paulo V el 24 de abril de 1614 en Roma. La Orden del Carmelo se afanó para que la noticia se celebrase en todos los rincones de España, implicando a la nobleza y al vulgo en la organización y desarrollo de unas celebraciones dirigidas a divulgar una imagen de devoción y santidad que favoreciesen su proceso de canonización.

Fruto de ello, contamos con un conjunto de textos que dieron cuenta de los actos conmemorativos. El más célebre, sin duda, es el *Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de la santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la reformación de descalzos y descalzas* (1615), de Diego de San José, que se erige como la obra cumbre de la beatificación. Junto a él, se publicaron una serie de libros de la fiesta, impresos de manera independiente, en Barcelona, Córdoba, Salamanca, Valladolid y Zaragoza, todos ellos fruto de la misma política de difusión de la fama de la beata y del fervor que suscitaba entre el pueblo español (Moya 2023). Sin embargo, a pesar de su importancia en el universo de la fiesta barroca y en el contexto del hibridismo literario, algunos de ellos no han merecido atención por parte de la crítica y, debido a su extensión y complejidad, ninguno ha

* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"*Mulier fortis, mulier docta*". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez.

sido editado[1]. Es el caso de Zaragoza, cuyos festejos resultan de sumo interés tanto por la simbiosis entre lo religioso y lo popular como por su reflejo en el ámbito artístico y literario.

Por tanto, en este capítulo nos proponemos analizar las fiestas zaragozanas en honor a Teresa de Jesús, tomando como referencia los testimonios de los que tenemos noticia. Además del *Compendio*, cobra especial protagonismo el *Retrato de las fiestas a la beatificación de la madre Teresa de Jesús, renovadora de la religión primitiva del Carmelo*, libro de la fiesta firmado por Luis Díez de Aux. Por último, tendremos en cuenta *El caballero de Ávila*, un extenso poema compuesto por Juan Bautista Felices de Cáceres. Para ello, comenzaremos analizando el contexto en el que se inscriben las fiestas zaragozanas; a continuación, realizaremos un análisis de los tres documentos para, finalmente, proceder a la descripción de la octava.

2. España celebra la beatificación de Teresa de Jesús

> […] se nos ha hecho relación de que la fundadora de dicha Orden de Carmelitas Descalzos, Teresa de Jesús, de gloriosa memoria, fue adornada por Dios con tantas y tan eximias virtudes, gracias y milagros, que la devoción a su nombre y su memoria florece en el pueblo cristiano; razón por la cual, no solamente la dicha Orden, sino también nuestro querido hijo Felipe, rey católico de las Españas, y casi todos los arzobispos, obispos, príncipes, corporaciones, universidades y súbditos de los reinos españoles han elevado a nosotros repetidas veces humildes súplicas, pidiéndonos que […] todos y cada uno de los religiosos de la dicha Orden puedan celebrar el sacrosanto sacrificio de la misa y rezar el oficio de dicha Teresa como de virgen bienaventurada. Así pues, nos, examinada con detención esta causa […] concedemos que en adelante se pueda celebrar en todos los monasterios e iglesias de la dicha Orden de Carmelitas Descalzos y por todos los religiosos de ambos sexos el oficio y la misa de la bienaventurada Teresa como de virgen, […] [y] puedan todos los sacerdotes, tanto seculares como regulares, rezar

1. Las fiestas de Valladolid han sido estudiadas por Amigo Vázquez (2015); por su parte, Cruz Casado (2015) se ha ocupado de los festejos de Córdoba; Garganté (2018), de Barcelona y Arellano (2007) de las fiestas de Corella. Asimismo, destacamos el trabajo de Marín Pina (1999), centrado en las fiestas vinculadas al Caballero de Ávila en Zaragoza. Por último, contamos con valiosos artículos vinculados a parcelas específicas como la música, los sermones, fiestas parateatrales o academias literarias, para lo cual remitimos a la bibliografía proporcionada por el proyecto *CARMEL-LIT* en su página web.

> y celebrar el oficio y la misa, respectivamente, en honor de la dicha beata Teresa […][2].

Con estas palabras, la Orden del Carmelo dio el pistoletazo de salida a unos fastos que resultaron memorables en el ámbito de la fiesta hagiográfica aurisecular. De hecho, cuando la noticia llegó en mayo a España, las luminarias, fuegos artificiales, repique de campanas y artillería fueron la nota común en muchos conventos e iglesias carmelitas, al mismo tiempo que la Orden ponía en marcha todos los mecanismos para organizar el grueso de los programas celebrativos, que se retrasaron hasta octubre, con el fin de otorgar tiempo a las comunidades teresianas para iniciar los preparativos y hacerlos coincidir con la onomástica de la nueva beata (Arellano 2018). No en vano, durante la Edad Moderna, la fiesta, en cualquiera de sus manifestaciones, suponía una magnífica oportunidad de propaganda política, religiosa o social, con el fin de ofrecer a las autoridades, al pueblo y al resto de países una imagen muy concreta de las personas a las que se homenajeaban (García Bernal 2006:263). La beatificación de Teresa de Jesús no fue una excepción y ofreció a los carmelitas una magnífica oportunidad para impulsar el prestigio de la Orden y de la Santa, tanto en España como allende sus fronteras.

Para lograr su cometido, el procurador general fray Luis de San Jerónimo remitió una circular a todos los conventos, firmada el 23 de agosto, en la que se brindaba una serie de directrices concretas destinadas a preconfigurar un programa celebrativo común, con una seña de identidad propia y siempre encaminado a exaltar las virtudes de la Santa de cara a su canonización. En ella, el procurador advierte que:

> Cuando vino la nueva de la beatificación de nuestra santa Madre Teresa de Jesús, avisamos a todos los conventos; y por no estar ciertos del modo que se había de tener en solemnizarla, hubo en algunas partes demasiado encogimiento. Y porque ahora no se peque por corta de más ni por corta de menos, nos ha parecido acertado avisar a vuestras reverencias por mayor lo que será conveniente hacer en nuestros conventos, al tiempo que se celebre la fiesta (*Circular,* [1614]).

El documento, de apenas un folio, resulta muy interesante, porque prácticamente coincide con el ritual de la fiesta hagiográfica, que había quedado configurado desde el inicio de la centuria y que permanecería

2. Díez de Aux (1615:3-6) incluye el *Breve de beatificación de Teresa de Jesús* en latín y en español.

más o menos estable durante todo el siglo XVII tal y como lo resume García Bernal (2006). Así, además de establecer las fechas («empezar la fiesta a cuatro de octubre desde las vísperas, que sean muy solemnes») y la duración de los actos (una octava), se hace hincapié en la necesidad de fomentar actos, seculares y profanos, propios de este tipo de celebraciones. En primer lugar, se procedía al anuncio del acontecimiento y a la convocatoria de certámenes y concursos, que generalmente se resolvían al final de la octava («en las partes donde hubiese comodidad, habrá un certamen poético, con muy buenos premios, el cual se leerá en un día de la octava»); posteriormente, se organizaban procesiones, octavas de sermones y actos públicos para exaltar la vida y milagros del santo o la santa («y si vuestra reverencia pudiere solemnizar toda la octava con fiesta, lo podrá hacer con misa y sermón, repartiendo los sermones con consejo y procedencia»); no podían faltar la música, espectáculos ígneos, luminarias y fuegos artificiales («se procurará solemnizar mucho la fiesta, con repique de campanas, hogueras, cohetes, luminarias, morteretes y artillería, donde la hubiere, trompetas, atabales, ministriles y todos los géneros de músicas decentes y honestas que se pudieren acomodar»). Tras los actos litúrgicos, se permitían juegos de cañas, encamisadas, danzas y espectáculos teatrales, que servían de contrapunto a las fiestas religiosas, siempre y cuando se advirtiese «que en ellas no haya cosa que no sea muy concertada, decente y honesta». Por último, se requería la transformación de la ciudad, de manera que todas las fachadas quedasen adornadas con colgaduras, tapices y telas de gran riqueza, mientras que en las iglesias y conventos se erigiesen magníficos altares en honor a los homenajeados («y en ella se ha de hacer un altar, en el cual se ha de poner una imagen o talla de nuestra santa madre, o un cuadro, el mejor que se halle, aderezándole lo más rica y curiosamente posible»). Y, por supuesto, la Orden solicitaba que se pusiese «[…] particular cuidado en hacer una relación de todo lo que se hiciere y enviárnosla a Madrid, para que todas se junten y sepa su santidad la devoción, el aplauso y alegría general con que se ha celebrado nuestra fiesta», manifestando la importancia que cobraba la escritura a la hora de perpetuar los fastos.

Las fiestas de Zaragoza, que se analizan a continuación, mantienen punto por punto este esquema celebrativo y destacaron por su devoción, suntuosidad y variedad, pero, sobre todo, por la notable participación de un pueblo, incluido el ámbito universitario, ávido de festejos, y una nobleza volcada con la beata. Asimismo, llama la atención el número de testimonios conservados, que contrasta con otras ciudades *a priori* más vinculadas con Teresa de Jesús como pudieron ser Ávila o Alba de Tormes.

3. Retrato de las fiestas zaragozanas

3.1. *Relaciones y libros*

En el universo de la fiesta barroca, la escritura se erige como un elemento indispensable a la hora de perpetuar los fastos y crear una memoria colectiva. De hecho, Ledda subraya la idea de que con las publicaciones vinculadas a eventos festivos (generalmente relaciones de sucesos o libros de la fiesta), no solo se buscaba «substraer con la escritura el evento efímero a la caducidad del tiempo» (1996:22), informar y hacerlo accesible a aquellos que no pudieron vivirlo *in situ*, sino que también se pretendía recrear el acontecimiento y realizar una segunda representación de este.

En el caso de Zaragoza, contamos, en primer lugar, con la descripción que realiza Diego de San José en su *Compendio,* crónica oficial de la fiesta en la que, además de los festejos de Madrid, compila cuarenta y nueve relaciones de sucesos en las que se mencionan ochenta y seis ciudades diferentes, sin olvidar el reino de Portugal[3]. Zaragoza ocupa los folios 36v-44r de la segunda parte y comparte la misma estructura que el resto de las relaciones: una breve descripción topográfica de la localidad y su vinculación con la Orden, la relación de las fiestas y una serie de poesías conmemorativas. Aunque en la mayor parte de las relaciones remitidas a Diego de San José no se precisa la autoría, por prevalecer el carácter colectivo de la Orden sobre el individual, en el caso de Zaragoza sabemos que fue redactada por el prior, cuyo cargo correspondía por esas fechas a fray Esteban de San José (1578-1637), natural de Graus, ordenado sacerdote en Gerona (1599) y prior de Zaragoza entre 1613-1616 y 1631-1637 (se remite a la base de datos dirigida por Durán). En cuanto a las composiciones poéticas, se incluye el vejamen del padre don Gonzalo de Fuentes, monje cartujo; una glosa de un religioso carmelita; dos sonetos, compuestos por José de la Asunción[4] y doña Luisa Zapata, que obtuvieron, respectivamente, el

3. Hay que insistir en que la labor de Diego de San José no fue la de redactar la relación, como sí hicieron los autores de los libros de la fiesta, sino que reunió, compiló y unificó las más de cien relaciones que le fueron remitidas desde los distintos conventos carmelitas. Eso sí, todas las relaciones siguen un esquema más o menos similar, que deriva, por una parte, de las directrices remitidas por la Orden y, por otra, de la labor compiladora del carmelita. Para un análisis del *Compendio* se remite a Manero Sorolla (1999) y Moya García (2021).

4. En la relación de Diego de San José, el soneto aparece con el título «De otro religioso de nuestra Orden al clavo que nuestra santa Madre recibió de Cristo nuestro señor». Lo asociamos a José de la Asunción gracias al libro de la fiesta de Díez de Aux.

primer y tercer premio en el séptimo certamen; y un epigrama del padre Gerónimo Vidal, que se erigió como ganador del primer certamen.

En segundo lugar, sobresale, por su extensión y minuciosidad, el *Retrato de las fiestas que a la beatificación de la bienaventurada virgen y madre santa Teresa de Jesús, renovadora de la religión primitiva del Carmelo, hizo, así eclesiásticas como militares y poéticas*[5] (Zaragoza: Juan Lanaja, 1615), compuesto por Luis Díez de Aux, escritor y poeta zaragozano que ocupó diversos cargos municipales y que publicó varias relaciones de fiestas relacionadas con la ciudad (Serrano Martín 2014). Se trata de un libro de la fiesta de unas doscientas cincuenta páginas en formato cuarto, en cuya portada se incluye un escudo xilográfico de Zaragoza, en lugar del tradicional escudo de la Orden (no en vano la relación se dedica al Reino de Aragón). En la descripción de las fiestas, Díez de Aux sigue un orden estrictamente cronológico, de manera que va interrumpiendo la narración de los festejos para incluir, por ejemplo, el cartel del certamen o los poemas que se leyeron durante la octava, en lugar de incluirlos todos al final, como optan por hacer otros relatores (Moya 2023). Junto a la relación de la fiesta se incluyen, además, los poemas presentados y premiados en la justa poética, otras composiciones, como la oración en quintillas recitada por ciegos en Zaragoza sobre la vida y los milagros de Teresa de Jesús, «para que el vulgo pudiera entender» (Díez de Aux 1615:13-15), la verificación del milagro de la resurrección de un niño en Burgos obrado por la santa[6], así como cuatro sermones magistrales predicados en el convento de San José, uno de los cuales se desarrolla a partir de los tres jeroglíficos que se dispusieron en tarjetas decorativas en el claustro de la iglesia de los descalzos.

Por último, cabe mencionar *El Caballero de Ávila por la madre Teresa de Jesús… Poema heroico…* (Zaragoza: Diego Latorre, 1623), compuesto por Felices de Cáceres, presbítero natural de Calahorra que mereció el elogio de Lope de Vega en su *Laurel de Apolo*. La obra, en formato octavo, incluye el poema heroico y un certamen literario

5. Es curiosa la equiparación de la relación con un retrato en el sentido más pictórico del término, y cómo el autor juega a lo largo de su relato con el binomio página-lienzo, pluma-pincel o pintor-poeta (Marín Pina 1999).

6. Díez de Aux incluye dos milagros que tuvieron lugar durante la celebración de la fiesta caballeresca el 12 de octubre y se refiere a este, en el que un niño resucitó por intercesión de Teresa de Jesús. La inclusión de los milagros en el libro de la fiesta resulta de sumo interés y fue propiciada por la propia Orden, que en su Circular solicitaba que se diese cuenta de ellos. Vemos así el cariz propagandístico que adquirieron tanto las fiestas como las relaciones en torno a la beatificación, siempre con miras puestas en la canonización de la beata (Moya 2021).

convocado por la Cofradía de la Sangre de Cristo, en el que se incluyen poesías de Luis Díez de Aux, Laurencia Felices de Cáceres o Pedro de Ripa, entre otros. Nuestro poema en cuestión, con el que el autor pretende homenajear a Teresa de Jesús, ocupa la primera parte y está dedicado a María Francisca Climente y Henríquez, primera esposa de Juan de Funes, el Caballero de Ávila. Presenta un carácter muy culto, de estilo gongorino y está compuesto por once cantos en octavas que se dividen en dos partes: la primera, relacionada con la beatificación, se dispone en siete cantos en los que se describen las fiestas caballerescas; la segunda parte, en cuatro cantos, se dedica a la canonización de 1622. Lo interesante del poema es que, para la primera parte, Felices de Cáceres tiene que servirse de la relación de Díez de Aux para la recreación de unas fiestas que tuvieron lugar nueve años antes y a las que él solo pudo asistir como mero espectador parcial, siendo niño. Así, va transformando en verso la descripción del libro de la fiesta, centrándose en la fiesta caballeresca y de disfraces que analizaremos a continuación.

3.2. *El programa celebrativo*

Aunque se había estipulado que las fiestas se iniciasen la víspera del 5 de octubre, previamente se hicieron públicos algunos festejos por parte de las autoridades. En primer lugar, el doctor Francisco de Miravete, lugarteniente de la corte de Justicia de Aragón, publicó el cartel de un certamen poético «prometiendo ricos y honrosos premios, a los que en los sujetos allí propuestos, en alabanza de la bienaventurada santa Teresa de Jesús, con más arte y erudición empleasen sus ingenios» (Díez de Aux 1615:6), que concretaba en nueve certámenes, con tres premios cada uno, en los que debían presentarse, respectivamente, ocho dísticos latinos sobre el nombre de la santa, una canción de cuatro estancias y un epílogo a imitación de Garcilaso, veinte tercetos, seis octavas, una glosa, un jeroglífico, un soneto, diez liras y un romance en quince cuartillas. Como jueces actuarían el propio Francisco de Miravete junto con fray Esteban de San José o Díez de Aux, entre otros, y los versos se leerían durante los festejos. De manera análoga, se publicó en el Coso zaragozano otro cartel en el que don Juan Funes de Villalpando[7], haciéndose pasar por el Caballero de Ávila, desafiaba a todos los caballeros del reino el 12 de octubre a tres lanzas de sortija y dos

7. Juan Funes de Villalpando, marqués de Osera, compaginó la vida militar con las letras, especialmente dedicada al estudio de la historia de Aragón. Asimismo, fue autor de varias poesías de circunstancia (Barrientos 2018).

de estafermo, con el fin de difundir por todo el mundo la primacía de Teresa de Jesús. Los premios, todos vinculados con la beata[8], se otorgarían al mejor hombre de armas, a la lanza de las damas, al más galán y a la mejor empresa y letra. Según Díez de Aux, la publicación de este cartel provocó que Francisco de Miravete, deseoso de demostrar su devoción, además del certamen literario publicase un nuevo cartel en el que anunciaban «diversos premios a los que, con mejores invenciones, así de máscaras como de carros triunfales y paseos, solemnizasen las fiestas públicas en los días allí señalados» (Díez de Aux 1615:12).

Por otra parte, la Orden se afanó en la decoración de las iglesias de los padres descalzos y de las religiosas. La primera se adornó con cuadros, sedas y telas de plata y oro y, en el altar mayor, «cuyo frontal era ser todo oro lo menos que tenía, y tan lleno de riquezas […] había un trono con seis gradas ochavadas y en lo más superior de él estaba la imagen de la bienaventurada santa virgen y madre Teresa de Jesús, muy hermosa, de seis palmos de alto» (Díez de Aux 1615:17). Asimismo, se dispusieron varios jeroglíficos, descritos con prolijidad en el libro de la fiesta, que sirvieron de inspiración para uno de los sermones. En este sentido, cabe destacar la participación de Francisca de la Madre de Dios, priora de las Descalzas de Zaragoza, que compuso dos de los jeroglíficos; Isabel Fortunio de Agreda, religiosa Bernarda del convento de Santa Lucía de Zaragoza; Augustina Hernández y las carmelitas Catalina de la Concepción, María de Cristo e Isabel de San Francisco, poniendo de manifiesto la implicación de las monjas en el desarrollo de los fastos.

Por su parte, la decoración de la iglesia de las religiosas fue sufragada por don Antonio Jiménez de Urrea, conde de Pavías, que, además, dispuso una bellísima imagen de Teresa de Jesús adornada con joyas de su esposa, «vestida con un hábito de tafetán burelado [con] toda la saya cuajada de ojales de oro, cubiertos de perlas y diamantes […], guarnecida con una orla formada de riquísimos collares de oro y piedras preciosas» (Díez de Aux 1615:15).

Las vísperas de la fiesta principal se solemnizaron con repique de campanas y se interpretó el oficio divino por las capillas de música de La Seo y la Basílica del Pilar, con música instrumental, canto de villancicos y de motetes en varios conventos y palacios, entre ellos el de los carmelitas, que terminaron con un espectáculo de danza en la que seis muchachos bajaron de un carro triunfal, guarnecido con ricos adornos, arcos y blasones de Teresa de Jesús, acompañado por música y:

8. Se anuncian como premios una fuente de plata, un retrato de Teresa de Jesús, una cruz, un ejemplar del *Libro de la vida*, unas disciplinas de oro y sed y una banda de seda leonada y plata (Díez de Aux 1615:11).

> Salieron seis gallardos mancebos de una misma disposición, de un mismo traje, en cuerpo y con iguales galas, que eran muchas y muy lucidas […] en seguimiento de los músicos, de dos en dos, con gran denuedo y al compás que las arpas y los demás instrumentos señalaban, entraron en la iglesia, adonde, delante del altar mayor y en presencia de lo mejor de este reino […] danzaron y bailaron con gran destreza y con muchas diferencias de sones y mudanzas (Díez de Aux 1615:42).

La música ocupará un lugar muy destacable durante toda la octava y es alabada constantemente en la relación de Díez de Aux, que va proporcionando detalles de los instrumentos, los espacios y cómo la música ejercía una notable influencia en los asistentes, recreando en su pintura el paisaje sonoro de las fiestas. Así, «en el convento de monjas, se tocaron arpas y violines y se cantaron villancicos y motetes. Las melodías de las chirimías alternaban con los sones militares de pífanos y tambores mientras que, por la noche, los clarines daban paso a trompetas y tambores» (Mazuela Anguita 2020). La autora resalta cómo, además de los conventos carmelitas, los monasterios de Santa Catalina y Jerusalén también destacaron por su música, tanto es así que, según Diego de San José, «hubo grandes competencias sobre cuáles se mostraban más y hubo de más de ochenta monjas que estuvieron a esta sazón con instrumentos músicos en lo superior de la Iglesia, cantando con lindas voces villancicos a nuestra Santa Madre» (Diego de San José 1615:38v).

Por fin, el 5 de octubre se inició la octava, con solemnes ceremonias religiosas que daban lugar a festejos de carácter más popular. La Orden había estipulado que, en el caso de que en una ciudad hubiese conventos de monjas y frailes, se había de solemnizar la fiesta de cada uno en diferentes días, de manera que el lunes y el miércoles fue turno de las religiosas y el resto de los días hubo oficios en el convento de los padres descalzos. Todos los días se predicaron sermones muy doctos y elegantes, que son transcritos por Luis de Aux al final de la relación, y asistieron «señores virreyes, consejos, títulos y toda la nobleza del reino» (Diego de San José 1615:38v).

El carácter religioso de la octava contrasta con el resto de los festejos, muchos de ellos de impronta caballeresca. El lunes 6 de octubre se organizó una «fiesta y paseo de los estudiantes […] con gran número de gente con muchos vistosos y varios disfraces» (Díez de Aux 1615:52), anunciada en el famoso cartel del Caballero Tartesio, don Francisco Miravete. El premio recayó en la Universidad de Zaragoza, gracias a una mascarada quijotesca con tintes parateatrales en la que los estudiantes desfilaron vestidos como don Quijote y Sancho mientras recitaban unos versos de lo que denominaban *La verdadera segunda*

parte del ingenioso don Quijote de la Mancha (Díez de Aux 1615:54), atestiguando así la popularidad de la obra cervantina en su vertiente más carnavalesca[9]:

> Venía don Quijote de la Mancha, con un traje gracioso, arrogante y pícaro; fingiendo ser cazadores de demonios que traían allí enjaulados, y como triunfando de ellos, habiéndolos cazado a honor de la fiesta de la santa madre, y con el favor suyo; y estos se representaban en dos fieras máscaras atadas, cuyas cabezas estaban encerradas en sendas jaulas. Sancho Panza salió con un justillo de pieles de carneros recién muertos, el pelo hacia adentro, de suerte que todo el vestido parecía carne y toda ella hidrópica, porque estaba toda hinchada […] (Díez de Aux 1615:52-53).

Igual de popular fue la fiesta organizada por los labradores al día siguiente. En ella, una cuadrilla de nueve labradores ricos corrió una sortija en honor a Teresa de Jesús, y pasearon por la ciudad acompañando a un carro triunfal de las tres virtudes. Finalmente, tras visitar el convento de religiosas, se dirigieron al de San José y allí «bajaron a donde en vista de aquel convento, ya entre la muralla de nuestra cesárea augusta y la Real Puente de la Huerva, estaba aparejada la sortija y la carrera adonde se había de correr» (Díez de Aux 1615:60), rodeada por más de cien coches llenos de damas y señores que hacían las veces de balcones.

El miércoles, jueves y viernes se reservaron para la lectura de los versos del certamen, que también se transcriben en la relación, respetando el día en el que fueron presentados. Al certamen concurrió lo más granado del parnaso literario aragonés y destaca la participación femenina –16,46% de los asistentes según Marín Pina (2013:149)–, entre ellas las propias monjas carmelitas. La autora apunta que los certámenes celebrados «con motivo de la beatificación de Teresa de Jesús cuentan con una nutrida representación femenina y ayudan a construir una identidad colectiva o grupal […], sirviendo de acicate para animar a otras mujeres a participar en certámenes posteriores» (Marín Pina 2013:149). De hecho, algunas autoras como Isabel de San Francisco, priora del convento de Zaragoza, o Luisa Zapata obtuvieron sendos galardones.

El sábado, tras los festejos religiosos, se procedió a la entrega de los premios, en un acto presenciado por los jueces, caballeros, eclesiásticos y

9. Hay que recordar que el falso *Quijote* de Avellaneda se había publicado unos meses antes de las fiestas de la beatificación, por lo que sería ampliamente conocido por el público.

público en general. Para ello, subió al púlpito un niño de doce años ataviado con capirote y orla de doctor sobre el bonete, que leyó un vejamen dedicado a Teresa de Jesús. A continuación, subió uno de los jueces y leyó la sentencia del certamen[10]; el resto se situó «enfrente del púlpito, en un lugar eminente; tenían los premios en un bufete con su tapete de seda, los cuales se iban dando así como se leían, acompañándolos mucha diferencia de música de instrumentos y voces» (Diego de San José 1615:40r). El acto finalizó con la lectura de los versos premiados.

Por fin, la gran fiesta caballeresca tuvo lugar el domingo 12 de octubre, «con tanto gasto de libreas, aparatos de carros y grandeza, que así en entradas de reyes como en otras grandes que ha tenido esta ciudad, dicen no haberse hecho cosa más lucida en este género» (Diego de San José 1615:40r). El lugar elegido, como era habitual, fue el Coso, frente al palacio del virrey, que se adornó especialmente para la ocasión, convirtiéndose en un espacio de maravilla propio de los libros de caballería, con peñas encantadas y profetisas como la sibila Cumana, quien había profetizado en sus libros la beatificación de Teresa de Jesús (Marín Pina 1999: 171). Las ventanas del palacio se engalanaron con doseles, desde los cuales el virrey, junto a lo más granado de la corte aragonesa, presidió la fiesta. El resto de la nobleza, acomodada en balcones de las viviendas cercanas, se describe con absoluta prolijidad en las páginas de Díez de Aux, haciéndonos un retrato fiel de la élite aragonesa en ese momento.

El Caballero de Ávila partió de la plaza del convento de Santa Engracia, en busca de aventuras. En su andadura recorrió las calles de Zaragoza, pasando por la iglesia de las Descalzas, donde realizó una gran reverencia a Teresa de Jesús, tras lo cual emprendió su camino al Coso. Cuando llegó, la fiesta se inició con la entrada de un carro triunfal de grandes dimensiones, con seis caballeros guacamayos, y un carro triunfal presidido por el rey guacamayo, todo ello envuelto en una esfera de truenos, relámpagos y rayos de artificios. Por fin, tuvo lugar el combate entre los guacamayos, que pasa de soslayo en la relación. Díez de Aux, una vez más, construye un magnífico y esmerado testimonio de todos los participantes de la fiesta, así como sus trajes y atavíos, pero evita entrar en el desarrollo de la sortija y las lanzas de estafermos, «por no reiterar muchas veces una materia misma» (Díez de Aux 1615:148). Por su parte, el poema de Felices de Cáceres permite hacernos una idea

10. Ambos son transcritos en la relación de Díez de Aux. El vejamen, titulado *Grado de doctora y vejamen que hizo un religioso Cartujo y se dio a la santa Madre Teresa de Jesús* ocupa las páginas 105-108; por su parte, la sentencia del certamen, dividida en nueve poemas (una por cada certamen) más una canción introductoria y una octava final, abarca las páginas 109-134.

de su desarrollo, aunque también pasa de puntillas por la descripción de los combates en el último canto:

> Canto 1: El cartel de desafío del Caballero de Ávila, y firmas de caballeros.
> Canto 2: Muestras de la ciudad por la santa y entrada del caballero, con dos prodigios atribuidos a su intercesión.
> Canto 3: Prosigue la misma entrada con disposición de plaza y damas.
> Canto 4: Entrada del primer aventurero, con la de los franceses y sus invenciones.
> Canto 5: Declárase la Sibila Cumana por los franceses y sus valerosas lanzas.
> Canto 6: La entrada de los Guacamayos e invenciones.
> Canto 7: La competencia de ellos, salida del Coso y regocijo del Pilar.

Tras la fiesta, tuvo lugar una encamisada frente a la plaza del Pilar y, por la noche, la representación de una comedia, de la que únicamente sabemos que se celebró «con mucho aplauso y ostentación, porque los representantes y farsantas echaron el resto en hacer allí alarde, así de sus galas y bizarrías como de su caudal y acciones», y que terminó con música y bailes «alegres y contenidos» (Díez de Aux 1615:147).

Concluía así la octava y concluye así también nuestro estudio, en el que hemos tratado de devolver su esplendor a ese retrato que pintaron en honor a Teresa de Jesús y a la ciudad de Zaragoza Diego de San José, Díez de Aux y Felices de Cáceres, caído en el olvido durante siglos. Un lienzo que nos muestra a una Zaragoza convertida en un gran teatro, con los y las carmelitas como actores protagonistas, en el que sus calles, plazas e iglesias se llenaron de caballeros andantes, música, poesía, carros, danzas, teatro, dando lugar a unas fiestas memorables, que merecen ser recordadas en el panorama de la fiesta hagiográfica barroca.

Bibliografía citada

Amigo Vázquez, Lourdes, «La memoria de lo efímero. Relación de las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús en Valladolid, por Manuel de los Ríos (1615)», *Boletín Real Academia de Bellas Artes de la Purísima Concepción*, 50 (2015), pp. 31-44.

Arellano, Ignacio, «Un ejemplo de fiestas barrocas. Beatificación de santa Teresa de Jesús en la villa de Corella», *Colecciones de pliegos volanderos del GRISO*, Pamplona: GRISO/Universidad de Navarra, 2007.

Arellano, Ignacio, «Celebraciones teresianas en el Siglo de Oro», *Hispania sacra*, 70.141 (2018), pp. 283-293.

Barrientos Grandón, Javier, «Juan Funes de Villalpando, Marqués de Osera», *Diccionario biográfico electrónico* de la Real Academia de la Historia (en red, http://dbe.rah.es/), 2018.

Cruz Casado, Antonio, «Fiestas barrocas en honor a santa Teresa en la provincia de Córdoba (1615)», *Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 164 (2015) pp. 249-262.

Díez de Aux, Luis, *Retrato de las fiestas a la beatificación de la madre Teresa de Jesús renovadora de la religión primitiva del Carmelo*, Zaragoza: Lanaja y Quartanet, impresores del reino y de la Universidad, 1615.

García Bernal, José Jaime, *El fasto público en la España de los Austrias*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006.

Garganté Llanes, María, «Les festes de beatificació de Teresa de Jesús a les ciutats catalanes segons la Relacion de Josep Dalmau», *EMBLECAT, Estudis De La Imatge, Art I Societat*, 7 (2018), pp. 23-52.

Ledda, Giuseppina, «Contribución para una tipología de las relaciones extensas de fiestas religiosas barrocas» en *Las relaciones de sucesos en España (1500-1750)*, María Cruz García de Enterría, Henry Ettinghausen, Víctor Infantes y Agustín Redondo (eds.), Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 1996, pp. 227-237.

Manero Sorolla, María del Pilar, «Las relaciones de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de N. B. M. Teresa de Jesús, de Diego de San José», en *La fiesta: actas del II Seminario de Relaciones de Sucesos*, Sagrario López Poza y Nieves Pena Sueiro (eds.), Ferrol: Sociedad de Cultura Valle Inclán, 1999, pp. 223-234.

Marín Pina, María del Carmen, «El caballero de Ávila y las fiestas zaragozanas por la beatificación y canonización de santa Teresa en el siglo xvii», *Thesaurus: Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, 54.1 (1999), pp. 155-179.

Marín Pina, María del Carmen, «Los certámenes poéticos aragoneses del siglo xvii como espacio literario de sociabilidad femenina», *Bulletin hispanique*, 115.1 (2013), pp. 146-163.

Mazuela Anguita, Ascensión, «Las monjas de los conventos de Jerusalén y Santa Catalina de Zaragoza celebran con música la beatificación de Teresa de Ávila (1614)», *Paisajes sonoros históricos*, (2020), sin paginar.

Moya García, María, «Análisis de la beatificación de Teresa de Jesús a través del *Compendio* de Diego de San José. ¿Relación de fiestas o propaganda religiosa?», *Hipogrifo*, 9.1 (2021), pp. 241-251.

Moya García, María, «Libros de la fiesta para la beatificación de Teresa de Jesús (1614)» *eHumanista*, 54 (2023), pp. 325-340.

Serrano Martín, Eliseo, *El Pilar, la historia y la tradición. La obra erudita de Luis Díez de Aux*, Zaragoza: Mira, 2014.

Diego de San José, *Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de N. M. S. Teresa de Jesús, fundadora de la reformación de Descalzos y Descalzas de N. S. del Carmen*, Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1615.

«*Ab omni saeculo memoranda canonizatio*». Relatos escritos y visuales de la gran canonización de 1622*

Fermín Labarga García
(Universidad de Navarra)

El 12 de marzo de 1622 «fuit facta celebris ab omni saeculo memoranda canonizatio»[1], por la que quedaron inscritos en el catálogo de los santos cinco nuevos *héroes* de la cristiandad: san Isidro labrador, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, santa Teresa de Jesús y san Felipe Neri. La canonización efectuada por el papa Gregorio XV constituyó, a todas luces, un acontecimiento singular y único, un *affatto straordinario*, como se calificó ya en su tiempo; un acontecimiento histórico que hoy denominaríamos *mediático* (Leone 2010:9). Como tal, dio lugar a relatos escritos que refirieron lo acontecido, pero también a «relatos visuales», algunos de los cuales se han conservado hasta la actualidad y nos permiten conocer los escenarios y las ceremonias litúrgicas de aquella memorable jornada.

En otra publicación he tenido la ocasión de referir la complejidad que entrañó la gestión política y diplomática (*intra* y *extra* eclesialmente) de esta múltiple canonización, así como su innegable dimensión simbólica, en tanto que canonización de la reforma católica en algunos de sus principales protagonistas (Labarga 2020[2]). El hecho nunca visto antes de una canonización quíntuple entrañó, obviamente, la necesidad de establecer unos protocolos para la ceremonia que, enmarcados en la mentalidad barroca, no eran meras normas sino el reflejo simbólico de una mentalidad y de una estructura social, política y religiosa, de la que

* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2022-2023. Además, se encuadra dentro del Plan de Investigación de la Universidad de Navarra (PIUNA).

1. Archivio Apóstolico Vaticano (a partir de ahora, AAV), Congr. Riti, n. 3157, f. 201v. Existe copia en la Biblioteca Nacional de España, Ms. 2232, f. 81.

2. Remito a este artículo, donde aparece abundante bibliografía.

constituyen un magnífico reflejo tanto los relatos escritos como los visuales que se han conservado (Labarga 2024a).

1. Relatos escritos

Existen, al menos, dos crónicas extensas de la canonización, gracias a las cuales es posible conocer con todo detalle la ceremonia, así como otras relaciones breves, que suelen informar también de la procesión del día 13 de marzo.

1.1. *De la canonización*

Crónica de Stefanus Salvius

La primera relación manuscrita que se conserva es la que redactó en lengua latina monseñor Stephanus Salvius, o Estephano Salucio, Protonotario Apostólico, para dar fe del acto[3]. La crónica fue publicada junto con las *Actas de canonización* de santa Teresa en 1628 por el impresor Rath de Viena a instancias de la provincia del Santísimo Sacramento de la orden del Carmen Descalzo (*Acta authentica* 1628:651-687). También se incluyó, como un apéndice, en la magna obra del cardenal Lambertini sobre los procesos de beatificación y canonización (Benedictus XIV 2010:578-582).

Fue traducida al castellano y publicada, por vez primera en 1738, en el volumen III del *Año Teresiano*, por el carmelita fray Antonio de San Joaquín (1738:219-231). Posteriormente, ha sido incluida también, en sendos apéndices, en las ediciones de los escritos de santa Teresa realizadas por Vicente de la Fuente (1862:430-432) y por el padre Silverio de Santa Teresa (1915:431-436), así como en la edición de los procesos realizada con motivo del quinto centenario, dirigida por el padre Urkiza (2016:740-750).

Crónica de Giovanni Briccio

Otra crónica del evento fue redactada de forma inmediata y publicada en el mismo año de la canonización por Giovanni Briccio (Roma 1581-1646), hombre de gran ingenio, músico y pintor, así como prolífico escritor, autor tanto de comedias como de vidas de santos y crónicas

3. AA. VV., Congr. Riti, n. 3157, ff. 201v-208v.

de sucesos (Mandosius 1682:306-311 y Tacchi Venturi 1922:50-53). A este último género pertenece la crónica de la canonización de 1622.

RELATIONE
SOMMARIA
DEL SOLENNE APPARATO
e cerimonia, fatta nella Basilica
di S. Pietro di Roma,
Per la Canonizatione de Glorioſi Santi Iſidoro
di Madrid, Ignatio di Lojola, Franceſco
Xauerio, Tereſa di Gieſu, e Filippo
Nerio Fiorentino,
Canonizati dalla Santità di N. S. Papa Gregorio XV a dì
12. di Marzo MDCXXII.
Compoſta per Giouanni Briccio Romano.
ad iſtanza di Lodouico Dozza
Bologneſe.

IN ROMA, Per Andrea Fei. MDCXXII.
Con licenza de' Superiori.

Figura 1. *Relatione Sommaria* de G. Briccio.

Se trata de un folleto en octavo y dieciséis páginas, publicado en italiano. Tuvo dos ediciones simultáneas, una en Roma y otra en Bolonia (Briccio 1622b), y en dicho año se tradujo y publicó en francés (Briccio 1622c). La primera parte se centra en la descripción del *teatrum sacrum* construido como escenario para la solemne ceremonia por Paolo Guidotti Borghese, por encargo de don Diego de Barrionuevo, procurador de la causa de canonización de san Isidro en Roma, y costeado íntegramente por la villa de Madrid. De hecho, toda la decoración estaba referida al santo madrileño, con cuarenta y un cuadros pintados con escenas de la vida de san Isidro y los milagros por él realizados (Labarga 2024b). Los datos que aporta sobre el magnífico y efímero escenario de la canonización son muy completos, fundamentalmente debido a sus conocimientos artísticos y arquitectónicos (Anselmi 2003:223-230). Para redactar la crónica de la ceremonia utilizó la relación manuscrita en lengua latina que redactó monseñor Salvius, que tradujo al italiano, a la que añadió datos referidos a los aspectos más populares.

Fue publicada por el padre Tacchi Venturi en el libro conmemorativo del tercer centenario de la canonización (Tacchi Venturi 1922:53-62). Recientemente ha sido traducida de nuevo al castellano y publicada parcialmente por el autor de estas líneas (Labarga 2020:94-104).

La Crónica *de Paulo Alaleonis*

Existe otra crónica de la ceremonia de canonización redactada en latín por Paulo Alaleonis[4]. Forma parte del diario, de valor incalculable, que fue redactando como maestro de ceremonias de la capilla pontificia desde que tomó posesión del cargo, en principio como ayudante, el 15 de diciembre de 1582, y que continuó durante los siguientes cincuenta y seis años hasta 1638, en que debido a su extrema senectud hubo de retirarse, en tiempos ya de Urbano VIII. Falleció en 1643, con noventa y dos años de edad (Caetani 1893).

1.2. *De la procesión del 13 de marzo*

Relación de Briccio

Briccio publicó también una relación de la procesión del 13 de marzo, en un formato similar al de la canonización, aunque de tan solo ocho páginas (Briccio 1622a). La tirada se hizo a instancias del librero Lodovico Dozza (Bologna h. 1586-Roma 1646).

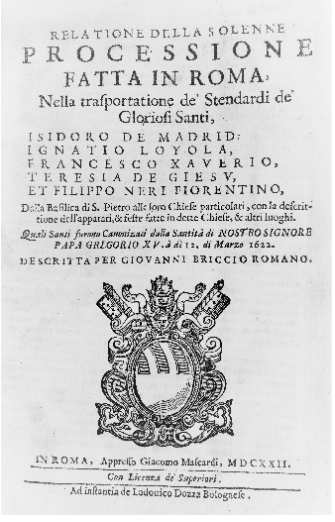

RELATIONE DELLA SOLENNE
PROCESSIONE
FATTA IN ROMA,
Nella trasportatione de' Stendardi de' Gloriosi Santi,
ISIDORO DE MADRID:
IGNATIO LOYOLA,
FRANCESCO XAVERIO,
TERESIA DE GIESV,
ET FILIPPO NERI FIORENTINO,
Della Basilica di S. Pietro alle loro Chiese particolari, con la descrittione dell'apparati, & feste fatte in dette Chiese, & altri luoghi.
Quali Santi furono Canonizati dalla Santità di NOSTRO SIGNORE PAPA GRIGORIO XV. à dì 12. di Marzo 1622.
DESCRITTA PER GIOVANNI BRICCIO ROMANO.
IN ROMA, Appresso Giacomo Mascardi, MDCXXII.
Con Licenza de' Superiori.
Ad instantia de Lodouico Dozza Bolognese.

Figura 2. *Relatione della solemne processione* de G. Briccio.

4. AA. VV., arm. 12, t. 45. Existe una copia manuscrita de fines del s. XVII en Biblioteca Apostólica Vaticana (a partir de ahora, BAV), Bar. Lat. 2817: *Pauli Alaleonis Diarium a die 30 octobris [1621] ad diem 2 maii 1622*, ff. 503v-508v.

Diario de Giacinto Gigli

Giacinto Gigli (1594-1671) redactó un diario que incluye los sucesos acaecidos en la ciudad de Roma desde 1608 a 1670 bajo el título de *Memoria di Giacinto Gigli, di alcune cose, giornalmente accadute nel suo tempo, cominciando dall'anno della sua Età XIIII, che era l'anno del Signore MDCVIII e del Pontificato di Papa Paolo V l'anno IIII* (Mandosius 1682:136-138 y Ademollo 1877). El manuscrito original se conserva en la Biblioteca Nazionale di Roma[5] y existe una copia muy fiel en la Biblioteca Vaticana[6]. Hay dos ediciones impresas del texto, una a cargo de Giuseppe Ricciotti (1958) y la otra, más reciente, de Manlio Barberito (1994).

El texto correspondiente a la procesión, que comprende los folios 44v-51r, fue publicado por Tacchi Venturi en el libro conmemorativo del tercer centenario de la canonización (1922:74-80). Ha sido traducido al castellano casi en su totalidad (Labarga 2020:104-109). Se trata de la principal fuente literaria para conocer los detalles de la triunfal procesión celebrada el 13 de marzo de 1622.

1.3. *Relaciones breves*

La magna quíntuple canonización se prestaba a la perfección para ser recogida en pequeñas publicaciones del género denominado *relación de sucesos* (Moya García 2024). Las hay en italiano y castellano.

En italiano

El impresor Giovan Paolo Moscatelli hizo simultáneamente dos ediciones de una *sommaria* relación de la canonización, aparecidas en Roma y Bolonia en aquel mismo año de 1622 (*Piena Relatione degl'Atti…*). No es posible saber quién fue el autor del texto, pero no sería descartable que fuera el mismo Briccio o que, al menos, se hiciera tomando como base su texto. Destaca por su redacción concisa y esquemática.

En castellano

Dicha relación, que abarca tan solo dos folios impresos por ambas caras, se tradujo al castellano y se publicó dentro de aquel mismo año de 1622, en Madrid (*Breve relación* 1622a) y Valencia (*Breve relación*

5. Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Vitt.Em. 811; CNMD\0000068674.
6. BAV, Cod. Vat. Lat. 8717.

1622b). En ambos casos, los párrafos se fueron numerando con las letras mayúsculas del abecedario.

Existe otra *Relación verdadera* publicada en Barcelona también en 1622, que describe de forma narrativa y brevísima los sucesos acaecidos (*Relación verdadera* 1622). Se trata igualmente de un pasquín de dos folios impreso por ambas caras. A partir de la conclusión puede deducirse que fue redactada por alguien perteneciente al servicio de información diplomática.

Por su parte, los jesuitas de Roma enviaron una carta a los padres de la provincia de Castilla (*Copia de unas cartas*, 1622). Se señala como autor al padre Nicolás de Almazán (Almazán 1553-Roma 1631), que había sido provincial de Andalucía y luego secretario general de la Compañía de 1615 a 1619, y asistente general de España durante dos periodos. Refiere los acontecimientos centrándose, obviamente, en los aspectos más destacables para un jesuita. El mismo texto se publicó con un título diverso, con toda probabilidad en Madrid (*Relación de lo que se hizo en Roma,* ¿1622?).

2. Relatos visuales de la canonización

Por su novedad, adquieren un interés enorme los relatos visuales relativos a la canonización de 1622. Constituyen, además, un complemento magnífico para los escritos, enriqueciéndose mutuamente.

Se conservan grabados y pinturas de la ceremonia de la canonización, así como algunos estandartes de los que se utilizaron en aquella ocasión. De todos los grabados, el más completo es el realizado por Greuter, en el que se aprecia no solo la disposición de la basílica vaticana para la ceremonia, sino también la iconografía propuesta para los nuevos santos y la representación de sus principales milagros. Fuera de este, los demás relatos visuales se centran en alguno de los momentos estelares de la celebración, destacando el enorme protagonismo visual adquirido por el papa Gregorio XV y su sobrino el cardenal Ludovisi.

2.1. *Grabados*

1) Grabado de Matthäus Greuter, *Theatrum in Ecclesia S. Petri in Vaticano*, Roma 1622, 517 x 363 cm[7].

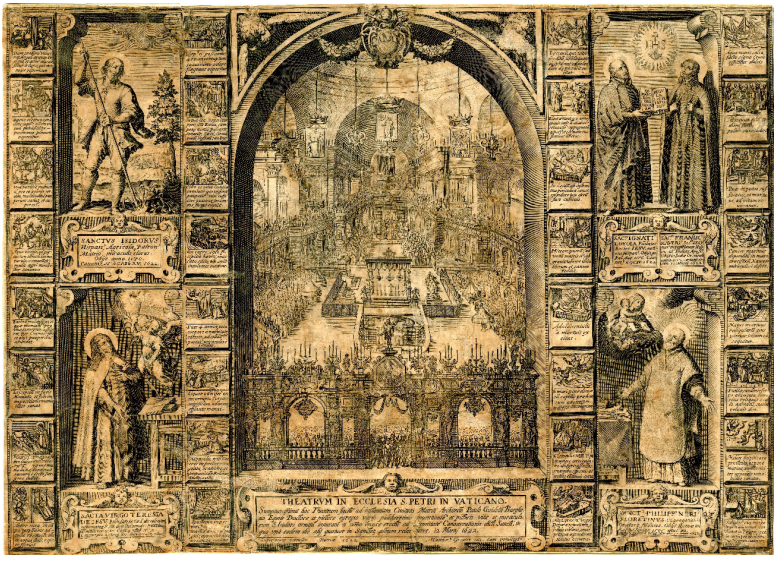


Figura 3. Grabado de Matthäus Greuter, *Theatrum in Ecclesia S. Petri in Vaticano*, Roma 1622.

El grabado oficial de la canonización, por cuanto contaba con permiso papal y privilegio de impresión, fue encargado al afamado maestro Matthäus Greuter (Estrasburgo h. 1564/1566-Roma 1638), con taller en Roma desde 1606 y especializado en este tipo de producciones (Beyer 1988:1282). En efecto, como asegura Baglione, tuvo gran éxito en el campo de los impresos devocionales, «cose piccole di santi e di devotione, nelle quali era assai spiritoso» (Baglione 1733:282). Sin embargo, su calidad es unánimemente reconocida también en la realización de grabados cartográficos y plantas arquitectónicas. Puede aventurarse que el encargo partió de la Compañía de Jesús y del Oratorio por cuanto ya había trabajado para ambas instituciones realizando grabados tanto de los dos santos jesuitas como de san Felipe.

7. Se conserva un ejemplar en la British Library. Existe otro grabado, posiblemente copia del anterior, que incorpora algunas ligeras variantes, en el Archivo del Oratorio de Roma. En el Museo de la Galería Albertina de Viena se conserva el boceto.

El grabado conmemorativo de la canonización, de grandes dimensiones, está dividido verticalmente en tres calles, siendo la central más ancha incluyendo la vista del teatro levantado para la ceremonia por *il cavaliere* Paolo Guidoti Borghese; bajo ella se encuentra una gran cartela con el texto informativo. En las calles laterales aparecen, en la de la izquierda, san Isidro en la parte superior y santa Teresa en la inferior; y en la derecha, arriba los santos Ignacio y Francisco Javier, y debajo, san Felipe Neri; rodeándolos ocho escenas con los milagros obrados, tal y como se recogían en los correspondientes procesos y en los discursos postulatorios[8]. La imagen de cada santo corresponde a la que aparecía en los estandartes confeccionados para la canonización.

2) *Vita Beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, Roma 1622[9].

Figura 4. *Vita Beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, Roma 1622, Biblioteca Nacional de España.

8. Si se hace una lectura de arriba abajo y de derecha a izquierda sigue el mismo orden alcanzado para la canonización, no sin grandes esfuerzos de carácter diplomático: san Isidro, san Ignacio y san Francisco Javier, santa Teresa y, por último, san Felipe Neri.
9. *Vita Beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris*, 1622. Aunque se publicó sin señalar autor, se sabe que los textos a pie de página fueron redactados por los jesuitas Nicolaus Lancicius y Filippo Rinaldi.

En 1609 apareció la primera edición de esta obra, en la que se narra la vida del fundador de la Compañía en 79 estampas, cuya supervisión había realizado Rubens. Con motivo de la canonización se hizo en Roma una nueva edición añadiendo otra lámina más, con una escena de dicha ceremonia. Muestra el momento en el que un caballero (¿el embajador?), de rodillas, se dirige al papa, que está sentado en el trono, mientras este le imparte la bendición. Curiosamente no aparece ningún elemento que pueda relacionar visualmente la ceremonia con san Ignacio, ni tampoco la inscripción puesto que podría servir igualmente para cualquiera de los otros cuatros santos canonizados en aquella jornada.

2.2. *Lienzos*

1) *Canonización de san Ignacio y san Francisco Javier por Gregorio XV*. Anónimo romano. Iglesia del Gesù, Roma. Óleo sobre lienzo, 260 x 430 cm.

Figura 5. *Canonización de san Ignacio y san Francisco Javier por Gregorio XV*. Anónimo. Iglesia del Gesù, Roma.

En la antesacristía de la iglesia del *Gesú* de Roma existe un lienzo, de grandes dimensiones, que ocupa el lugar frontero a la puerta de la iglesia y enmarca, en forma de luneto, la puerta de acceso a la residencia contigua. Plasma la escena de la lectura del decreto de canonización centrándolo en los dos santos jesuitas: Ignacio y Javier. El protagonismo lo

llevan el papa Gregorio XV y su sobrino, el cardenal Ludovico Ludovisi, arzobispo de Bolonia, que ocupa el centro. Ludovisi actuó como procurador e hizo la petición solemne para que fueran canonizados los cinco santos. El papa, sentado, revestido, con capa pluvial y mitra, muestra el pergamino con el texto de la canonización de los dos santos jesuitas.

A la izquierda del lienzo aparecen cinco jesuitas, que según las crónicas deben de ser el Procurador General de la Compañía Mucio Vitalleschi y los cuatro asistentes. Por el protagonismo que adquiere, ya que mira de frente al espectador, mientras sujeta una de las borlas del estandarte, el que está situado en primer lugar, arrodillado sobre la primera grada, es Vitalleschi, cuyo retrato se ha realizado con todo detalle. Todo el conjunto está lleno de interesantes pormenores, y aunque no es posible saber quién fue el autor, parece cierto que estuvo presente en la celebración y conocía bien la ceremonia representada y a los participantes.

En torno al lienzo, en la parte superior del marco, aparece la siguiente inscripción en letras mayúsculas: «OB RELATOS IN SANCTORUM NUMERUM IGNATIUM LOYOLAM SOCIETATIS IESU FUNDATOREM ET FRANCISCUM XAVERIUM INDIARUM APOSTOLUM». En la parte baja, sobre el dintel de la puerta: «GREGORII XV P M ET L CARD LUDOVISI INMORTALIBUS MERITIS».

2) *Canonización de santa Teresa de Jesús*. Anónimo italiano. Museo CARMUS. Madres Carmelitas, Alba de Tormes. Óleo sobre lienzo. 165 x 211 cm.

Figura 6. *Canonización de santa Teresa de Jesús*. Anónimo italiano. Museo CARMUS. Alba de Tormes.

El lienzo, que está situado en la denominada "escalera del Duque", sigue el mismo esquema compositivo que el anterior. El autor, que sin duda conoce el otro y lo copia, ha sustituido los elementos jesuíticos por los carmelitanos. Con todo, se permite algunos rasgos de originalidad como representar al papa con tiara en lugar de la mitra. En la bula que sujeta en sus manos, con su correspondiente sello colgante, puede leerse el texto de la canonización de santa Teresa: «Decernimus bonamemoriae Theresiam virgine de Avila, cuius vitae sanctitate, fidei sinceritate, et miraculum excellentiae plene constant, Sanctam ese. Et sanctorum virginum catalogo adscribimus», con la fecha «12 martii 22».

Los carmelitas que aparecen a la izquierda portando el estandarte de la Santa serían, con toda lógica, el superior del Carmelo italiano y algunos otros miembros de la Curia general de la orden en Roma.

2.3. *Estandartes*

Según informan todas las fuentes, en medio del gran aparato efímero construido en la basílica de san Pedro, pendían cuatro grandes estandartes con las imágenes de san Isidro (centro al fondo), san Ignacio y san Francisco Javier (a mano izquierda), santa Teresa (a la derecha) y san Felipe (en el centro cerca ya de la salida del teatro). Por otro lado, las crónicas informan de que en el atrio de la basílica se incorporaron a la procesión de entrada los promotores de las causas portando sus correspondientes estandartes. Así es que, al menos, hubo dos estandartes correspondientes a cada uno de los santos canonizados en aquella celebración.

Al día siguiente, en la gran procesión vespertina que se organizó se llevaron los estandartes a las iglesias correspondientes a cada uno de los nuevos santos: a la de Santa María *in Vallicella*, también llamada *Chiesa Nuova*, el de san Felipe Neri; a la de Santiago de los españoles el de san Isidro; al *Gesù* el estandarte de san Ignacio y san Francisco Javier, y a la de *Santa Maria della Scala*, en el Trastévere, el de santa Teresa de Jesús. Cabe suponer que los estandartes que se trasladaron procesionalmente fueron los utilizados en la jornada precedente y no los que colgaron del techo, que probablemente eran de mayor tamaño.

Con la única excepción del correspondiente a san Isidro, se conocen, de una manera u otra, los otros tres, conservándose dos de ellos hasta la actualidad. No hubo, como en algún caso se ha supuesto, un estandarte colectivo, y el que aparece reproducido en la enciclopedia *Espasa* (tomo LXVI, 1929, p. 951) es una recreación efectuada con motivo del tercer centenario en 1922, en ningún caso el original de la ceremonia como allí se indica.

Figura 7. Estandarte confeccionado para el III centenario de la canonización de 1622.

Aunque no se ha conservado el estandarte en el que aparecían juntos san Ignacio y san Francisco Javier, sin embargo es posible saber cómo era ya que aparece en el lienzo de la canonización de la antesacristía del Gesù y también en un lienzo de Andrea Sacchi, Filippo Gagliardi y Jan Miel (321 × 248 cm), actualmente conservado en la Galería Barberini de Roma (inventario n. 1445) que representa la mencionada iglesia, ricamente adornada para la visita de Urbano VIII en 1639, con motivo del centenario de la Compañía de Jesús (Sutherland Harris 1977:90-91 y Mochi Onori-Vodret 2008:356).

Se conservan, sin embargo, los estandartes de san Felipe Neri y de santa Teresa.

1) Estandarte de san Felipe Neri, *Chiesa de Santa Maria in Vallicella, Stanze di San Filippo*, Roma. Óleo sobre seda, 270 x 204 cm.

Bartolomeo Dardano indica que el estandarte de san Felipe fue recibido con gran solemnidad en la iglesia de la Vallicella. Dicho estandarte, restaurado en 1993, se conserva en la actualidad en las estancias de san Felipe en la *Chiesa Nuova*, si bien tan solo la pintura ya que probablemente en el siglo XVIII fue recortada para configurarla como un cuadro de pared con su correspondiente marco. En la parte delantera hay una leyenda que, aunque es posterior, confirma expresamente que

«hoc vexillo in canonizatione S. Philippi Neri ex Vaticana Basilica ad aedes Vallicellanas solemniter translato III idus martii anno MCCXXII» (Costamagna 1995:456-459).

Figura 8. Andrea Sacchi, Filippo Gagliardi y Jan Miel, *Visita de Urbano VIII a la iglesia del Gesù*, Galería Barberini de Roma.

Figura 9. Estandarte de san Felipe Neri, *Chiesa de Santa Maria in Vallicella, Stanze di San Filippo*, Roma.

Se gastaron dos mil escudos en la confección de los estandartes, incluyendo probablemente en dicho concepto no solo una serie de estandartes seriados sino también los tondos con la imagen del santo que se colocaron sobre las puertas principal y lateral del templo (Cistellini 1989:2141).

Figura 10. Andrea Sacchi, *Interno della Chiesa di S. Maria in Vallicella*, Pinacoteca Vaticana.

La iconografía se corresponde con el que estuvo colgado luego de la cúpula central de la iglesia de la Vallicella, como puede verse en un lienzo atribuido a Andrea Sacchi (pero también a otros autores) que se conserva en la Pinacoteca Vaticana. Aunque habitualmente se suele titular dicha pintura como «Interno della Chiesa di S. Maria in Vallicella, durante le celebrazioni del 13 marzo 1622» (Costamagna 1995:448-450), en ningún caso puede tratarse de dicha función sino, más bien, de la Misa de acción de gracias que tuvo lugar el 17 de marzo siguiente a la que acudieron numerosos cardenales en forma de capilla papal, o incluso la que el propio Gregorio XV presidió el día 19, Fiesta de San José, con la asistencia de veintiséis cardenales (Gasbarri 1963:24).

2) Estandarte de santa Teresa de Jesús, Museo CARMUS. Madres Carmelitas, Alba de Tormes, Óleo sobre seda, 225 x 164 cm.

En el convento de monjas carmelitas de Alba de Tormes se conserva un estandarte que, de acuerdo con la tradición, fue el de la canonización

de santa Teresa. Según parece, se trajo de Roma y se colgó en el primer arco toral de la iglesia, tal como puede verse en un grabado de *L'Espagne Thérésienne* (Hye Hoys 1898:29). Se corresponde con el estandarte que portaban los padres carmelitas en la ceremonia de la canonización, como muestra el lienzo conmemorativo, y no con el que estuvo colgado en la basílica de San Pedro por cuanto el grabado de Greuter, muy fiel en todos sus detalles, difiere en este caso al mostrar a la Santa en el momento de la transverberación, lo que ratifican también las medallas que se acuñaron.

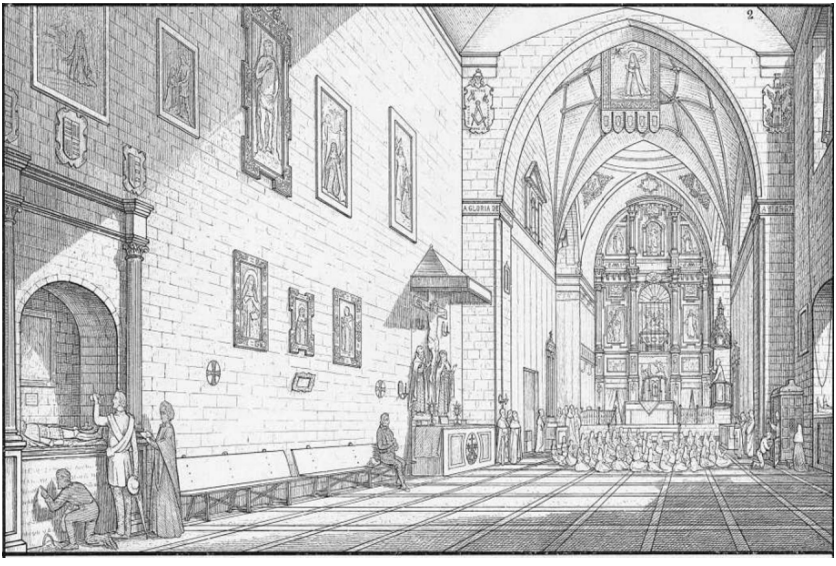


Figura 11. Iglesia del convento de Alba de Tormes, *L'Espagne Thérésienne*, lámina XXIX.

Se trata de un estandarte de seda colorada, que en su parte delantera presenta en el centro una pintura de la Santa, arrodillada y con las palmas de las manos unidas en actitud de oración. El rostro recuerda al retrato realizado por fray Juan de la Miseria; es, sin duda, de mejor calidad que el resto de la pintura, y podría relacionarse con el pintor Alberto de Rossi (Dobado 2022:66). El velo y el manto están cuajados de estrellas. En el extremo superior izquierdo hay una apertura del cielo, con nubes y la paloma del Espíritu Santo que despide unos rayos dorados que llegan hasta el rostro de santa Teresa. Sobre la santa aparece una banda blanca con un texto tomado del salmo 89 (88): «Misericordias Domini in aeternum cantabo». La iconografía responde, en líneas generales, al grabado abierto con motivo de la beatificación por Francisco de Villamena en Roma (Pinilla 2015:124-126).

Figura 12. Estandarte de santa Teresa de Jesús, Museo CARMUS. Alba de Tormes.

La pintura está rodeada por una cenefa dorada y en sus cuatro vértices aparece el escudo del Carmen Descalzo. En la parte inferior, el faldón dividido en cinco bambalinas que, originalmente, tendrían otros tantos escudos; hoy solo se conserva el central, correspondiente al Carmelo Descalzo, y el de su izquierda (según se mira de frente) con las armas del ducado del Infantado, que puede relacionarse con doña Mencía de Mendoza, esposa del V duque de Alba, don Antonio Álvarez de Toledo, virrey de Nápoles entre 1622 y 1629. En su parte trasera, y añadido posteriormente, figura un escudo de la Casa de Alba que, cabe presuponer, aparecería también en la parte delantera, probablemente el primero por la izquierda. Fue restaurado en 2014 por el Centro de Conservación y Restauración de la Junta de Castilla y León.

2.4. *Escultura*

Solo ha sido posible localizar una pieza escultórica cuya iconografía corresponda a la canonización, lo cual resulta lógico puesto este tipo de escenas se prestan mejor al pincel que al cincel.

1) Bernardino Cametti, *La canonizzazione di Sant'Ignazio*, Iglesia del Gesù, Roma, 1695-1698. Relieve en mármol, 260 x 138 cm.

Figura 13. Bernardino Cametti, *La canonizzazione di Sant'Ignazio*, Iglesia del Gesù, Roma.

Se trata de un relieve en mármol encargado en noviembre de 1695 al escultor romano Bernardino Cametti, que entregaba acabado en septiembre de 1698 y por el que se le abonaron 510 escudos (Pecchiai 1952:184, 191 y 265). Se diseñó para ponerlo en la parte lateral izquierda (*in cornu Evangelii*) del altar de san Ignacio de la iglesia del *Gesù* en Roma. Representa el momento, al iniciarse el ofertorio de la Misa, en el cual los promotores de la causa llevan al papa los cirios y las otras ofrendas que era costumbre entregar en tales ocasiones. En este caso, de manera impropia aparecen unos jesuitas en lugar de los cardenales que realizaron la entrega de las múltiples ofrendas: dos cirios, dos panes grandes de cera (uno dorado y otro plateado) y dos barriles de vino[10]; además se ofrendaban tres canastillas con aves vivas, la primera de ellas era de color dorado y contenía dos tórtolas, la segunda era plateada con dos palomas blancas en su interior, y la tercera, que estaba pintada de alegres colores, albergaba numerosos pajarillos de especies diversas (Benedictus XIV 2010:751-761).

10. Los cirios estaban finamente decorados y todos llevaban pintado el escudo de Gregorio XV. En el caso de los que se entregaron como ofrenda por la canonización de san Ignacio incluían también el anagrama de la Compañía y el nombre del santo.

2.5. *Estampas*

Se conocen, al menos, tres estampas realizadas para la canonización de 1622 en las que aparecen los cinco santos canonizados en aquella ocasión. Todas ellas son de gran calidad.

1) Estampa de la canonización, Ju. Antonius de Paulis excudit, Roma 1622.

Figura 14. Estampa de la canonización, Ju. Antonius de Paulis excudit, Roma 1622.

Puede considerarse como la estampa oficial. Se hizo en la imprenta de Giovanni Antonio de Paoli o Paolis, que firmaba con su nombre latinizado como Ioan Antonius de Paulis, situada junto a la iglesia de *Santa Maria della Pace*. Tuvo privilegio de impresión papal desde 1599 hasta su fallecimiento en 1630. Cuando se encargó la estampa, en 1622, se acudió a uno de los impresores de mayor prestigio en la urbe, especializado desde hacía décadas en temas religiosos (como la vida ilustrada de san Francisco de Asís, editada conjuntamente con Carlo Capránica, o la *Cronologia dei Sommi Pontefici*, aparecida en 1605).

Esta estampa es muy importante desde el punto de vista iconográfico porque inspira buena parte de los lienzos en que aparecen

conjuntamente los cinco santos canonizados en 1622 (Labarga 2023b). El campo se divide en tres tercios horizontales, ocupando los dos inferiores los santos, con san Isidro en el centro y en edad adulta pero no anciano; a sus lados se sitúan san Ignacio, vistiendo sotana y con el libro abierto de las constituciones, y san Francisco Javier, también con sotana, sobre la que endosa el roquete y la estola. A la izquierda aparece santa Teresa, con hábito y libro en la mano derecha; y en el extremo opuesto, san Felipe Neri, revestido con alba y casulla, y con las manos juntas en actitud de oración. Todos miran hacia arriba, donde se abre el cielo (en el tercio superior) en un gran cúmulo de nubes, apareciendo en el centro Dios Padre con la bola del mundo, y descendiendo la paloma que representa al Espíritu Santo. A ambos lados de la gloria se ven dos ángeles. En la parte inferior aparecen seis recuadros, con los datos básicos de los santos canonizados en los cinco primeros, y los correspondientes al papa que los inscribió en el catálogo de los santos en el sexto, el último por la izquierda.

2) Estampa de la canonización, Michele Snyders, Amberes 1622.

Figura 15. Estampa de la canonización, Michele Snyders, Amberes 1622.

Otra estampa similar se editó en Amberes, también en 1622, por Michiel Snyders o Snijders (h. 1588-h. 1630), hermano del conocido pintor Franz. La disposición de los santos es la misma, salvo porque están de rodillas. Respecto a la iconografía, las dos variantes fundamentales son presentar a san Isidro con rasgos de anciano y a san Francisco Javier sin roquete y estola, solo en sotana, como san Ignacio. En la parte superior únicamente aparece la paloma del Espíritu Santo en gloria, de la que parten rayos, que en el caso de los cinco inferiores se dirigen a los nimbos de los nuevos santos.

3) *Estampa de la canonización*, ¿Roma?, h. 1622.

Figura 16. Estampa de la canonización, ¿Roma?, h. 1622.

En el archivo del Carmelo Descalzo de Amberes se custodia una estampa de los cinco santos canonizados en 1622 que conservaba la beata Ana de San Bartolomé (†1626). Resulta muy similar a la anterior por cuanto los santos están arrodillados y en la parte superior solo aparece el Espíritu Santo rodeado de nubes y rayos. La diferencia principal estriba en la disposición de los santos: san Isidro sigue ocupando la posición central, pero a diferencia de las dos estampas anteriores, a sus lados derecho e izquierdo aparecen respectivamente santa Teresa y san Felipe Neri, quedando relegados san Ignacio y san Francisco Javier a los flancos exteriores. Este importante detalle puede inducirnos

a pensar que fue un encargo realizado por el Oratorio. Como detalle novedoso puede señalarse también que cada uno de los santos muestra en el nimbo su nombre en latín. No aparece nombre ni marca del autor del diseño ni del editor[11].

2.6. *Medallas*

Podría afirmarse, sin ningún género de dudas, que el mayor éxito iconográfico de la canonización de 1622 se plasmó en las medallas y monedas conmemorativas que se acuñaron en las décadas siguientes, por su abundantísimo número. Efectivamente, existe un importante conjunto de medallas que recogen la iconografía de los cinco nuevos santos, algunas acuñadas como recuerdo de tan memorable ocasión por las instituciones más relacionadas, principalmente la Compañía de Jesús, y otras reaprovechando el troquel.

La medalla oficial de la canonización se emitió el 29 de junio de 1622, acuñándose en oro, plata, bronce dorado y bronce en su color, con diversas tiradas. El troquel fue realizado por Giacomo Antonio Moro. Existe otra idéntica con la fecha de 1623, año tercero del pontificado de Gregorio XV. Paradójicamente, en la medalla oficial emitida por la Santa Sede no aparecen los cinco santos canonizados, pues en el anverso muestra el busto del papa, con capa pluvial recamada, rodeado por la leyenda: «GREGORIVS◦XV◦PONT◦MAX◦A◦III◦», y en el reverso al papa, sentado en el trono, en el acto de proclamar a los nuevos santos, con la leyenda: «QUINQUE◦BEATIS◦COELESTES◦HONORES». En el exergo dice: «◦DECERNIT◦1622◦» (Álvarez 2006[12]).

Figura 17. Medalla oficial de la canonización de 1622. BAV, INV. MB. PONT. 1507.

11. Agradezco al padre Julen Urkiza, OCD, su amabilidad al darme a conocer la existencia de esta estampa y facilitarme una fotografía de ella.
12. No debe atenderse a la descripción que realiza del reverso de la medalla, ya que resulta absolutamente desacertada.

Por el contrario, los cinco santos aparecen en multitud de medallas realizadas para la magna ocasión de 1622. Existen hasta diez modelos diferentes, aunque muchos de ellos tan solo incluyen ligerísimas variantes. En años posteriores el troquel con los cinco santos se siguió utilizando para otras efemérides combinándose con otros motivos iconográficos, normalmente en el anverso, como el cáliz eucarístico o la imagen de la Inmaculada Concepción, cuya causa estaba abierta en Roma en el tiempo de la canonización, residiendo allí comisionados españoles al efecto para urgir del papa la declaración del dogma. Cabe destacar la reutilización del troquel con motivo del año santo de 1625 y la canonización de santa Isabel de Portugal en aquel mismo año (Labarga 2023b).

Bibliografía citada

Acta authentica Canonizationis Sanctae Virginis & Matris Theresiae à Jesv Fvndatricis Reformationis Ordinis Beatissimae Virginis Mariae de Monte Carmelo, Viennae Austriae: Rath, 1628.

Ademollo, Alessandro, *Giacinto Gigli ed i suoi Diarii del secolo XVII*, Firenze: Tipografia della Gazzetta d'Italia, 1877.

Álvarez, Tomás, «Medalla conmemorativa de la canonización de santa Teresa y 4 santos más. 1622», *Monte Carmelo*, 114 (2006), pp. 81-85.

Anselmi, Alessandra, «Roma celebra la monarchia spagnola: il teatro per la canonizazione di Isidoro Agricola, Ignazio di Loyola, Francesco Saverio, Teresa di Gesù e Filippo Neri (1622)», en *Arte y diplomacia de la Monarquía Hispánica en el siglo XVIII*, José Luis Colomer (ed.), Madrid: Fernando Villaverde Ediciones-Casa de Velázquez, 2003, pp. 221-246.

Antonio de San Joaquín, OCD, *Año Teresiano. Diario historico, panegyrico moral, en que se descriven las virtudes, sucessos, y maravillas de… Sta. Teresa de Jesus, assignadas a todos los dias de los meses en que sucedieron. Su autor el Padre Fray…*, t. III, Madrid: Librería de Manuel Fernández, 1738.

Baglione, Giovanni, *Le vite de' pittori, scultori, architetti, ed intagliatori: dal Pontificato di Gregorio XIII. del 1572. fino a' tempi di Papa Urbano VIII nel 1642 scritte da…*, Napoli: [s.n.], 1733.

Barberito, Manlio (ed.), Giacinto Gigli, *Diario Romano (1608-1670)*, Roma: Editore Colombo, 1994.

Benedictus XIV (Próspero Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (liber I, cap. XXXVI), I/1, Città del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2010, Liber Primus, 1734.

Beyer, Victor, y Matthias Greuter, *Nouveau dictionnaire de biographie alsacienne*, vol. 13, 1988, p. 1282.

Borrego Gutiérrez, Esther y Carlos Mata Induráin (eds.), *Teresa de Jesús y su legado: santidad y escritura. 400 años de su canonización*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana – Vervuert, 2024.

Breve relacion de las ceremonias hechas en la Canonizacion de los Santos Isidoro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xauier, Teresa de Iesus y Filipe Neri, Canonizados por la Santidad de nuestro muy Santo Padre Gregorio Papa XV, en 12 dias del mes de Março, año de 1622, Madrid: Luis Sánchez [1622]a.

Breve relacion de las ceremonias hechas en la Canonizacion de los Santos Isidoro Labrador, Ignacio de Loyola, Francisco Xauier, Teresa de Iesus y Filipe Neri. Canonizados por la Santidad de nuestro muy Santo Gregorio Papa XV, en doze dias de Março año de 1622, Valencia: por Chrysostomo Garriz, [1622]b.

Briccio, Giovanni, *Relatione della solenne processione fatta in Roma, nella trasportatione de' stendardi de' gloriosi Santi, Isidoro de Madrid, Ignatio Loyola, Francesco Xaverio, Teresia de Giesu, et Filippo Neri Fiorentino, dalla Basilica di S. Pietro alle loro chiese particolari, con la descrittione dell'apparati & feste fatte en dette chiese, & e altri luoghi…*, Roma: [s.i], 1622a

Briccio, Giovanni, *Relatione sommaria del solenne apparato, e ceremonia fatta nella Basilica di S. Pietro di Roma, per la canonizatione de gloriosi Santi Isidoro di Madrid, Ignatio de Lojola, Francesco Xauerio, Teresa Di Giesu, e Filippo Nerio Fiorentino, canonizati dalla Santità di N. S. Papa Gregorio XV à dì 12 di marzo MDCXXII*, Roma-Bologna: Andrea Fei-Vittorio Benacci, 1622b.

Briccio, Giovanni, *Les Pompes et magnificences des cérémonies observées à Sainct-Pierre de Rome, pour la canonization des glorieux SS. Isidore de Madrid, Ignace de Loyola, François Xavier, Thérèse de Jésus et Philippe Neri Florentin, par l'authorité de Nostre S. Père le Pape Grégoire XV, le douzième mars MDCXXII, composéé par…*, Paris: Joseph Guerreau, 1622c.

Caetani, Leone, *Vita e diario di Paolo Alaleone de Branca Maestro delle Ceremonie Pontifice (1582-1638*), Roma: Società Romana di Storia patria, 1893.

Cistellini, Antonio, *San Filippo Neri, l'Oratorio e la congregazione oratoriana. Storia e spiritualità*, Brescia: Morcelliana, 1989.

Copia de unas cartas de los Padres de la Compañia de Iesus fechas en Roma a 21 de março, escritas a los Padres de Castilla, en que se da cuêta de lo sucedido en las canonizaciones de los cinco santos Isidro, Ignacio, Francisco, Teresa, y Filipo, hechas por nuestro muy S.P. Gregorio XV a doze de março de 1622, con dos insignes milagros que sucedieron en el mismo tiempo de su canonizacion, a intercession de los dos gloriosos santos san Ignacio, y san Francisco Xauier, Sevilla: Matías Clavijo, 1622.

Costamagna, Alba, ficha catalográfica, en VV.AA., *La regola e la fama*, 1995, pp. 448-450 y 456-459.

Dobado Fernández, Juan, «Estandarte de santa Teresa» (ficha catalográfica), en Miguel Ángel González (ed.), *Teresa de Jesús. Mujer, Santa, Doctora. Catálogo de la Exposición*, Alba de Tormes: Museo Carmelitano, 2022, p. 66.

Gasbarri, Carlo, *L'Oratorio Romano dal cinquecento al novecento*, Roma: Arti Grafiche D'Urso, 1963.

González, Miguel Ángel (ed.), *Teresa de Jesús. Mujer, Santa, Doctora. Catálogo de la Exposición*, Alba de Tormes: Museo Carmelitano, 2022.

Hye Hoys, M., *L'Espagne Thérésienne où Pélerinage d'un flamand à toutes les fondations de Sainte Thérèse*, Gand-Bruxelles, 1892; *La España Teresiana o peregrinación de un flamenco a todas las fundaciones de Santa Teresa, traducida del francés por un carmelita descalzo*, Gante, 1898.

José de Santa Teresa, OCD, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por santa Teresa de Jesús en la antiquíssima Religión, fundada por el gran Profeta Elías,* t. IV, Madrid: por Julián de Paredes, 1684.

Labarga, Fermín, «1622 o la canonización de la Reforma Católica», *Anuario de historia de la Iglesia*, 29 (2020), pp. 73-126.

Labarga, Fermín, *«Para que toda España pudiese gozar un tan gran thesoro*. La incorporación de san Felipe Neri a la canonización de 1622», *1622: cinco santos para la reforma católica*, Emilio Callado Estela (ed.), Madrid: Dykinson, 2023a, pp. 205-252.

Labarga, Fermín, «Una nueva iconografía surgida de la gran canonización de 1622», *Anthologica Annua* 70 (2023b), pp. 141-172.

Labarga, Fermín, «Protocolos de santidad. El lugar de santa Teresa en la gran canonización de 1622», *Teresa de Jesús y su legado: santidad y escritura. 400 años de su canonización*, Esther Borrego Gutiérrez y Carlos Mata Induráin (eds.), Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2024a, pp. 67-84.

Labarga, Fermín, «La canonización de san Isidro en 1622», en *San Isidro*, Juan Antonio Martínez Camino, Madrid: BAC, 2024b, pp. 133-196.

La Fuente, Vicente de (ed.), *Escritos de santa Teresa*, vol. II, Madrid: Ribadenyra 1862.

Leone, Massimo, *Saints and Signs. A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010.

Mandosius, Prosper, *Bibliotheca Romana seu Romanorum scriptorum centuriae*, II, Roma: Lazzaris, 1682.

Mochi Onori, Lorenza y Rosella Vodret, *Galleria Nazionale d'Arte Antica. Palazzo Barberini, i dipinti. Catalogo sistematico*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 2008.

Moya García, María, «La múltiple canonización de 1622: relaciones de sucesos y textos en torno a santa Teresa», en *Teresa de Jesús y su legado: santidad y escritura. 400 años de su canonización*, Esther Borrego y Carlos Mata Induráin (eds.), Madrid: Iberoamericana – Vervuert, 2024, pp. 85-100.

Pecchiai, Pio, *Il Gesù di Roma*, Roma: Società Grafica Romana, 1952.

Piena Relatione degl'Atti, et cerimonie della Canonizatione delli S. Isidoro Agricoltore, Ignatio Loyola, Francesco Xavier, Teresia di Giesù, e Filippo Neri. Canonizzati dalla Santità di N.S. Papa Gregorio XV, nella Basilica di S. Pietro, l'anno II. di suo Pontificato il dì 12. di Marzo, nel giorno di S. Gregorio Papa, l'anno M. DC. XXII. Insieme con un breve Compendio delle sante attioni, e vite loro, Roma-Bologna: Gio. Paolo Moscatelli, 1622.

Pinilla Martín, María José, *Imagen e imágenes de santa Teresa de Jesús entre 1576 y 1700. Origen, evolución y clasificación de su iconografía*, Ávila: Diputación de Ávila – Institución Gran Duque de Alba, 2015.

Relación de lo que se hizo en Roma á la Canonización de los Santos Isidro *de Madrid, Ignacio de Loyola, Francisco de Xabier, Teresa de Jesús y Felipe Neri. Canonizados por N. muy S.P. Gregorio XV en 12 de Março de 1622 años*, [s.n.]: [s.i., ¿1622?].

Relación verdadera de las solemnes fiestas que se han celebrado en la Ciudad de Roma a 18 de Março en las Canonizaciones de los Santos Isidro, San Ignacio, S. Francisco Xavier, Santa Teresa de Iesus, y San Felipe Neri, y de la entrada del Conde de Monterey en dicha Ciudad, Barcelona: Estevan Liberos, 1622.

Ricciotti, Giuseppe (ed.), Giacinto Gigli, *Diario Romano (1608-1670)*, Roma: Tumminelli Editore, 1958.

Silverio de Santa Teresa (ed.), *Obras de santa Teresa de Jesús*, vol. II: *Relaciones espirituales*, Burgos: Tipografía de «El Monte Carmelo», 1915.

Sutherland Harris, Ann, *Andrea Sacchi. Complete edition of the paintings*, Oxford: Phaidon Press Ltd, 1977.

Tacchi Venturi, Pietro, «La canonizzazione e la processione dei cinque Santi negli scritti e nei disegni di due contemporanei (Giovanni Bricci, Paolo Guidotti Borghese)», en *La canonizzazione dei santi Ignazio di Loiola, fondatore della Compagnia de Gesù, e Francesco Saverio, Apostolo dell'Oriente. Ricordo del terzo centenario. XII marzo MCMXXII*, AA.VV., Roma: Josephus Filograssi, 1922, pp. 50-72.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús. VI: Últimos pasos de la Sagrada Congregación de Ritos hacia la beatificación y canonización (1609-1622)*, Burgos: Monte Carmelo, 2016.

Vita Beati P. Ignatii Loiolae Societatis Iesu fundatoris, Romae: [s.n.], 1622.

VV.AA., *La regola e la fama. San Filippo Neri e l'arte*, (Catalogo della mostra di Roma, 1995), Milano: Electa, 1995.

Laurea poética: versos neolatinos y castellanos de Gabriel de Corral en honor a santa Teresa

Jesús Ponce Cárdenas
(Universidad Complutense de Madrid)

1. La *Laurea poética en el solemnísimo triunfo de la bienaventurada virgen madre Teresa de Jesús*

El 24 de abril de 1614 se rubricaba el Breve de Beatificación de la madre Teresa de Jesús por parte del pontífice Paulo V. La noticia llegó a Valladolid el 26 de mayo y se recibió con júbilo desde un primer momento: fuegos artificiales, músicas, luminarias que ornaron las principales vías urbanas. El 28 de agosto de aquel año se hizo público el programa de los festejos ciudadanos que habrían de celebrarse a comienzos de otoño de aquel año: estos iban a tener como epicentro lógico el convento de la Concepción, fundado por la propia Teresa de Jesús en 1568, y el convento de Nuestra Señora del Consuelo, del Carmen masculino, que se hallaba extramuros. La fiesta sacra tuvo lugar entre el 4 y el 12 de octubre de 1614 en la ciudad de Valladolid y ha recibido la atención de María José Pinilla (2009) y Lourdes Amigo (2015a-b) en varios trabajos importantes centrados, fundamentalmente, en aspectos artísticos, como las arquitecturas efímeras o el solemne entorno urbano de los festejos[1].

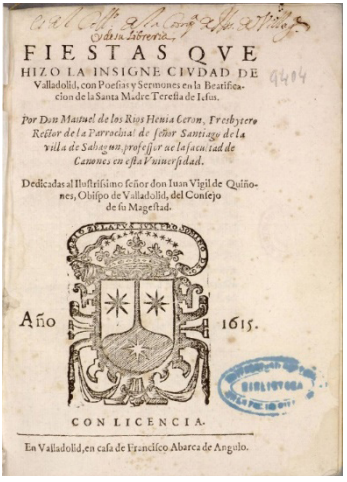
Las procesiones solemnes, el octavario, las misas y sermones, luminarias, fuegos de artificio (las luchas simbólicas con la quema del demonio), los juegos de cañas y los juegos de toros se distribuyeron durante varias jornadas con toda la pompa y espectacularidad propias de la fiesta sacra barroca, un asunto que ha merecido la atención de Jaime García Bernal (2006) y de Ignacio Arellano (2018). En un importante artículo centrado en las celebraciones teresianas, el catedrático de la Universidad de Navarra afirmaba:

1. La sección profana de los festejos se desarrolló el 22 de octubre, con juegos de toros y cañas.

> Las fiestas hagiográficas se aparecen, en suma, como un género privilegiado de exploración de las vertientes apologéticas y doctrinales del *docere* y, a la vez, como un muestrario excepcionalmente variado y completo de los elementos del fasto destinados a causar la admiración, y de los elementos cómicos dirigidos a provocar la risa en el espectador. El análisis de las relaciones de fiestas permite acercarnos a estas complejas manifestaciones que, enmarcadas en la reforma católica tridentina, revelan también la unión de la monarquía y la Iglesia, y exhiben desde el punto de vista estético un enorme despliegue de medios de expresión, desde la iconografía y emblemática al teatro y la poesía, desde los fuegos artificiales a las danzas y pandorgas, desde el sermón a la mascarada grotesca: un verdadero universo de representaciones que pretende enseñar y entretener, o enseñar entreteniendo, a la vez, naturalmente, que exaltan la figura de los santos, en especial en el caso que me ocupa, la de santa Teresa, que sería doctora de la Iglesia y patrona de España (Arellano 2018:292).

La memoria escrita de los festejos se confiaba a la elaboración de un volumen (cuando existían los fondos y la voluntad para hacerlo) en el que confluían habitualmente tres elementos: la relación del suceso con la descripción de las actividades, la colección de poemas que fueron premiados en la justa poética (a menudo con una selección de aquellos que no habían recibido galardón pero se consideraron de calidad suficiente como para ver la luz de la imprenta) y, por último, la edición de los sermones pronunciados durante aquel período festivo. El tomo que va a centrar nuestra atención responde claramente a esa *dispositio* tripartita y lleva por escueto título *Fiestas que hizo la insigne ciudad de Valladolid, con poesías y sermones, en la beatificación de la santa Madre Teresa de Jesús* (Valladolid, Francisco de Abarca y Angulo, 1615)[2]. La licencia del mismo se rubricó el 28 de marzo de 1615 y la aprobación fue firmada ese mismo día, a comienzos de la primavera. Haciendo algunas cuentas, desde que concluyeron los festejos en su vertiente profana el 22 de octubre de 1614 hasta la aparición del tomo en las librerías apenas pasaron cinco meses, un arco temporal relativamente breve que evidencia el buen hacer de don Manuel de los Ríos Hevia Cerón, el presbítero que firma la relación de festejos y es el responsable de la antología de versos.

2. Resultan muy magros en comparación los datos sobre las fiestas vallisoletanas recogidos en el *Compendio de las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús* (Madrid, 1615), cuidado por el carmelita fray Diego de San José, secretario del Padre General de la Orden del Carmen Descalzo.



FIESTAS QVE
HIZO LA INSIGNE CIVDAD DE
Valladolid, con Poesías y Sermones en la Beatificacion de la Santa Madre Teresa de Iesus.

Por Don Manuel de los Rios Henia Ceron, Prethytero Rector de la Parrochial de señor Santiago de la villa de Sahagun, professor de la facultad de Canones en esta Vniuersidad.

Dedicadas al Illustrissimo señor don Iuan Vigil de Quiñones, Obispo de Valladolid, del Consejo de su Magestad.

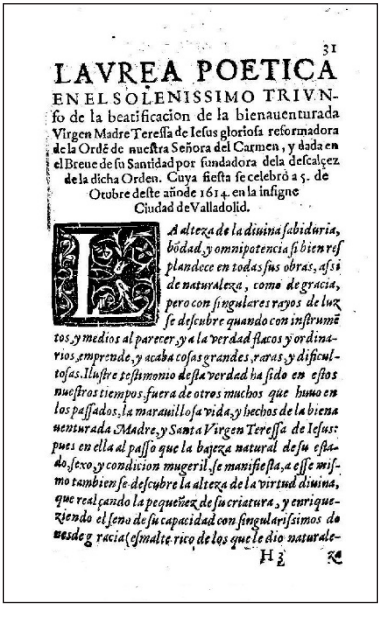
Año 1615.

CON LICENCIA.

En Valladolid, en casa de Francisco Abarca de Angulo.

Figura 1. Portada de la relación de fiestas vallisoletanas (1615).

La sección del volumen que interesa aquí es la de la Justa Poética en honor de la madre carmelita, recién beatificada entonces, que se organizó en doce certámenes.



31

LAVREA POETICA
EN EL SOLENISSIMO TRIVNfo de la beatificacion de la bienauenturada Virgen Madre Teresa de Iesus gloriosa reformadora de la Ordē de nuestra Señora del Carmen, y dada en el Breue de su Santidad por fundadora dela descalçez de la dicha Orden. Cuya fiesta se celebrò a 5. de Octubre deste añode 1614. en la insigne Ciudad de Valladolid.

Alteza de la diuina sabiduria, bōdad, y omnipotencia si bien resplandece en todas sus obras, assi de naturaleza, como de gracia, pero con singulares rayos de luz se descubre quando con instrumētos, y medios al parecer, y a la verdad flacos y ordinarios, emprende, y acaba cosas grandes, raras, y dificultosas. Illustre testimonio desta verdad ha sido en estos nuestros tiempos fuera de otros muchos que huuo en los passados, la marauillosa vida, y hechos de la bienauenturada Madre, y Santa Virgen Teresa de Iesus: pues en ella al passo que la bajeza natural de su estado, sexo, y condicion mugeril se manifiesta, a esse mismo tambien se descubre la alteza de la virtud diuina, que realçando la pequeñez de su criatura, y enriqueziendo el seno de su capacidad con singularissimos dones de gracia (esmalte rico de los que le dio naturale-

H 2 za

Figura 2. Inicio de la sección de la *Laurea poética.*

Entre los diversos ingenios que concurrieron al certamen destaca un escritor vallisoletano, bien conocido en la historia literaria por su triple condición de poeta de academias, traductor y novelista. Se trata

de Gabriel de Corral (Valladolid, 1588-Toro, 1646), uno de los autores pucelanos más conocidos de la cronología barroca, que a tenor de las fechas examinadas en los párrafos precedentes debió de pasar todo el mes de septiembre de 1614 escribiendo de manera vertiginosa. Corral presentó nada menos que veintiocho poemas a la justa: doce composiciones neolatinas (de las cuales, una macarrónica), un poema bilingüe (un soneto latino-castellano) y quince poesías en lengua vernácula. Desde el punto de vista métrico, cabe resaltar el virtuosismo del autor veinteañero, ya que presentó a concurso tres sonetos (uno de ellos en eco, otro –ya mencionado– plurilingüe), un poema en tercetos (90 versos), dos glosas de poesías teresianas, un poema en liras (10 estrofas), seis jeroglíficos con versillos castellanos y lemas latinos (Azanza 2016: 634-635), un laberinto o grifo (hoy perdido, ya que el editor admite que era difícil incluirlo en el tomo por las dificultades técnicas que entrañaba la impresión), un poema integrado por seis décimas y, finalmente, un romance. No sabemos si se presentó al cuarto certamen, que demandaba una canción petrarquista que siguiera la forma de *Nel dolce tempo della prima etade*.

A lo largo de los apartados siguientes se realizará una pequeña cala en el curioso ciclo de poemas teresianos de Gabriel de Corral, atendiendo a elementos como la pragmática del discurso lírico, la reescritura o la variedad de géneros y estilos que desarrolló este ingenio pinciano para honrar la efeméride sacra.

2. Algunos versos neolatinos para santa Teresa

Para empezar con buen pie, damos inicio a este recorrido con la noticia de un pequeño triunfo: Gabriel de Corral obtuvo el primer premio en el primer certamen, de signo latino humanístico. Las normas del mismo eran las siguientes:

> Mirando lo que en el primer certamen se pedía vio que era un epigrama latino que en diez dísticos había de alabar el estilo, doctrina y espíritu de los libros que la santa Madre Teresa de Jesús escribió con particular favor del cielo, mandado de Dios y de sus confesores y con tanta asistencia del Espíritu Santo que, muchas veces escribiendo, se quedaba suspensa en oración y, volviendo después en sí, hallaba algunas cosas escritas de su letra, aunque no de su mano, como cuenta el obispo de Tarazona don Diego de Yepes en el tercero libro de su vida, capítulo 18. Al que más grave y elegante se mostrase en este epigrama, diciendo también el provecho que hacen estos libros

> en toda la cristiandad, se le prometió una rica pieza de plata (Ríos 1615: ff. 35v-36r).

El epigrama incide en las ideas establecidas en el reglamento del certamen, de manera que una y otra vez pone el acento en la asistencia del Espíritu Santo[3]. Así en el tercer dístico leemos (vv. 5-6): «*Ducit amor lineas, corde insignita philyra est | namque Paracleti dextera nobilitat*». El poeta nos hace ver así que el amor de Dios guía los renglones, el singular papel en el que escribe está en el corazón de la Santa y la diestra del Paráclito la hace célebre y concede valor. Por mor de la *uariatio*, en el quinto dístico se recalca la misma idea, aunque se nombre a la tercera persona de la Santísima Trinidad con otra designación habitual en los textos de la Patrología Griega (vv. 9-10): «*Pneuma regit calamum, dextram committatur inermem, | scribit et e dulci virgo sopore bibit*» ('Rige el Espíritu Santo la pluma, inerme se dispone la diestra, | escribe y la virgen bebe de ese dulce arrobamiento').

Aunque no obtuvieron galardón en este primer certamen, consta la participación de algunos poetas ocasionales que residían en el famoso Colegio Ánglico de Valladolid (Ríos 1615: f. 38), un centro analizado en detalle por Javier Burguillo (2015). Así se recoge un epigrama neolatino de Martín Barleo (¿Martin Barley?) «elegantísimo, por cierto, e ingenioso, flor del ingrato terreno inglés que en el nuestro se cría para trasplantarse felizmente en el cielo» y otro poemita en latín humanístico de Jorge Suthuello (¿George Sutherland?), «igual al pasado en ingenio, patria e instituto».

Sin salir del ámbito de la literatura neolatina de signo sacro, presenta un interés singular el llamamiento del «Segundo certamen», donde se especificaba cómo «se pidieron tres himnos breves y sonoros, cada uno de metro diferente, acomodado para cantar en el oficio de la santa, como algunos de los que usa la iglesia, y al que en ellos más breve, dulce y elegantemente repartiese la vida y algunas excelencias de esta gloriosa virgen» (Ríos 1615: f. 39v). A esta convocatoria concurrieron diferentes ingenios, como fray Sebastián de la Parra, el licenciado Juan Jordán y Gabriel de Corral.

Por motivos de espacio, me limitaré a tratar brevemente del himno primero de Gabriel de Corral, un poema que comprende veinticuatro versos:

3. El texto del poema premiado se localiza en Ríos (1615: f. 36v). También aparece recogido en la edición moderna de los poemas de Gabriel de Corral, cuidada por John V. Falconieri (Corral 1982:64). Desafortunadamente, los errores de transcripción en el volumen publicado por la Diputación de Valladolid son tantos y de tal calado que hacen ilegibles los versos.

Sacris Teressam laudibus
ornemus omnes iubili,
quae sponsa Christo candida
arctis vocatur nexibus.
Clavum dat illi diligens
sponsus daturus anulum
quae tam decoro munere,
gaudet pudica et fruitur.
Caelestibus complexibus,
nunc Virgo Christum detinet
sugens cruorem vulneris,
puris nutritur rivulis.
Consors coronat tempora
serto ligustris candido
atque aureis ornat circulis
frontem lapillis splendidam.
Sit laus Patri Maximo
qui Filio sponsam praeparat
nato simul qui Virginem
sponsam Teressam se ligit.
Laudetur altus Spiritus
qui dulci amoris vinculo
Christo Teressam contulit
per longa caeli saecula[4].

Desde el punto de vista temático, se deja alguna libertad a los participantes del certamen hímnico, ya que podían elegir estos cuál era el motivo que iban a desarrollar, tomado de la «vida y excelencias» de la madre fundadora. El primer himno de Corral se centra, pues, en la famosa visión del desposorio espiritual mediante el clavo-anillo («*clavum-anulum*») y en la visión del *sanguis Christi* durante una de las comuniones de la santa carmelita («*sugens cruorem uulneris*» 'libando la sangre de la herida').

La parte latina de la justa se prolongó en el tercer certamen, destinado a exaltar un cuadro de la santa y también el enterramiento de la misma en la localidad salmantina:

4. Ríos (1615: f. 46r) y Corral (1982:64-65). Como me indica generosamente Esther Borrego, la imagen de la sangre que mana de la herida podría identificarse como «una metáfora eucarística sin más (las crías del pelícano…) toda vez que no parece obvia una visión de la sangre de Cristo relacionada con la comunión». Sin embargo, los versos siguientes relativos a la corona que ciñe la frente, quizá aludan a la coronación mística de la Santa.

Figura 3. El clavo como anillo de la esposa. *Vita S. Virginis Teresiae a Iesu*, Antuerpiae, *Apud* Ioannem Galleum, 1630.

> Pidiéronse en el tercer certamen dos dísticos sueltos, el uno para inscripción al retrato de la santa y el otro para epitafio de su sepulcro, que está en Alba de Tormes, y al que en cualquiera de ellos incluyese lo más sustancial y propio de la vida de la santa madre a propósito de la imagen y del sepulcro se le ofreció una cruz de reliquias (Ríos 1615: f. 47r).

El texto de la convocatoria incidía así en dos de las modalidades más características del *genus minimum*, el denominado *epigrama ecfrástico*, vinculado a una pintura, y los *epitýmbia* o epigramas sepulcrales. En esta sección de la justa, Corral echó los restos y mandó nada menos que ocho poemitas (cada uno de ellos compuesto de un solo dístico): cuatro para el retrato, cuatro para el sepulcro. Aquí veremos únicamente dos piezas de singular relieve:

> *Effigiei Divae Teressae inscriptio*
> *pneuma dedit calamum, Patris est mihi facta potestas,*
> *qua scripsi Gnatus dat mihi (sponsa) manum.*

El epigrama al retrato de la madre fundadora se centra en las mercedes concedidas por la Santísima Trinidad: el Paráclito le concede la pluma, el Padre la potestad o la capacidad de escribir, el Hijo la mano que escribe, pero con juego ingenioso y conceptista también le da su mano como esposo. Nótese el artificio de la enunciación lírica, ya que el *yo* del epigrama se presenta a los lectores como la voz de la propia santa, con el dativo del pronombre de primera persona que marca la presencia del yo lírico fingido, como si fuera un micro-monólogo dramático («*dat MIHI*»). Veamos ahora el segundo texto breve:

Marmoris Divae Teressae suscriptio
spiritus exoriens caelo fuit Alba Teressae
et terrae occasus corporis Alba fuit.

El epigrama concebido como lápida para el sepulcro de Alba de Tormes juega con la visión clásica de la diosa de rosáceos dedos (Eos, Aurora o en designación romance, Alba). Al dejar atrás su cuerpo, el espíritu de Teresa brilló cual rutilante amanecer o divina Alba en el cielo. La elección de tal término permite el juego de palabras con el nombre del lugar salmantino donde yacen los restos de la madre fundadora: «y Alba de Tormes fue el ocaso de su cuerpo terrenal». Numerosos resultan los paralelos posibles con otros poemas del momento, aunque ahora nos limitaremos a citar un poemita de «González el estudiante», posible máscara nominal tras la que se ocultaba Lope de Vega, según ha argumentado recientemente Esther Borrego. La alusión al topónimo salmantino se sustenta en las imágenes consabidas de las primeras luces del día y el instante en el que el alma cristiana nace para la vida eterna, tras dejar atrás el mortal velo: «Dicen que esta mujer fuerte | nació en Alba tan felice | que en ella el sol se convierte | y dice bien lo que dice, | pues fue su vida su muerte. | Morir un santo es tener | vida que de muerte salva, | pues si el morir es nacer | no muere Teresa en Alba, | nace en Alba para ser» (Borrego 2021:29).

La fortuna favoreció al audaz o inspirado Corral, según se mire, ya que ganó el primer premio en el undécimo certamen, que demandaba la composición de un emblema o jeroglífico en latín que llevara por *motto* el lema de la santa «O morir, o padecer», que puede verse a continuación según la reconstrucción moderna del profesor Azanza.

Figura 4. Reconstrucción del jeroglífico *Aut pati, aut mori*, Valladolid.

3. *El noble fuego del dorado dardo*: arrobamiento y monólogo dramático

En el arranque del quinto certamen, Manuel de los Ríos Hevia Cerón se centró en la imagen amorosa del fuego, sazonada eruditamente con una cita de los *Fastos* de Ovidio (VI, 5: «Hay un dios en nosotros; impulsados por él, nos enardecemos»):

> Comenzáronse para que se leyese el asunto a tocar todos los instrumentos músicos, que más pareció haber tocado a fuego, según se encendió en los ánimos de todos los circunstantes que hacer la señal acostumbrada y preguntándoles la causa de este incendio que divinamente abrasaba la amorosa república de sus almas respondieron todos los que esperaban este nuevo premio harto mejor y con más razón que el otro gentil poeta: «*Est Deus in nobis, agitante calescimus illo*». Y fue el origen de este divino fuego el que cobraron en la composición de un elegante soneto que se pidió en este certamen para que celebrase aquel tan ordinario cuanto suave requiebro que pasaba entre Dios y el alma de nuestra santa Madre como ella cuenta en el libro de su vida, capítulo veintinueve. Y era que entre los regalos más tiernos que Nuestro Señor le hacía un serafín con un dardo de oro templado en el fuego que traía en la punta, hería su corazón, abrasándola en ardentísimo amor de su esposo Jesucristo[5].

La referencia que aparece en este pasaje es correcta, ya que en el capítulo vigésimo noveno del *Libro de la Vida de la madre Teresa de Jesús y algunas de las mercedes que Dios le hizo* la fundadora del Carmen descalzo se refiere al arrobamiento, acaso, más conocido. El capítulo se abría con el siguiente epígrafe: «Prosigue en lo comenzado y dice algunas mercedes grandes que la hizo el Señor y las cosas que su Majestad la decía para asegurarla y para que respondiese a los que la contradecían» (Teresa de Jesús 1588:345). El celebérrimo pasaje del *Libro de la Vida* relataba en los siguientes términos el tan grande «arrobamiento»:

> 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

5. Los premios que se iban a conceder en este quinto certamen eran los siguientes: «Prometiose por premio al que mejor cumpliese con este asunto, en primer lugar una rica urna de plata sobredorada. Al segundo, un excelente cuadro de la santa con la pintura de este asunto y al tercero, un libro de la antigüedad de la Orden de Nuestra Señora del Carmen» (f. 82r).

> ver sino por maravilla; aunque muchas veces me representan ángeles, es sin verlos, sino como la visión pasada que dije primero. En esta visión quiso el Señor le viese ansí: 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 se llaman serafines, que los nombres no me los dicen; más bien veo que en el cielo hay tanta diferencia de unos ángeles a otros y de otros a otros que no lo sabría decir. Víale en las manos un dardo de oro largo y al fin de hierro, me parecía tener un poco de fuego, este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas, al sacar me parecía las llevaba consigo y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos y tan excesiva la suavidad que me pone este grandísimo dolor que no hay desear que se quite, ni se contenta el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo y aun harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios que suplico yo a su bondad lo ha de gustar a quien pensare que miento. Los días que duraba esto andaba como embobada, no quisiera ver, ni hablar, sino abrazarme con mi pena, que para mí era mayor gloria que cuantas hay en lo criado (Teresa de Jesús 1588:355-356).

Los elementos relacionados con lo ígneo en el pasaje se limitan a cuatro términos, dos de los cuales se anudan merced a la figura retórica de la *derivatio*: «encendido», «abrasan», «fuego», «abrasada». Las referencias que apuntan hacia el deliquio o el éxtasis son, lógicamente, mucho más numerosas: «visión», «amor grande de Dios», «tan grande el dolor», «tan excesiva la suavidad», «este grandísimo dolor», «no es dolor corporal sino espiritual», «un requiebro tan suave», «embobada», «abrazarme con mi pena», «mayor gloria que cuantas hay en lo criado».

El episodio de la transverberación de santa Teresa es justamente uno de los más conocidos gracias a la difusión que tuvo en las artes plásticas, merced a la distribución por todo el orbe de las colecciones de grabados con las principales escenas de su vida. Debido a la incomparable calidad de las incisiones, cabe destacar la impresión flamenca de la *Vita Beatae Virginis Teresiae a Iesu Ordinis Carmelitarum Excalceatorum Piae Restauratricis* (Amberes, 1613)[6]. La sexta escena de la serie concebida por Adriaen Collaert y Cornelis Galle incorpora la estampa de dicho episodio, con una cartela al pie en la que se recoge una inscripción latina aclaratoria: «*Seraphinum vultu decorum, ignito ad summitatem aureo spiculo, cor et viscera sibi traicientem,*

6. Las ediciones posteriores a 1622 actualizan el título: *Vita Sanctae Virginis Teresiae a Iesu*.

flammisque caelicis accendentem, mirabiliter experitur; unde seraphico amore, toto deinceps vitae decursu languida, ad sponsum anhelat».

Figura 5. Transverberación de santa Teresa. *Vita S. Virginis Teresiae a Iesu*, Antuerpiae, *Apud* Ioannem Galleum, 1630.

La elección del momento representado en el grabado antuerpiense es muy interesante, ya que el artista refleja el instante previo a la transverberación, como si se tratara de una escena de ofrecimiento y total entrega. El ángel se dispone a arrojar el dardo de oro que porta el fuego, mientras la Santa eleva la vista al cielo: el punto axial de la composición es el pecho de la madre fundadora, insistiendo así en el motivo de la inminente herida espiritual que va a recibir en el corazón como merced tan singular de Cristo su esposo[7].

A la luz de dicho fragmento teresiano conviene leer atentamente el delicado poema de Gabriel de Corral, que reza así:

7. «En cuanto al tema de la *Transverberación*, la estampa que la representaba en *Vita Beatae Virginis Teresiae a Iesu* tuvo mucho éxito durante décadas y ni siquiera logró ensombrecerlo el modo en que Mattheo Greuter plasmó el tema en el grabado oficial de la canonización. En la imagen de 1655, ya se dejaba sentir la influencia del *Éxtasis de santa Teresa* de Bernini, puesto que Teresa aparece desmayada. Se trata además del momento posterior a la acción, pues un ángel se lleva su corazón clavado en la flecha» (Pinilla 2013:192-193).

Herid, divino amor, gozosa aguardo
el golpe riguroso; dulcemente
examine el espíritu obediente
el noble fuego del dorado dardo.
Por renovarme, como Fénix ardo,
que de aqueste crisol resplandeciente
–sin la escoria mortal– más excelente,
puro saldrá el espíritu gallardo.
Si he de vivir, seré farol vistoso,
con este ardor seráfico encendida,
para alumbrar al mundo tenebroso
y si es que muero para eterna vida,
ardiendo muera; yo seré a mi Esposo
en fuego, como víctima, ofrecida.

Si atendemos a la serie en la que se inserta dentro del volumen, merece la pena anotar ante todo cómo la enunciación lírica en varios de los sonetos presentados al quinto certamen se antoja de indudable interés, ya que a la manera casi de un monólogo dramático asumen la voz de santa Teresa en éxtasis los epigramas del licenciado Juan Jordán (primer premio), el licenciado Bernardo de Rozas (tercer premio), Hernando Manojo de la Corte, Gabriel de Corral y el licenciado Manuel de Torres. En los endecasílabos del autor de *La Cintia de Aranjuez* menudean desde el *incipit* hasta el *explicit* las marcas de primera persona, tanto en los verbos como en las formas pronominales o en el uso del posesivo: «aguardo» (v. 1), «renovar*me*» (v. 5), «ardo» (v. 5), «he de vivir» (v. 9), «seré» (v. 9), «muero» (v. 12), «seré» (v. 13), «*mi* Esposo» (v. 14). Nótese además el consiguiente uso del femenino en el doble participio y en el predicativo del *incipit*: «gozosa» (v. 1), «encendida» (v. 10), «ofrecida» (v. 14). Salvando las debidas distancias, al componer este epigrama Corral actuaba en el entorno católico del tercer Felipe de manera semejante a cómo había procedido Ovidio en la Roma augústea, ya que en la colección epistolar de las *Heroidas* el sulmonense asumía la voz y el perfil de distintas figuras femeninas. Especialmente cabe evocar la *Heroida* XV, es decir, la carta de Safo a Faón, puesto que también allí es una poetisa enamorada la máscara verbal que moldea el escritor varón, que intenta acercarse espiritual y estilísticamente a la misma (Ramírez de Verger 2009). A este tipo de fenómeno enunciativo se refería Ángel Luis Luján con el marbete de «yo pretendidamente ficticio», en el que «el texto da señales de que la fuente de la enunciación es distinta de la "persona" del poeta en el momento de escribir». El autor empírico o escritor real «se hace transparente para dar acceso directo a una fuente, que puede aparecer identificada en el poema». Tal

cuestión nos sitúa, por ende, ante un «caso del estilo directo» en el que se reproducen «palabras que se pretenden textuales», una *sermocinatio* concebida como «reproducción de las palabras de alguien conservando el espíritu general de lo realmente dicho» o lo que podría haberse dicho en un contexto real dado, un discurso en el que debe lucir primeramente «una suerte de decoro». En el abanico de perfiles que puede presentar ese tipo de enunciador tan singular, Jean-Marie Schaeffer había propuesto que se denomine «locutor fingido» cuando «quien habla en el poema es una persona que ha existido» (Luján 2005:173-174). Suele ponderarse como algo muy moderno el uso enunciativo del monólogo dramático, desde Cernuda en adelante, como cuando Rafael Sánchez Ferlosio en *Solsticio de verano* asume la máscara de san Juan Bautista o cuando Antonio Colinas la de Giacomo Casanova al final de sus días. Lo cierto es que a comienzos del siglo XVII había ya monólogos dramáticos de suma belleza, como el que ofrece Corral en el soneto aquí estudiado.

En esta composición se asocian conceptualmente, de alguna manera, los haces de isotopía de lo ígneo y lo luminoso: «fuego» (v. 4), «Fénix» (v. 5), «ardo» (v. 5), «crisol resplandeciente» (v. 6), «farol vistoso» (v. 9), «ardor» (v. 10), «encendida» (v. 10), «alumbrar» (v. 11), «ardiendo» (v. 13), «fuego» (v. 14). El cotejo con el pasaje del capítulo vigésimo nono de la *Vida* se antoja revelador, ya que la serie de referentes del soneto es más cuantiosa y variada que la del texto en el que se inspira: «encendido», «fuego», «abrasan», «abrasada». Por otro lado, dentro del relato teresiano del «arrobamiento tan grande» no figura referencia alguna al «crisol», un elemento llamativo que luce en el segundo cuarteto de Corral. Quizá sea lícito plantear para ese detalle un ligero contacto con otro lugar del *Libro de la Vida*:

> Estando yo a los principios con temor (como me acaece casi en cada merced que me hace el Señor, hasta que con ir adelante su Majestad asegura) me dijo que no temiese y que tuviese en más esta merced que todas las que me había hecho, que en esta pena se purificaba el alma y se labra o purifica como el oro en el crisol, para poder mejor poner los esmaltes de sus dones, y que se purgaba allí lo que había de estar en purgatorio (Teresa de Jesús 1588:235).

Los tres elementos del epigrama («crisol», «más puro», «sin escoria») podrían acaso vincularse a la citada afirmación teresiana: «[se] purifica como el oro en el crisol».

La taracea de pasajes teresianos puede quizá extenderse a otros elementos del epigrama, como el arranque del verso inicial de los dos tercetos («Si he de vivir» | «Y si es que muero»), donde se plantea una

disyuntiva en la que cualquiera de las dos circunstancias se ofrece ante los ojos de la Santa como plenamente satisfactoria. Desde el punto de vista estilístico, recordaban Beatriz de Ancos y Mónica del Álamo a propósito del lenguaje poético teresiano que «la paradoja es la figura más elaborada y más difícil de entender en su sentido pleno» y a menudo se enlaza al oxímoron. En esa línea, el binomio *vida-muerte* aparecía como uno de los puntales de tal tipo de articulación conceptuosa: «Sólo con la confianza | vivo de que he de morir, | porque, muriendo, el vivir | me asegura mi esperanza», «Todo le es gozoso, | querría ya morir, | pues que con la vida | no puede vivir» (Ancos y Álamo 2017: 188)…

Para tener un elemento de comparación, conviene ahora examinar brevemente el soneto presentado por Hernando Manojo de la Corte a ese mismo certamen (f. 84v):

> Precursor sacro, serafín hermoso
> que con luz propia y con virtud prestada
> das en fuego a mi alma enamorada
> nueva noticia de su eterno esposo;
> rayo inmortal sin límite amoroso
> que con fuerza de Dios dejas postrada
> la vida al corazón y mejorada
> con otro ser más puro y más glorioso;
> ministro del imperio soberano
> en quien mi Jesús libra sus acciones,
> reservando a su gloria los efectos;
> rompa mi corazón siempre tu mano,
> pues labras con el oro imitaciones
> de su pureza ardiente en mis afectos.

Los dos cuartetos y el primer terceto se configuran como una alocución directa de la Santa al mensajero divino, una invocación sostenida a lo largo de cuatro apóstrofes: «Precursor sacro» (v. 1), «serafín hermoso» (v. 1), «rayo inmortal» (v. 5), «ministro del imperio soberano» (v. 9). El mensaje central se reserva para la *chiusa* del epigrama, que a través del uso del subjuntivo se ofrece ambiguamente como una orden o como un ardiente anhelo: «rompa mi corazón siempre tu mano» (v. 12).

La figura de la *praeteritio* aparecía en el quinto certamen pucelano, ya que Manuel de los Ríos Hevia Cerón mencionará allí otra composición, no sin ironía (f. 88):

> Otros muchos sonetos hubo muy buenos y muy elegantes, que nunca acabara de poner todos, entre los cuales hubo uno cuyo autor

> hizo al serafín verdugo y no lo quise poner aquí porque no diese tormento a los oyentes y también por su honra del poeta, que yo sé que no pudo más. Y tiene disculpa bastante y es que a él le pareció (sin duda) que como la Santa deseaba en vida tanto morir a manos de algún verdugo infiel por la fe de Cristo, que a tan gran santa había de servir de verdugo no menos que un serafín. De esta suerte le disculpo, que he propuesto hacerlo así con todos los que escribieron, porque tengo por cierto que fue tanto el amor que tuvieron todos a la Santa que muchos, aun sin ser ayudados del furor poético, quisieron hacer su papel y, aunque erraron, fueron dignos de perdón, por ser yerros por amores.

El antólogo recalca en unas pocas líneas cómo identificar al emisario divino con un verdugo resulta una metedura de pata garrafal y omite piadosamente el nombre del ingenio desacertado, pues se dice el pecado pero no el pecador. A pesar de todo, la referencia es tan chusca que el compilador del florilegio no puede evitar mencionarla y hace algunos floreos verbales: no copia el «soneto» del «verdugo» para no dar «tormento a los oyentes».

4. Teresa pintora o el ajustado reflejo de Elías

El sexto certamen deparó a Gabriel de Corral una nueva alegría, ya que obtuvo el segundo galardón en el mismo (el tercer premio quedó desierto). La convocatoria establecía así tema, extensión y metro:

> Para cumplir de justicia a los deseosos ánimos de los que en este sexto certamen tenían libradas todas sus esperanzas, que sin duda fueron más que hubo de escritores en él, mandaron los señores jueces que con la acostumbrada señal de instrumentos se comenzase a ver lo que se pedía y pareció que como el intento principal que la Santa tuvo en la reforma que hizo de su religión fue volverlos a aquel antiguo lustre y pureza que tenía en sus principios, entre aquellos primeros padres ermitaños, habitadores del Carmelo de Tebaida, Egipto y Palestina, se pedía que en treinta tercetos se pintase la proporción y conveniencia que ahora tiene esta reforma en su manera debida con los primitivos fervores que la religión tuvo en aquellos tiempos, haciendo particular mención de las casas que para esto han fundado los padres descalzos en los desiertos, siendo principio de todo nuestra santa Madre . Al que más propiamente representase esto en sus versos se le prometió en primero lugar un Cristo de plata, sobredorado. Al segundo los libros del reverendo padre fray Juan de Jesús, general que fue de los carmelitas descalzos

> de Italia, que escribió sobre los Cantares, Tronos y Salmos. Y al tercero un cuadro de Nuestra Señora del Carmen, de muy buena pintura, a cuyo asunto fueron muy pocos los que escribieron y, aunque hubo tercetos para los tres premios, los últimos que en tercero lugar habían premiado (por ser algo vergonzosos) no los pongo aquí y así quedó el tercero premio para que en el último certamen diese a alguna persona extravagante que lo mereciese mejor. Entre los dos que se escogieron llevó el primero premio con justísima razón don Juan de Céspedes y dio muchas muestras de su aventajado ingenio en la dulzura y elegancia de sus versos […]. El segundo lugar ocupó Gabriel García de Corral, que mostró –como en todo lo demás que escribió– en estos tercetos la agudeza de su ingenio (ff. 89 y 91v).

El poema de Corral en tercetos se vale de la tópica de la pintura para trazar una analogía entre la reforma de la Orden del Carmelo y la vuelta a la espiritualidad antigua de los primeros padres del desierto. La imagen de santa Teresa como artífice que retrata o vuelve a pintar el antiguo modelo y la vinculación de su figura con la de Elías se desarrolla en el arranque mismo de la composición:

> De aquel antiguo, original dechado,
> Teresa (cual pintora soberana)
> sacó un nuevo trasunto, un fiel traslado.
> Nunca humano pincel, ni industria humana
> a tal obra pudiera ser bastante,
> que es Dios quien lo rige, quien lo allana.
> Y para ser en todo semejante
> al edificio que borró el olvido,
> condición de los tiempos inconstante,
> de Elías el espíritu ha infundido
> Dios en Teresa, noble honor del suelo,
> que en los bienes del padre ha sucedido.
> Por un cierto nivel e igual modelo
> es de Elías legítima heredera
> y el espíritu sólo trocó el velo.
> Si el error de Pitágoras cupiera
> en cristiana verdad, Teresa ahora
> ser de Elías espíritu creyera,
> porque es tan puntual imitadora
> que Dios con blanco manto y collar puro
> honoró a la celestial restauradora.
> A Elías en aquesto la figuro,
> pues él vistió el peloso y blanco manto,
> heroica prenda del candor futuro.

Imítale también en celo santo,
que no pudo Teresa generosa
sin tener tanto celo, acabar tanto.
Al darle el clavo y al llamarla esposa,
«de aquí adelante (Cristo le decía)
estarás de mi honor siempre celosa».
De aquesta fuente liberal nacía
la caridad y lástima de infieles,
cuyo remedio (orando) a Dios pedía.
Con celo celestial de avisos fieles,
consejos santos y doctrina obrada
adornó felicísimos papeles.
Del serafín amor examinada
con el fuego del dardo poderoso
volaba al cielo, en llamas abrasada.
No de otra suerte en carro prodigioso
de fuego Elías penetró a la cumbre
del siempre firme centro del reposo.
Fénix de Elías, encendió otra lumbre
Teresa y volvió al mundo, ya olvidado,
la religión y original costumbre[8].

El profeta Elías se considera el padre de la Orden del Monte Carmelo, de ahí que al refundarla santa Teresa plantee Corral una idea bastante caprichosa, sazonada con un reparo prudente: «si cupiera el error de Pitágoras en la verdad cristiana». La alusión a la metempsicosis o transmigración de las almas («el error de Pitágoras») invitaría a creer que el mismo espíritu ígneo propio del dilecto de Dios fulge y arde en Elías y en Teresa, estableciendo un lazo de unión entre ambos. La imposición del manto, la visión del clavo y la transverberación nuevamente son las «mercedes» que elige Corral para realizar el careo con otros rasgos del profeta antiguo: vestidura, ascenso a los cielos en el carro de fuego.

5. El sutil arte de la glosa: *Muero porque no muero*

El octavo certamen invitaba a los justadores a realizar la glosa del inmarcesible «Muero porque no muero»:

> Se comenzó a leer el octavo certamen, con mucha razón de tantos deseado por la divina compostura que en él se había pedido, que fue

8. Ríos (1615: ff. 91v y 92v) y Corral (1982:68-69).

> en la forma siguiente. Encendida la gloriosa virgen Teresa en amor de Dios, no pudiendo ya sufrir la ausencia de su divino Esposo, deseaba ardientemente ser desatada del cuerpo para unirse con Cristo y, arrebatada del divino espíritu la celestial poetisa, honrando con su pluma este noble ejercicio, la tomó para escribir estos cuatro versos que se siguen, los tres primeros que ella misma hizo y glosó bien a su propósito, como cuenta y los trae el obispo de Tarazona en el dicho libro de su vida, capítulo 23. Los versos son estos: «Vivo sin vivir en mí | y tan alta vida espero | que muero porque no muero, | viviendo y muriendo así». Al que en cuatro décimas más ingeniosamente al intento que se ha dicho la glosase, se le ofreció en primero lugar un corte de jubón de raso prensado; en segundo tres cucharas de plata y en tercero unos guantes de ámbar. Escribieron muchas personas graves y religiosas a este certamen e hiciéronse muy elegantes glosas, que era fuerza lo fuesen tanto como pedían versos que habían tomado su principio del endiosado entendimiento de tan divina escritora y santa poetisa (f. 102).

La calidad y cantidad de poesías presentadas hizo que se atribuyera incluso un cuarto premio no previsto en la convocatoria, galardón que obtuvo el vallisoletano Hernando Manojo de la Corte, sin duda el mejor escritor que se presentó al certamen, después del propio Corral. Acto seguido, en el tomo se copia la glosa de Gabriel de Corral, aunque esta no fue premiada, pues se estimó como digna de figurar en el florilegio teresiano (en el f. 105r).

6. La mixtura cómica de las lenguas: lo risible en el poema macarrónico

El último texto es un poema en latín macarrónico, que aparentemente fue enviado sin responder a un perfil concreto del duodécimo certamen. Aparece precedido en el tomo por estas líneas laudatorias del Manuel de los Ríos Hevia: «Porque no hubiese lengua de quien no recibiese nuestra santa Madre la debida alabanza se presentaron en este certamen unos dísticos macarrónicos de tanto donaire y juntamente elegancia que mostraron bien ser de su autor, tan general en todo» (f. 130r). Copiaré a modo de ilustración el título («*In regozijum Beatificationis Matris Teressa de Iesus Carmelitarum ordinis Levantatricis*») y los primeros dísticos de aquel poemilla jocoso (vv. 1-12):

> *Quae cantas numeris macarronica Musa gallofis*
> *et morteruelos vivos hablare facis,*

desine servillas, gravedosos calça chapines
ut possis luteas calliginare patas.
Azepi lachorrum, sendosque aprehende melindres
atque andrajosos picara pone trapos.
Bulla iocosa sonet, çapatetis astra retumbent,
convidetque pedes gayta golosa tuos.
Nunc castañetae blandum comitentur adufem,
mundancasque muchas tamborilerus agat.
Trompetera dicit Romana in corte Beatam
Teressa multis gorrificanda modis.

El léxico vulgar y los elementos de la vida cotidiana («gallofa», «morteruelo», «chapines», «melindres», «andrajosos trapos», «pícara»), las voces híbridas («çapatetis»), los elementos de la música popular y el regocijado baile que incitan al júbilo («gaita», «castañetas», «tamborilero», «trompetera»), los vocablos que se truecan y tornan ridículos («gorrificanda» en lugar de «glorificanda») dan el tono de diversos giros provocantes a risa, en un lenguaje mixto concebido para la general hilaridad.

7. Una pequeña coda: Teresa de Jesús, Santa, Poetisa, Doctora

La justa vallisoletana de 1614, tanto en la cuidada prosa de Manuel de los Ríos Hevia como en la gavilla de composiciones de Gabriel de Corral ha permitido sondear brevemente algunos perfiles de la imagen que proyecta santa Teresa de Jesús entre los ingenios castellanos del Barroco. En plena afinidad con el extenso ciclo de poesías teresianas presentadas a concurso, debe recordarse que Gabriel de Corral también iba a saludar la transposición al lenguaje épico de la biografía de la carmelita abulense, pues dos piezas suyas figuran en los paratextos de la *Amazona cristiana* (Valladolid, 1619), epopeya impresa poco después de la publicación de la *Laurea poética*. Corral contribuyó con una composición neolatina (de doce dísticos) y con un poema en décimas (dos estrofas) en alabanza del poema heroico de fray Bartolomé de Segura.

Quisiera concluir esta reflexión sobre la imagen de santa Teresa en la poesía áurea con el breve recuerdo de las seis epopeyas dedicadas a relatar la vida de la santa abulense. Tres poemas heroico-sacros se redactaron en el siglo xvii: la *Vida, muerte, milagros y fundaciones de la Beata Madre Teresa* (Madrid: Viuda de Alonso Martín, 1615)) de Pablo Verdugo de la Cueva (en quintillas); la *Amazona cristiana. Vida de la Beata Madre Teresa de Jesús* (Valladolid: Francisco Fernández de Córdoba,

1619) de fray Bartolomé de Segura (en redondillas) y, algunas décadas más tarde, *El Carmelo* (1641) de Juan Blázquez Mayoralgo, que no llegó a imprimirse y se conserva en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de España Ms. 17543 (en octavas reales). Durante el Setecientos también se compusieron epopeyas hagiográficas en torno a la gran mística española: la *Harmónica vida de santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de Carmelitas descalzas y descalzos* (Madrid: Francisco del Hierro, 1722) del jesuita José Antonio de Butrón y Múgica (en octavas); la *Vida de santa Teresa* (1756) de Domingo de Jesús María (en seguidillas). También en el siglo XVIII se compuso una epopeya neolatina en hexámetros sobre el mismo asunto, debida al carmelita descalzo fray Juan de San Fabián (h. 1698-1774): *Vitae Sanctae Matris Nostrae Teresiae libri XIII* (Biblioteca Nacional de España, Ms. 2876) (Bengoechea 1982).

La identificación de Teresa de Jesús como poetisa y como doctora queda bien recalcada desde el inicio del poema épico compuesto en estilo gongorino por el padre José Antonio de Butrón y Múgica: la *Harmónica vida de santa Teresa de Jesús, fundadora de la reforma de Carmelitas descalzos y descalzas* (Madrid: Francisco del Hierro, 1722). El mílite ignaciano en varios momentos del relato en verso incidía en su perfil como autora: «Fue poetisa divina la Santa, como lo muestra aquel poema que comienza *Vivo sin vivir en mí | y tan alta vida espero | que muero porque no muero*» (Rasgo primero, p. 5, glosa lateral)[9]. La admiración hacia la escritora y santa es tal que en lugar de invocar a la Musa para impetrar su ayuda, el vate jesuita solicitará el concurso de la propia santa Teresa (Rasgo primero, octavas XII-XIII):

> Vos, lírico, poético portento,
> que en instrumento a santa ley ceñido
> disteis (sin entenderos con el viento)
> líneas al aire, reglas al sonido,
> gloria al amor, hechizo al sentimiento,
> puntos al plectro, rasgos al oído,
> cuando al papel del día escribió en flores
> pluma canora músicos colores,
> mi numen corregid, virgen hermosa
> y este postrer período de mi vida
> corra por vos, no acorde, dolorosa
> suene la voz a números ceñida,
> forme la blanda pluma harmonïosa
> rizo en las cuerdas, en mi pecho herida,

9. Permítase apuntar cómo el poeta organizó la epopeya hagiográfica en dieciocho cantos o libros, a los que de forma bastante original denominó «rasgos».

que hoy que otro numen superior me asiste,
no la quiero halagüeña, sino triste.

Aunque el nombramiento oficial de santa Teresa de Jesús como doctora de la Iglesia no tuvo lugar hasta el 27 de septiembre de 1970, por voluntad de Pablo VI, en España tal idea ya estaba meridianamente clara desde varias centurias atrás. Como cierre de esta apresurada reflexión me permitiré citar un pasaje del «rasgo II» del padre Butrón y Múgica. Se trata de un terno de octavas en la que se pondera la sabiduría de la madre fundadora y se le atribuye ya el título que llegaría más de doscientos años después (estancias CLXVI-CLXVIII):

Así Tirse, mas Tirse sintió luego
Céfiros blandos del favor divino,
vital bajel que aseguró el sosiego
entre uno y otro religioso lino.
Calmó el golfo el vital desasosiego
entre vírgenes hijas de Agustino,
que sólo fue para águilas su vida,
dos veces coronada de entendida.
Águila al cielo en rapto soberano,
secuaz de otra grande águila animosa,
el rayo arrancó a Jove de la mano,
en vez de armar su diestra belicosa;
águila a quien osó el abismo en vano
ahumar la pluma y ella victoriosa
a mucha luz de místicos fulgores,
más que águila fue Sol de los doctores.
Águila que hacer supo y decir tanto
que en Cátedra de espíritus divina
sólo a mudos acentos del espanto
voz dejó en los que oyeron su doctrina;
que Liceo a su gremio sacrosanto
rápida abrió y con pompa peregrina
ciñó en cuanto el mar bate y el sol dora
borla de astros, extática doctora.

El estudio de la presencia de Teresa de Jesús en la obra de los poetas áureos constituye una materia compleja, de la que se han espigado aquí unos pocos detalles. Ojalá pueda ampliarse el conocimiento de este asunto apasionante en futuros asedios, tanto desde el terreno de la epopeya como en el ámbito estrictamente lírico. Seguramente en tales lides, *altro canterà con miglior plettro*.

Bibliografía citada

Amigo Vázquez, Lourdes, «La memoria de lo efímero. Relación de las fiestas de beatificación de Teresa de Jesús en Valladolid por Manuel de los Ríos (1615)», *Boletín de la Real Academia de las Artes de la Purísima Concepción*, 50 (2015a), pp. 31-44.

Amigo Vázquez, Lourdes, «Celebrando fiestas en Valladolid en honor de Teresa de Ávila (1614 y 1622)», en *Teresa de Jesús y Valladolid. La Santa, la Orden y el Convento*, Jesús Urrea (ed.), Valladolid: Ayuntamiento de Valladolid, 2015b, pp. 37-59.

Ancos Morales, Beatriz de y Mónica del Álamo Toraño, «El lenguaje poético: canal comunicativo de la experiencia teresiana», en *Santa Teresa o la llama permanente. Estudios históricos, artísticos y literarios*, Esther Borrego y Jaime Olmedo (coords.), Madrid: Centro de Estudios Europa Hispánica, 2017, pp. 181-194.

Arellano, Ignacio, «Celebraciones teresianas en el Siglo de Oro», *Hispania sacra*, 70 (2018), pp. 283-293.

Azanza López, José Javier, «Lisonja igual de la vista que del entendimiento: material emblemático en las fiestas de beatificación teresiana (1614)», *RILCE*, 32.3 (2016), pp. 623-652.

Borrego Gutiérrez, Esther, «Villancicos de Teresa, villancicos para Teresa. De 1562 a 1661», *Edad de Oro*, 37 (2018), pp. 45-74.

Borrego Gutiérrez, Esther, «Lope, lector de excepción de Teresa de Jesús y poeta en su honor (1614-1625)», en *En torno al Lope sacro*, Jesús Ponce Cárdenas (ed.), Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2021, pp. 15-55.

Burguillo, Javier, «Nuevos libros y nuevas formas de vida frente a la política religiosa de Isabel I de Inglaterra», en *Los malos saberes*, Folke Gernert (ed.), Toulouse: Presses universitaires du Midi-Méridiennes, 2015, pp. 189-204.

Cammarata, Joan F., «El espectáculo y la divinidad: la relación de las fiestas por la beatificación de santa Teresa de Jesús», en *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, II, Newark: Juan de la Cuesta, 2004, pp. 59-65.

Collaert, Adriaen y Cornelis Galle, *Vita S. Virginis Teresiae a Iesu Ordinis Carmelitarum Excalceatorum Piae Restauratricis*, Antuerpiae: Apud Ioannem Galleum, 1630.

Corral, Gabriel de, *Obras*, ed. John V. Falconieri, Valladolid: Diputación de Valladolid, 1982.

Corral, Gabriel de, *Panegírico a Taddeo Barberini*, Jesús Ponce Cárdenas (ed.), Madrid: Giardini di Bomarzo, 2019.

Luján Atienza, Ángel Luis, *Pragmática del discurso lírico*, Madrid: Arco Libros, 2005.

Pinilla Martín, María José, «Arte efímero en Valladolid como motivo de la beatificación de Teresa de Jesús», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte*, 75 (2009), pp. 203-214.

Pinilla Martín, María José, «Dos *vidas gráficas* de santa Teresa de Jesús: Amberes, 1613 y Roma, 1655», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte*, 79 (2013), pp. 183-202.

Ponce Cárdenas, Jesús, «*Apes Urbanae*: un panegírico romano de Gabriel del Corral», en *Las Artes del Elogio. Estudios sobre el Panegírico*, ed. Jesús Ponce Cárdenas, Valladolid: Universidad de Valladolid, 2017, pp. 225-253.

Ponce Cárdenas, Jesús, «Dintornos de un panegírico romano: los elogios a la Casa Barberini de Gabriel de Corral», en *La reputación, quête individuelle et aspiration collective dans l'Espagne des Habsbourg*, Béatrice Perez (ed.), Paris: Sorbonne Université Presses, 2018, pp. 435-451.

Ramírez de Verger, Antonio, «La carta de Safo a Faón de Ovidio (*Her.* XV)», *Emerita*, 77.2 (2009), pp. 187-222.

Ríos Hevia Cerón, Manuel, *Fiestas que hizo la insigne ciudad de Valladolid, con Poesías y Sermones en la Beatificación de la santa Madre Teresa de Jesús*, Valladolid: Francisco Abarca de Angulo, 1615.

Teresa de Jesús, *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla*, Salamanca: Guillelmo Foquel, 1588.

Urkiza, Julen, «La canonización de santa Teresa de Jesús», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 29 (2020), pp. 229-260.

Autoridad, amor y obediencia. El gobierno de los carmelos descalzos en María de San José y Ana de San Bartolomé a través de sus obras pedagógicas*

María Mercedes Jáuregui Cruz
(Universitat Autònoma de Barcelona)

«Recibió nuestra santa Madre poder de imprimir su espíritu en las que crio y escogió para gobierno» (Simeón de la Sagrada Familia 1979: 411). Así se expresó María de San José en su introducción a *Instrucción de Novicias*, una de sus obras más conocidas e importantes[1]. Esta carmelita, cada vez más conocida por su extraordinaria cultura humanista, afirmó haber tomado la pluma por mandato de la misma Teresa de Jesús, quien días antes de su tránsito le habría encomendado escribir unos avisos para provecho de las hermanas. Es más, asegura haber recibido de la fundadora la encomienda de ser su sucesora, deseo que le habría trasmitido por carta en numerosas ocasiones[2]. No es la única Carmelita Descalza que se defendió como la heredera e intérprete legítima de la Santa: Ana de San Bartolomé, su inseparable enfermera y secretaria desde 1577, también reivindicó su

* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"Mulier fortis, mulier docta". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez.

1. En cuanto a *Instrucción de Novicias*, esta obra de María de San José fue terminada en Lisboa en 1602 y publicada en París en el año 1612 en una traducción francesa que no llevaba el nombre de su autora, sino que se incluyó como tercera parte de la *Disciplina Claustral* del padre Juan de Jesús María («el Calagurritano»). En 1977 se encontró el original en castellano en el archivo de las Madres Carmelitas Descalzas de Sevilla. Sobre la importancia de este escrito han hablado varios autores, pero remito en esta ocasión a Astigarraga (1978) y a Manero (1991).

2. La carta más famosa es la escrita el 17 de marzo de 1582, la cual se puede consultar en Álvarez (1997:1104).

papel en la trasmisión del legado teresiano, asegurando haber recibido oralmente sus enseñanzas en vida y sucesivos favores sobrenaturales tras su óbito.

Fuese así o no, ambas discípulas dejaron importantes obras cuya trascendencia en la configuración del carisma teresiano aún requiere de un mayor estudio. Conocidas son, sin embargo, las posturas opuestas que representan estas dos herederas de Teresa de Jesús: la primera se movilizó contra las modificaciones que Nicolás de Jesús María (Doria) pretendía realizar en el gobierno de las monjas y en las *Constituciones* tras la muerte de la fundadora; mientras que la segunda vivió aquellos acontecimientos discretamente como hermana lega, pronunciándose años después para posicionarse a favor del entonces vicario general y en contra de las prioras «rebeldes». No me detendré en esta ocasión en lo que supuso el conflicto gobernativo desatado entre 1585 y 1592 en el seno del Carmelo Teresiano, pero será importante traerlo a la memoria para entender con profundidad los escritos que analizaremos[3].

Sus diferencias no solo fueron políticas, como veremos en esta ocasión: ambas representaban dos formas distintas de entender la herencia teresiana (Jáuregui 2023). Nos centraremos en algunos de sus escritos pedagógicos, pues abordar al completo sus obras literarias es una tarea que requeriría de una mayor extensión y profundidad. El texto principal que trabajaremos de María de San José será el pequeño tratado conocido como *Consejos que da una priora*, también titulado *Avisos y máximas para gobernar religiosas*, haciendo uso de la edición preparada por Simeón de la Sagrada Familia (1979); y de Ana de San Bartolomé analizaremos sus cuatro *Conferencias espirituales* y *Formación de Novicias*, tomando entre nuestras manos la edición de Julen Urkiza (1999). En esta ocasión no pretendemos hacer un análisis formal ni filológico, sino que trataremos de comprender cómo concebían estas carmelitas la gestión interna de los cenobios en el aspecto más humano: la forma de gobernar, el trato entre las superioras y las súbditas, los deberes de cada una y la carga experiencial que contienen estos tratados. Sin más dilación, comencemos con la carmelita humanista, quien en el mundo se llamó María Salazar de Torres.

3. Imprescindible es el libro de Donázar (1968). Para una historia más sistemática, ver Ortega (2017).

1. María de San José: amor y razón

Sin poder extendernos en la interesante biografía de esta figura histórica, nos interesa especialmente recordar los difíciles años de María de San José como priora en Sevilla. Esta accidentada fundación teresiana vivió dos procesos inquisitoriales en menos de un lustro: el primero involucró a la misma Teresa de Jesús, quien aún se encontraba en la ciudad, siendo la causa archivada en 1576; y el segundo sucedió entre 1578 y 1579 durante el priorato en solitario de María de San José, siendo ella depuesta y encerrada durante las pesquisas. Recordemos que uno fue iniciado por la denuncia falsa de una novicia, María del Corro, mientras que el otro fue perpetrado también por una religiosa novel de la comunidad, Beatriz de la Madre de Dios, hecho importante que servirá para comprender mejor los escritos que analizaremos. Al resolverse dicho conflicto y de nuevo como priora, se empezó a gestar la fundación del convento de Lisboa[4]. Durante esta etapa lusitana, entre 1583 y 1592, María de San José se convirtió en una de las principales monjas «rebeldes» que se propusieron evitar la modificación de las *Constituciones* por parte de Nicolás Doria, quien había conseguido ascender en la jerarquía de la Orden. Ya sabemos qué pasó después: a pesar de que las monjas consiguieron la confirmación de las *Constituciones* mediante el Breve pontificio *Salvatoris*, el gobierno de la Orden acabó imponiéndose y los opositores fueron perseguidos. María de San José sufrió la cárcel conventual por segunda vez, durante la cual escribió su *Carta de una pobre y presa descalza* (Simeón de la Sagrada Familia 1979:271-280). Fue antes de esta reclusión, entre 1590 y 1592, cuando elaboró y terminó la obra que utilizaremos en esta ocasión. Es, por tanto, un texto empapado de la experiencia de los conflictos que vivió en Sevilla y de los que estaba viviendo en Lisboa. Es también una obra escrita por y para mujeres, como ella misma expresa:

> Y aunque sé los muchos santos que de esto han escrito y cada día escriben, creo que sus levantados espíritus no se aplican a menudencias de mujeres, porque sin duda es necesaria otra ciencia y artificios para encaminarlas en paz y aprovechamiento; y pues nosotras lo somos, tendremos licencia de advertirnos y enseñarnos (Simeón de la Sagrada Familia 1979:231).

4. Sobre esto he hablado previamente en mi Trabajo de Fin de Grado y en mi Trabajo de Fin de Máster: Jáuregui (2022 y 2023). Sin embargo, en esta ocasión remito a la obra de Pedro Ortega (2013:55-58) para una información sintética pero precisa sobre la vida de esta carmelita.

El tratadillo está dedicado a la instrucción de las prioras y fue hecho para la madre Jerónima de la Madre de Dios, priora de las Carmelitas Descalzas de Sevilla y discípula suya (Pablo Maroto 2004:213-250). Fue publicado por primera vez en París en 1620 bajo el título de *Discours pour servir d'instruction aux Prieures pour le goubernement des Religieuses…* Más tarde, se publicó de nuevo en francés varias veces al final del segundo volumen de las *Cartas de santa Teresa*[5]. La edición en español de 1800 ofrecida por Antonio de los Reyes fue, en realidad, una vuelta al español de estas copias francesas. Misma suerte ocurrió en 1913 cuando Silverio de Santa Teresa hizo su edición, pues no pudo más que reproducir el trabajo de 1800 (Silverio de Santa Teresa 1913:179-196). De hecho, el propio Silverio mencionó la existencia de un supuesto original en el Convento de San José del Carmen de Sevilla (Silverio de Santa Teresa 1913:181), y en 1921 el padre Gerardo de San Juan de la Cruz aseguró tenerlo, pero esta afirmación no se pudo comprobar en su momento pues no se publicó. Finalmente se encontró el texto en castellano con las anotaciones del padre Gerardo en el Convento de Carmelitas Descalzas de Santa Ana de Madrid, concretamente en el Ms. 1040, el cual fue difundido en 1977 por el Instituto Histórico Teresiano. La edición que utilizaremos, la realizada por Simeón de la Sagrada Familia en 1979, se hizo siguiendo este manuscrito en castellano (Simeón de la Sagrada Familia 1979:29-30).

La brevedad del texto no debe enmascarar su profundidad. A diferencia de otros escritos, la disposición de esta obra no es la de un diálogo renacentista, tampoco utiliza figuras literarias u ornamentos, sino que emplea un estilo muy directo y práctico. Habla, en primer lugar, del peligro de aquellas monjas que ambicionan ser preladas, pues para María de San José una prelada sólo podrá ejercer como tal adecuadamente si la obediencia le fuerza a serlo. La aspiración a gobernar sólo traería consigo prioras imprudentes e ignorantes, que por su falta de aptitud harían peligrar el orden, la autoridad y la espiritualidad de la comunidad (Simeón de la Sagrada Familia 1979:232-233). Surge aquí por primera vez en el texto el concepto de autoridad, ligado en esta ocasión al conocimiento sobre el gobierno y a la discreción de la priora, quien debe reunir multitud de cualidades:

> Oh, cómo es un artificio y ciencia el gobernar extremos y ha de ser un prelado blando y riguroso, vengativo y perdonador, largo y escaso, manso y colérico, sufrido y malsufrido, simple y malicioso, presuroso

5. Concretamente, en la edición de Paris: Chez de Veuve Mazieres et J.B. Garnier, 1748: 395-402. Llevaba por título: *Avis et Maximes de la Mère Marie de Saint Joseph au sujet du gouvernement des Religieuses*. Así mismo, en el volumen 2 de la edición de Bouix (Paris 1861:495-530) leemos: *Instriction sur la manière de gouverner les religieuses, par la vénérable Mère Marie de Saint Joseph.*

> y tardío. Y parece que si algo de esto falta se desconcierta el reloj. Hay más: que muchos tienen mucho de esto y otros lo tienen todo, y aún no hacen nada. Y así será si no hay discreción, que ella compone todas estas partes y hace que cada una sirva a su tiempo y se aplique según la necesidad; y sin discreción, todo lo dicho que se tenga no sólo no es provechoso, más aún dañará (Simeón de la Sagrada Familia 1979:234).

Además, la priora debe gobernar en lo exterior uniformemente, pero en la dirección particular «es menester diversificarlo[6]». Es decir, discernir qué le conviene a cada una de sus súbditas. En este punto ya se empieza a notar la crítica velada que la carmelita humanista lanza a lo largo de todo el texto a los descalzos que, junto a Nicolás Doria, optaban en aquellos momentos por ejercer una forma de gobierno en la que se exigía una obediencia ascética por parte de los súbditos y el empleo del rigor por parte de los prelados (Pablo Maroto 2004:229-230). María de San José no comparte esa postura, ella defiende un estilo de gobierno en el que se aprecien las particularidades de las religiosas y se actúe conforme al carácter de cada una (Simeón de la Sagrada Familia 1979:235-236).

Para la carmelita humanista, la priora debe hacerse con la voluntad de sus súbditas. Utiliza la alegoría de un gran barco en el que las velas y cuerdas son las religiosas, la voluntad de las mismas es el timón y el capitán es la prelada. De esta forma explica cómo, bajo la dirección de un mal capitán, el barco puede peligrar, mientras que debidamente manejado por un piloto sabio se conducirá correctamente. Pero ¿cómo consigue la prelada la voluntad de sus súbditas? La carmelita ofrece una doble respuesta: por medio de la razón y por medio del amor, es decir, ganando la voluntad, el corazón y la amistad de las religiosas. La razón es necesaria, pues no se debe exigir una obediencia resignada, sino que se debe buscar la entrega voluntaria y consciente; pero esta entrega sincera sólo se consigue si las religiosas sienten aprecio (incluso admiración) hacia su prelada. La encargada de generar esos sentimientos sería la priora, quien debería cuidar de ser amada para ser obedecida, tal y como dicen las *Constituciones* (Simeón de la Sagrada Familia 1979:237-238). No hacerlo implicaría que estos prelados no serían tal, sino más bien «cómitres de galera, donde con el azote en la mano y forzados, todos hacen sus oficios; y así, con propiedad se llaman forzados, y tal nombre les pertenece a los que así andan, y no de religiosos» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:238).

6. Este es un consejo recurrente en otras obras pedagógicas de la misma autora, como *Instrucción de Novicias*, donde dedica una parte considerable del escrito a explicar los distintos tipos de novicias y cómo tratar a cada una según su condición natural (Simeón de la Sagrada Familia 1979: 428-432).

Describe a continuación cómo debe gobernar la priora para ser amada, tener autoridad y ganar la obediencia y voluntad de sus súbditas: «perdonándola de sus pecados, defendiéndola de sus enemigos, sintiendo y llorando sus trabajos, remediando sus necesidades» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:239). En estas cuatro máximas resume María de San José el deber de la priora. Sobre el perdón, la carmelita advierte que nunca se debe castigar al hombre, sino a su pecado. Normalmente, a través de la «blandura» y el amor, el súbdito entregará su voluntad más fácilmente y recibirá con disposición la corrección, incluso si para ello se debe demorar un tiempo el castigo, aunque no faltarán ocasiones en las que sea necesario un «remedio recio» para aquellos de corazones duros. El sentido último de esto es que la penitencia no es meritoria si no se hace con voluntad, por lo que María de San José critica a los prelados que «ponen sus ojos sólo en el castigo» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:240-241). Como vemos, la autora insiste en la necesidad de hacer uso de la razón y del amor, aceptando de esta forma que las súbditas deben emplear su entendimiento para así hacerse con sus voluntades.

Continuando con los consejos para el buen gobierno, la carmelita habla de la importancia de evitar «invenciones nuevas de santidad» que sustituyan a las reglas verdaderas. Es decir, evitar excesivas penitencias o devociones que no se contemplen en la ley de Dios, la Regla o las *Constituciones*, y esto incluye a las preladas: ellas no deben hacer leyes, sino hacerlas cumplir (Simeón de la Sagrada Familia 1979:244-245). Esta máxima de María de San José guarda mayor profundidad de lo que puede aparentar: no solo habla de la inviolabilidad de las *Constituciones* y la Regla, sino además defiende que la autoridad de la priora nace de estos códigos, de modo que, si se alteran de alguna forma, su propia autoridad también se verá menguada. La carmelita no hace explícitas las fuentes de las que bebe para hacer estas afirmaciones, pero un amigo y colaborador suyo sí lo hizo: Juan Vázquez del Mármol. Este defensor de la causa de las «monjas rebeldes» le dedicó una carta abierta al vicario general de la Orden, en la cual expresaba esto mismo invocando en su discurso los diálogos platónicos[7]. Sorprende mucho el parecido de las razones que ambos dan, y aunque no se conserva la documentación epistolar cruzada entre ellos, sí sabemos que colaboraron estrechamente y que seguramente este parecido no es casual dada la cultura humanista que ambos compartían[8].

7. «Platón dize que la ley ha de ser señora y reyna de los ombres, y no los ombres tyranos de las leyes; assí llama a los que las mudan a su voluntad». Ver el texto completo en Astigarraga *et al*. 1985:214-230, documento 458.

8. Recordemos que esta carta fue escrita en respuesta a otra que Nicolás Doria envió a los carmelos femeninos amonestando a las monjas que, como María de San José, habían

Volviendo atrás en el texto, la carmelita habla sobre el correcto uso de la autoridad:

> Importa mucho que lo que es de precepto y obligación, con imperio se manden y con resolución se hagan guardar, y lo que es de consejo se aconseje y ruegue; y no piense la perlada que todo ha de ser mandar, que muy bien le está persuadir y rogar con blandura y hermandad (Simeón de la Sagrada Familia 1979:245-246).

Dicho esto, María de San José lanza otro consejo importante para el gobierno de los cenobios: ejercitar la paciencia y la escucha. La carmelita insiste en que se deben escuchar las razones de las religiosas, incluso cuando se sepan con certeza sus culpas, pues esto permite a la priora entender el origen de la falta y predispone a la súbdita a recibir la penitencia con voluntad. El camino de la perfección, según la carmelita, es lento y no se debe procurar acelerarlo, y como ejemplo pone a los apóstoles. Luego utiliza la metáfora de la hortelana, en la que la priora debe cuidar de sus súbditas, que son árboles, y tratarlas según el estado de crecimiento en el que se encuentren (Simeón de la Sagrada Familia 1979:246-247).

Enlaza la carmelita con la siguiente máxima, que es defender a las súbditas de los enemigos, empezando por no mostrar memoria de las faltas ya perdonadas, pues esta es la mejor forma de «rendir el corazón» y cerrar la puerta a futuras tentaciones (Simeón de la Sagrada Familia 1979:249). Lo segundo que se ha de tener en cuenta es que es la priora quien debe «hacerse a la condición de las súbditas» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:250), y no lo contrario. Pero, sobre todo, y lo más importante, la priora debe dar en «trueque» su corazón para obtener el de sus súbditas, «porque no hay cosa que más disponga a la perfección y a sufrir trabajos y a desearlos que el trato llano y de caridad» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:252). Es decir, que la priora se convierta en la recreación y el consuelo de las súbditas, sea ella el «desaguadero» necesario para la aspereza de la vida religiosa (Simeón de la Sagrada Familia 1979:253).

Las máximas cuarta y tercera son las de sentir y llorar los trabajos de las súbditas, así como cuidar sus necesidades. Consiste en ejercitar la caridad, «adivinando» sus necesidades para que ellas se olviden de sí (aunque evitando, eso sí, «adivinar faltas», que es una gran tentación). Lo mismo ocurre con los familiares: acordarse de ellos como de los

---

conseguido de la Santa Sede el Breve *Salvatoris,* que confirmaba las *Constituciones* de 1581 y evitaba la modificación que Doria deseaba hacer.

propios para que la súbdita encuentre consuelo en su priora y pueda desarraigarse más fácilmente (Simeón de la Sagrada Familia 1979:255). Nótese otro detalle muy importante de este escrito, y es que María de San José habla de las prioras como pastoras, otorgándoles toda la autoridad dentro de sus conventos:

> Acuérdese que a los que gobiernan almas da Cristo Nuestro Señor nombre de pastores […] Ahora vea Vuestra Reverencia por amor del Señor, cómo cumplirá con la obligación de pastora la que entiende que su oficio todo es mandar. Atrévome a decir (aunque salga de los límites de mi facultad) que hay muchos pastores que no usan sino de solo el cayado para de lejos arrojarle; y aun sigo que, si de cerca diesen y con su mano, no lo tendría por tan dañoso, porque de lejos va el golpe sin tiento y a veces hieren a quien no habían de herir (Simeón de la Sagrada Familia 1979:256-257).

Tras esto, habla de las pequeñas turbaciones que incluso en las comunidades más santas pueden darse y de cuándo es menester que la superiora renuncie a su cargo. En resumen, si el mal persevera largo tiempo, es señal de que la prelada no es apta para el gobierno (Simeón de la Sagrada Familia 1979:258-259).

El último consejo merece una mención especial por la carga experiencial que contiene: se trata de elegir bien a los confesores, y del mal que un mal confesor puede infligir en la autoridad de la priora y en la paz de la comunidad. Presenta, primero, los tipos de confesores que una comunidad puede tener: aquellos de lenguaje seglar, los cuales se deben evitar; los santos y prudentes, que son los que se deben cuidar en conservar; los no tan sabios pero que son pacíficos y poco entrometidos, los cuales se pueden tolerar; pero existe un cuarto tipo de confesor, los melancólicos, a los que María de San José dedica una atención especial:

> Su propia inclinación es ser ambiciosos, doblados, falsos, cautelosos, maliciosos, singulares, amigos de novedades, e inconstantes en el bien y pertinaces en el mal […] y porque es dificultoso decir sus caminos, que todos son llenos de confusión; y sólo sabremos decir, los que en sus redes nos vimos metidos, el mal que nos hicieron, pero no por dónde entramos en ellas (Simeón de la Sagrada Familia 1979:260-261).

La carmelita está describiendo a Garciálvarez, el confesor de la comunidad de Sevilla que, junto a Beatriz de la Madre de Dios, fueron los causantes del segundo proceso inquisitorial que sufrió el convento, el cual provocó que depusiesen a la propia María de San José y la

sometiesen a cárcel conventual[9]. A continuación, la religiosa describe los pasos que siguen estos confesores «melancólicos» para provocar la desunión de la comunidad y arrebatar la autoridad a la priora:

> Y así, en lo primero que ponen su estudio es en desunir y apartar corazones procurándolos traer a sí. Las religiosas simples […] cógenlas, diciéndoles que las han entendido sus almas […] y comienza a exagerar algunos escrúpulos […] De aquí nace el descontentarse de todo lo que antes hacía y de cuanto la perlada ordena […] Y como le toca a la perlada entrar de por medio para que se modere, aquí es la guerra y decir que se mete en las confesiones, y que tiene los espíritus apretados y sin libertad, y luego anda el leer a las penitentes la licencia que en tal caso tienen, sin que se la pueda quitar la perlada, y cómo se ha de entender tal y tal constitución, y en que están obligadas a obedecer y en qué no […] que tal poder tienen los confesores que meten la mano en las conciencias de mujeres sin experiencia; que, cuando la hay, presto se ve este espíritu si es dañoso (Simeón de la Sagrada Familia 1979:263).

De esta forma, María de San José no solo advierte de los peligros de abrir la puerta a malos confesores, sino que además hace explícito otro concepto clave para entender su pensamiento y pedagogía: la defensa de la autonomía interna de los cenobios, cuya autoridad deben ejercer las prioras. No es una idea nueva, pues Ángela Atienza ya habló de ello respecto a otra monja «rebelde» del Carmelo, Ana de Jesús, la cual compartió con María de San José una visión parecida sobre cómo se debían gobernar las comunidades (Atienza 2019:5-34).

El tratado termina con una exhortación a que las religiosas entreguen su obediencia a la priora, ya que «donde hay propia voluntad, ahí está el trabajo, la carga y desventura» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:265). Es curiosa su descripción de la naturaleza humana:

> Crio Dios todas las criaturas, y con ser tantas y tan diversas, no le costó más que un *fiat* y quedose todo en paz. Crio sola una con libre voluntad, y esta bastó para ponerlo todo en revuelta y perdición; y no sólo causó trabajo a sus semejantes, mas a su mismo Dios le costó no menos que la vida (Simeón de la Sagrada Familia 1979:265-266).

9. En *Instrucción de novicias* también explica qué debe hacer la priora y la maestra de novicias si encuentran una religiosa «melancólica» como Beatriz de la Madre de Dios, instando a que no les den ocasión de estar ociosas ni satisfacer sus apetitos, tratándolas con rigor y evitando su profesión en caso de que sean aún novicias (Simeón de la Sagrada Familia 1979:432).

Esto es la voluntad para María de San José: característica propia del ser humano y razón de su perdición. Pero no pide una anulación total de la voluntad, sino todo lo contrario: una orientación de la misma al bien de la comunidad y a imitar a Cristo y a Teresa de Jesús (Simeón de la Sagrada Familia 1979:266). Para la carmelita humanista, las diferentes religiosas son como piedras de distinta talla en un edificio, y la caridad es como la cal que las une, debiendo la priora «ser también cal, y que la cal se hace de piedra, y está cocida y deshecha en el fuego» (Simeón de la Sagrada Familia 1979:264). Si la priora no practica la caridad, si no se llena del amor de Dios y del prójimo, el edificio no se sostiene (Simeón de la Sagrada Familia 1979:264-265). En otro tratado suyo, *Instrucción de Novicias*, desarrolla esta misma idea de la siguiente forma:

> Dios, que es maestro universal y a quien debemos imitar, nos enseña que dispongamos las cosas con suavidad, que lo contrario es propio de necios y tiranos […] Y sobre todo, Justa, es poderoso el amor. Y es una de las mayores tentaciones y con que el demonio trae los corazones llenos de amargura, entender no se le tienen las preladas (Simeón de la Sagrada Familia 1979:428-429).

Prudencia, suavidad y amor estas son las cualidades que María de San José busca en las prioras y maestras de novicias.

2. Beata Ana de San Bartolomé: «morirse a sí misma»

Las obras de Ana de San Bartolomé fueron más tardías que las de María de San José. Mientras que la carmelita humanista escribió entre 1590 y 1602, los textos que tomaremos de la beata fueron escritos entre 1611 y 1624, de modo que sus reflexiones estarían separadas por al menos una década. Además, las experiencias vitales de ambas religiosas no pudieron ser más diferentes, por lo que esta lectura comparativa debe hacerse teniendo muy en cuenta la biografía de cada una.

Las obras de la beata fueron elaboradas durante su estancia en los carmelos de Francia y Flandes. Influyeron en ella, por tanto, los desacuerdos con los superiores franceses y los benefactores de los cenobios, su experiencia como maestra de las religiosas galas, las influencias espirituales de los confesores de estos años, la accidentada fundación del convento de Amberes, la situación bélica del territorio flamenco, sus vínculos con la red cortesana de Isabel Clara Eugenia, su lucha contra la «relajación» de las costumbres de otros conventos carmelitas… Y, por supuesto, sus encuentros y desencuentros con su homóloga, Ana de Jesús, quien no fue tan prolífica como ella en el campo literario pero

que sin duda fue una de las religiosas más importantes de esta primera generación, rivalizando directamente con ella en cuanto a la interpretación y difusión de las enseñanzas de Teresa de Jesús. El ideal gobernativo de ambas prioras, la de Amberes y la de Bruselas, se formó, sin duda, en gran medida por contraste, y esto se hace especialmente evidente en Ana de San Bartolomé. La beata tampoco se olvida de mencionar a María de San José cuando recuerda el conflicto desencadenado en la Orden a raíz de la «Defensa de las Constituciones». Ana de San Bartolomé no formó parte activa de este conflicto, pero se pronunció sobre él muchos años después. Así lo expresó cuando conoció la noticia de los milagros que Ana de Jesús habría realizado tras su óbito:

> Ellas han mostrado gran contento de ello y del milagro. Yo las he dicho que el milagro no ha sido por la contradicción que ella ha hecho a la Orden, que esto ni muchos que hiciese no me mudará de opinión; que lo que en esto ha dado que hacer a la Orden, ni ha sido bueno ni de Dios […] Los principios de estas brullerías es la Madre de San José de Portugal y el señor de Brétigny, que ya sabe V.R. los carpacios que habían enviado a las devotas de la Francia (Urkiza 1999:1323-1326).

Caeríamos en un gran error si pensáramos que sus escritos están desconectados de este doloroso acontecimiento. No tenemos forma de saber si las obras de María de San José, traducidas y difundidas por Francia, llegaron a manos de Ana de San Bartolomé, pero lo cierto es que algunos textos de la beata parecen haber sido escritos como respuesta a los de la carmelita humanista. Un ejemplo claro es *Defensa de la herencia teresiana*, una obra completamente antagónica a *Ramillete de Mirra*. Cronológicamente, existe la posibilidad de que así fuese, pero no se ha encontrado evidencia por el momento que corrobore esta hipótesis.

Al contrario que María de San José, la beata no escribió un tratado para las prioras, sino que todos los textos que trabajaremos están dirigidos principalmente a la maestra de novicias y a las religiosas noveles. Sin embargo, se pueden apreciar claramente los valores e ideales que defendía respecto al gobierno interno de las comunidades.

Conferencias espirituales es una obra indispensable para entender la pedagogía de Ana de San Bartolomé. Se compone de una serie de tratadillos redactados a lo largo de su estancia en Francia y Flandes, que versan todos sobre los mismos temas, aunque cambiando el orden de exposición y la extensión de sus partes. Estos temas son, en resumen, siete: la vocación religiosa, la pobreza, la obediencia, la castidad, la recreación, el silencio y el oficio de criar novicias. Aunque la redacción de los diferentes manuscritos fue distanciada en el tiempo,

no difieren tanto en el contenido y, de hecho, se suelen repetir expresiones, ejemplos y demás elementos, muestra de que la beata copiaba y reutilizaba los textos anteriores para componer los siguientes. Esto hace que su estudio sea especialmente dificultoso, labor que llevó a cabo Julen Urkiza con sorprendente acierto. El editor nombró los diferentes escritos según el lugar probable de elaboración y su cronología estimada: Pontoise (*ca*. julio de 1605), París (1606-1608), Amberes (1621-1623 y 1622-1624). Vemos que, desde la elaboración del primero hasta la finalización del último, pudieron pasar más de dieciséis años. Sobre las fuentes, debe decirse que el primero de los tratados llegó hasta nosotros únicamente por una copia del padre Manuel de Santa María realizada en 1763 sobre el original desaparecido que se encontraba en el Archivo de las Carmelitas Descalzas de Salamanca; el autógrafo del segundo tratado también se encuentra perdido, por lo que el editor utilizó una copia conservada en el Convento de Carmelitas Descalzas de Amberes. Son las dos *Conferencias* de Amberes las que han llegado a nuestros días más completas, se conservan incluso varias redacciones de las mismas, y al ser escritas en la etapa de plena madurez de la beata serán las que más usemos en el siguiente análisis[10]. A ello debemos añadir otra obra, *Formación de novicias*, que se compone en realidad de pequeños fragmentos, en su mayoría autógrafos, que se encontraban adjuntos a las *Conferencias espirituales*. La estructura de esta obra, por tanto, fue recreada por su editor siguiendo el orden documental y la cronología estimada de cada fragmento. Aun así, se mantiene la coherencia argumental y la consecución de las ideas, por lo que no es desacertada la composición que realiza Urkiza. Intercalaremos, pues, estas dos obras de la beata para una comprensión global de su pensamiento.

Ambas *Conferencias* de Amberes empiezan con el tema de la obediencia, el concepto más importante para entender el ideal de vida religiosa y contemplativa de Ana de San Bartolomé. De hecho, este concepto vertebra su discurso y en torno a él gira toda su obra pedagógica. Para la carmelita, de la obediencia sincera emana la pobreza de espíritu; así mismo de ella surge el amor, sin ella no se puede guardar la observancia, sin ella es en vano toda mortificación, sin ella no hay salvación… La obediencia es, para la beata, la entrega total de la voluntad, «morir a nosotros mismos y a nuestro proprio juicio y voluntad, y, finalmente, a todas las pasiones que repugnaren a la obediencia y a

10. Recomiendo encarecidamente que se lean las aclaraciones que Julen Urkiza realizó sobre la procedencia de los diferentes escritos, pues en esta ocasión no podemos detenernos a comentar la trasmisión textual de estas obras (Urkiza 1999:587-589).

cualquiera dificultad, hasta morir por Cristo» (Urkiza 1999:598). Para Ana de San Bartolomé, la entrega total de la voluntad es lo mismo que la pobreza de espíritu, por lo que la pobreza y la obediencia se convierten en conceptos inseparables (Urkiza 1999:610-611). Estas ideas las desarrolla a lo largo de sus *Conferencia*s, pero en las dos conservadas en Amberes añade una interesante comparación entre la condición de las religiosas y las casadas:

> ¡Oh, si supiésemos dejar la voluntad y supiéremos también lo que pasan los del mundo por hacerla más que vosotras en negarla! Pues si os sujetarais a obedecer a un hombre mal acondicionado y que cada día os tratase mal y que os vieseis en peligro de que os mataría, y quizás en pecado y sin culpa y que fuera a morir para siempre. Mas nuestro Esposo no quiere nuestra muerte; al contrario, nos espera y perdona por que vivamos con Él para siempre, como verdadero padre (Urkiza 1999:636 y 677).

Un poco antes en el texto, también afirma que es necesario dejarse a la voluntad del Señor y hacerse sus esclavas para librarse de la «esclavonía del demonio» (Urkiza 1999:635). La entrega de la voluntad que se realiza en el acto de profesión es, en otras palabras, el abandono del conocimiento y entendimiento propio, un acto de absoluto amor a Dios, un «trueco divino» de amor por amor eterno (Urkiza 1999:676). Para explicar los peligros que acarrea no deshacerse del entendimiento propio, la beata utiliza en varias ocasiones el ejemplo que extrae de la *Historia General de Sancto Domingo y de su Orden de Predicadores*, de Hernando del Castillo, en la cual se cuenta cómo en un monasterio de la Orden se aparecieron unos antiguos maestros que habían muerto con fama de letras, para advertir a los vivos que todos habían acabado en el infierno por su vanidad y soberbia, pues en su afán de parecer grandes religiosos y letrados descuidaron la pobreza de espíritu y las obligaciones religiosas (Urkiza 1999:599). Para remediar esto, la beata recuerda la importancia de mantener el temor a Dios, pero no entendido como miedo al castigo divino, sino como temor de perder a quien se ama (Urkiza 1999:600 y 684).

Tras hablar de la importancia de la obediencia sincera, la beata habla de la castidad, que trasciende las formas exteriores. Para Ana de San Bartolomé, la castidad es más bien una actitud mental de permanecer en «condición de cordero» (Urkiza 1999:655), tomando a Cristo como espejo y mirándolo solo a él, siendo «mártires de voluntad, guardando y defendiéndonos de nuestros enemigos que como ladrones andan en derredor por nos robar y tentar si pudiesen» (Urkiza 1999:680). Es mucho más fácil comprender esta idea de la beata si atendemos a su

fuente principal en este aspecto: las epístolas san Jerónimo[11]. Ana de San Bartolomé guarda una forma muy primitiva de entender la consagración religiosa femenina, la cual se asemejaría a la vida angelical:

> Y como Dios había criado aquellos maravillosos órdenes de ángeles que asisten a su real presencia, así viniendo en este mundo, –como dice muy bien san Jerónimo– parece que no se hallaba en él sin plantar como en el otro, en competencia, esta nueva floresta y jardín de vírgenes; y morando en cuerpos humanos y corruptibles y terrenos, fuesen incorruptibles, celestes, casi divinos en su pureza, porque es cierto que su carne vivirá vida angelical en cuerpo humano (Urkiza 1999:613-614).

Es decir, el voto de castidad debe contemplar, sobre todo, la pureza de mente y corazón, que luego se traduce en una conducta ejemplar que no recuerde a las cosas del mundo (Urkiza 1999:614). Además, en este trabajo de conservar la pureza es especialmente importante tener cuidado de no contaminarse de amigos y familiares (Urkiza 1999:615). De nuevo volvemos al punto de inicio: la esencia de esa incorruptibilidad pretendida a la que debe aspirar la mujer consagrada es, en definitiva, la entrega total de la voluntad y la obediencia perfecta.

Tras la obediencia y la castidad llega el tercer voto, la pobreza, que, como ya hemos dicho en este caso, es inseparable del primer voto. Pero aún podemos decir algo más: la pobreza de espíritu, según Ana de San Bartolomé, es la mejor arma contra el mal, ya que, al no guardarse nada propio ni estimarse a sí, el enemigo no tiene forma de tentar a la religiosa (Urkiza 1999:641). En *Formación de novicias* sustituye este concepto por el de «simpleza», y habla así de la necesidad de que las religiosas presenten esta virtud:

> Mire bien la maestra en esta condición, porque las que la tienen no piensan sino que vienen a enseñar a las demás, y las tales sutilmente encubren sus faltas; porque donde no hay simplicidad, ni hay amor de Dios ni escrúpulo de faltas pequeñas. Y en novicias esta falta no es pequeña, ni en las profesas tampoco, porque es como peste que se pega, y poco se aventajarán en la virtud si no se remedia; ella crece como mala hierba (Urkiza 1999:698-699).

En sus *Conferencias*, también se detiene la beata en explicar el correcto ejercicio de la observancia religiosa y el silencio. El ideal de vida contemplativa de la beata tiene un marcado carácter ascético, y esto se

11. Probablemente, Ana de San Bartolomé estaba haciendo referencia concretamente a la Epístola LIV, *ad Furiam*, tal y como anota el editor a pie de página.

ve reforzado en los ejemplos que ofrece para argumentar su discurso, como las pruebas que los «padres antiguos» hacían a sus discípulos para comprobar si eran humildes y simples[12]. En cuanto al silencio, defiende la práctica no solo como una muestra de disciplina exterior, sino fundamentalmente como un medio necesario para ejercitar el recogimiento y poder recibir la sabiduría divina. Hace explícitas sus fuentes, que son los sermones de san Bernardo y la *Theologia Mystica*, de Dionisio Areopagita, textos que usa como autoridad para reforzar su mensaje.

> El silencio es que nos hace entrar en aquella niebla que dice san Dionisio y san Timoteo, que es una vista de Dios tan oscura y escondida que a nuestra manera de entender que el alma goza allí de una vista de Dios tan clara y admirable, que no se puede nombrar, y todo se pasa en silencio (Urkiza 1999:651 y 687).

La pedagogía de Ana de San Bartolomé es, además de ascética, profundamente mística y muy rica en sus fuentes. Esto se puede observar mucho mejor en otra obra de la beata que no tenemos ocasión de comentar por el momento, *Meditaciones sobre el camino de Cristo* (Urkiza 1999:714-751).

3. Conclusión

Hemos explicado muy brevemente el núcleo fundamental del ideal de gobierno de ambas carmelitas, tras lo cual se hacen evidentes sus diferencias y similitudes. La primera coincidencia entre ambas autoras es la máxima del amor, la dulzura y la paciencia, virtudes indispensables tanto para prioras como para maestras de novicias. Además, la superiora y la maestra deben ejercer sus cargos atendiendo a las particularidades de cada religiosa, atrayéndolas con diversas estrategias, pero siempre mostrando amor. Para la carmelita humanista, esto servía para ganar las voluntades de las súbditas y «rendir sus corazones», mientras que para la beata esto se debe hacer para «irlas quitando esta afición del mundo con dulzura, y traerlas con amor a que amen la simplicidad de la vida religiosa» (Urkiza 1999:698). La diferencia es sutil, pero importante, ya que la beata está defendiendo una concepción de la vida religiosa que

12. A lo largo de *Formación de novicias* remite varias veces a ejemplos extraídos de *De Vitis Patrum*, especialmente aludiendo a san Benito y san Francisco. Se lamenta la beata de que «ahora no hay tanta virtud para hacer esas pruebas; más en las cosas poquitas se conocerá si tienen esta virtud de simplicidad, como en no se disculpar» (Urkiza 1999:699).

sigue los ideales primitivos de los «padres antiguos», como ella misma expresa, en la cual se debe abandonar el conocimiento propio y abrazar la simplicidad, es decir, «morirse a sí misma». Sin embargo, María de San José admite que el amor y la razón deben operar conjuntamente, pues solo de esa forma se consigue la entrega sincera de las religiosas a la obediencia. Otra diferencia es que la carmelita humanista deposita casi toda la responsabilidad de mantener el orden de la comunidad en la priora y la maestra, mientras que Ana de San Bartolomé pone el foco en la necesidad de que las súbditas entreguen su voluntad correctamente y se evalúe rigurosamente a las aspirantes.

El origen de estas diferencias puede radicar en que cada carmelita representa, en realidad, una posición respecto a un dilema teológico que en aquel momento histórico se encontraba en plena efervescencia: el binomio amor-conocimiento[13]. Aunque en esta ocasión tratamos solo sus ideales de gobierno, sin poder entrar a analizar la espiritualidad de cada una, esta cuestión tiene una enorme importancia, puesto que para ellas no existía separación entre la vida cotidiana y la vocación contemplativa a la que aspiraban. El ejercicio de la autoridad, pues, debía responder perfectamente a los valores espirituales que se pretendían alcanzar, y por esta razón una sutil diferencia a nivel teórico se podía convertir en dos formas completamente distintas de gobernar una comunidad. En este caso, negar la voluntad y el entendimiento como camino para llegar a la unión con Dios supone, en la práctica, que se requiera que las religiosas aspiren a la total pobreza de espíritu y al ejercicio de la obediencia ascética, como defiende Ana de San Bartolomé. Por otra parte, aceptar la conjunción del amor y la razón como vías óptimas para el encuentro con Dios implica, en la práctica, que las prioras traten de ganar las voluntades de las súbditas haciendo uso de esta dualidad, de modo que las religiosas entregan su voluntad con total conocimiento por el bien de la comunidad y de su propia alma. No se debe entender que estas formas de concebir el gobierno de las comunidades sean diametralmente distintas, pues, obviamente, existen grados de coincidencia e incluso cierta complementariedad en algunos de sus razonamientos, sin embargo, las diferencias son lo suficientemente notables para tenerlas en cuenta. De hecho, ambos discursos eran completamente válidos según las corrientes de pensamiento de la época. Lo llamativo en este caso es que se diera esta divergencia entre dos discípulas directas de Teresa de Jesús, lo que rompe con la idea de unidad y homogeneidad en la recepción de la herencia teresiana. Es necesario, pues, un estudio mucho más profundo del pensamiento y la

13. Para saber más sobre esta cuestión histórico-teológica, ver Pablo Maroto (1979).

espiritualidad de estas discípulas eminentes de Teresa, de su grado de coincidencia con los textos teresianos y de sus influencias más allá de la fundadora.

Bibliografía citada

Álvarez, Tomás (ed.), Teresa de Jesús, *Cartas*, Burgos: Monte Carmelo, 1997.

Astigarraga, Juan Luis, Eulogio Pacho, Ildefonso Moriones y Otilio Rodríguez (eds.), *Documenta Primigenia. Volumen IV, (1590-1600)*, Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1985.

Astigarraga, Juan Luis, «Páginas de María de San José (Salazar), hallazgo del original de su *Instrucción de Novicias*», *Ephemerides Carmeliticae*, 29 (1978), pp. 469-506.

Atienza López, Ángela, «"No pueden ellos ver mejor…". Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna», *ARENAL*, 26.1 (2019), pp. 5-34.

Bouix, Marcel (trad.), María de San José, *Instriction sur la manière de gouverner les religieuses, par la vénérable Mère Marie de Saint Joseph*, Paris: J. Lecoffe, 1861, vol. 2.

Denis de la Mère de Dieu (trad.), María de San José, *Discours pour servir d'instruction aux Prieures pour le goubernement des Religieuses, composé par la Mère Marie de Saint Joseph, Religieuse au Monastère des Carmelites déchaussées de Lisbonne en Portugal, et envoïé par elle à la Mere Jerôme de la Mère de Dieu, prieure du Couvent du même Ordre à Saint Joseph de Sevilla*, Paris: Chez Rolin Thierry, 1620.

Donázar Zamora, Anselmo, *Principio y fin de una Reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La Reforma del Carmen y sus hombres*, Bogotá: Ediciones Guadalupe, 1968.

Jáuregui Cruz, María Mercedes, *Carmelitas descalzas en la Sevilla moderna (1575-1583), historia de una comunidad de mujeres*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2022.

Jáuregui Cruz, María Mercedes, *Conflicto, historia y memoria de las principales herederas de Teresa de Jesús: Ana de Jesús, María de San José y Ana de San Bartolomé*, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2023.

Manero Sorolla, María del Pilar, «Un diálogo de carmelitas primitivo traducido al francés: pour l'instruction de novices de María de San José (Salazar)», en *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, Francisco Lafarga y María Luisa Donaire Fernández (eds.), Oviedo: Universidad de Oviedo, 1991, pp. 369-380.

Maupeou, Marie-Marguerite de (trad.), María de San José, *Avis et Maximes de la Mère Marie de Saint Joseph au sujet du gouvernement des Religieuses*, Paris: Chez de Veuve Mazieres et J.B. Garnier, 1748.

Ortega, Pedro, *Figuras del carmelo. Tras las Huellas de Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 2013.

Ortega, Pedro, *Historia del carmelo teresiano*, Burgos: Grupo Editorial Fonte, 2017.

Pablo Maroto, Daniel de, *Amor y conocimiento en la vida mística*, Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española, 1979.

Pablo Maroto, Daniel de, «María de San José (Salazar), heredera del espíritu de santa Teresa y escritora de espiritualidad», *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), pp. 213-250.

Reyes, Antonio de los (ed.), María de San José, *María de San José Salazar, Avisos y Máximas para gobernar religiosas, compuestos por la Madre María de San Joseph, Priora de las Carmelitas Descalzas de Sevilla y de Lisboa*, Valencia: Oficina de Francisco Burguete, 1800.

Silverio de Santa Teresa (ed.), María de San José, *Libro de recreaciones, Ramillete de mirra, Avisos, Máximas y poesías, por la Madre María de San José, C.D*, Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1913.

Simeón de la Sagrada Familia (ed.), María de San José, *Escritos espirituales, María de San José Salazar (1548-1603)*, Roma: Postulación General OCD, 1979.

Urkiza, Julen (ed.), Ana de San Bartolomé, *Beata Ana de San Bartolomé, obras completas*, Burgos: Monte Carmelo, 1999.

Viajes y traslaciones de monjas y beatas: de Santa Teresa, fémina andariega, a la china poblana

Ignacio Arellano
(Universidad de Navarra, GRISO)

1. Categorías de vuelos y teoría de las visiones

Es posible que el lector de algunas vidas de monjas y beatas del Siglo de Oro se sorprenda de la frecuencia del motivo del viaje o traslación, fenómeno que se reitera cientos de veces en esos textos, y que merecería un análisis más completo del que haré aquí, basándome en calas parciales del *Libro de las Fundaciones* de santa Teresa, de *La vida maravillosa de Marina de Escobar*, del padre Luis de la Puente y de las biografías-hagiografías de tres beatas de Puebla de los Ángeles[1]: *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, del padre Alonso Ramos; *Vida y virtudes heroicas de sor María de Jesús Tomellín*, el «Lirio de Puebla», del padre Francisco Pardo, y la anónima e inédita vida de sor Juana de Irazoqui[2].

Aunque pudiera haber escogido otros relatos, los propuestos no son del todo arbitrarios: la figura de santa Teresa es determinante en el conjunto, cuyos elementos se relacionan, además, en varios aspectos.

1. En la ciudad de Puebla hubo en la época concernida una abundante floración de beatas, muy significativa, cuyo contexto religioso, cultural y hasta político han estudiado Rice 2016c y Sánchez 2022:39-44.

2. Para las ediciones manejadas remito a la bibliografía. Para la vida de Juana de Irazoqui manejo materiales de la edición crítica que está preparando Robin Rice, a quien se deben ya anteriores y excelentes ediciones de la vida de sor Isabel de la Encarnación, del padre Salmerón, y de *Los prodigios de la omnipotencia*. El manuscrito de la vida de Irazoqui, que se conserva en la importante biblioteca Lafragua de Puebla de los Ángeles, no tiene hoja con título –una anotación posterior reza: «Vida de doña Juana»–; procede según otra anotación del Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús en Puebla y Robin Rice (2019) la atribuye con buenas razones al mismo padre Ramos autor de *Los prodigios de la omnipotencia*. Agradezco a la profesora Rice el haberme facilitado generosamente estos materiales mientras prepara su edición.

Por ejemplo, el licenciado Pedro Suárez acogió en su casa a Catarina, la china poblana, cuando murieron sus primeros amos. Suárez era confesor de sor María de Jesús, y correspondiente amistoso del padre de la Puente, autor de la vida de Marina de Escobar. Catarina y Juana de Irazoqui, aunque solo se conocieron en lo espiritual (parece), según el padre Ramos, compartieron vuelos y bilocaciones en misiones de salvaguarda de las flotas españolas[3]. En la vida de Irazoqui se menciona a Marina de Escobar. Todas se plantearon en algún momento ser carmelitas, y aunque no ingresaron en las descalzas siempre declaran a santa Teresa como su modelo y protectora[4].

Los viajes, o quizá mejor, las traslaciones e itinerarios de estos relatos –excepto los viajes reales y realistas de las *Fundaciones*, que mencionaré precisamente como contraste– plantean una serie de cuestiones relacionadas con lo que se puede llamar la teoría de la visión mística[5], de la que santa Teresa misma se ocupa en el *Libro de la Vida*, donde distingue (*Vida* 27, 3;28) la visión intelectual –percibida de manera misteriosa e inefable (ver también *Vida* 28, 6)–, la imaginaria –percibida con los «ojos

3. Escribe Rice: «Doña Juana de Irazoqui también tuvo su papel en los testimonios sobre Catarina. Contó que había estado en espíritu en la cabecera de la cama de Catarina agonizante y que envidiaba la muerte pacífica de su amiga. Luego, dijo "me entré en una capilla o bóveda donde vi una niña pequeñita, muy blanca y muy hermosa, envuelta como en mantillas preciosas y fajaditos los brazos y no muerta sino viva con un rostro muy risueño", que después el Señor le reveló que había sido Catarina. Después de su muerte, Catarina le apareció muchas veces y le instaba obedecer al padre Ramos» (2016c:124).

4. Marina de Escobar, como señala el padre de la Puente, tuvo «fervorosos deseos […] de ser religiosa de las Descalzas de Nuestra Señora del Carmen», lo que no pudo hacer por motivos de mala salud (f. 3v; el capítulo 27 del libro 4 describe una visita de santa Teresa a doña Marina…); Catarina ansiaba entrar en el Convento de Santa Teresa (Rice 2016c:36); sor María de Jesús, ya desde la infancia pretende emular a santa Teresa saliendo a evangelizar con un hermanito a tierra de infieles: «una tarde (sin darlo a sentir a sus padres ni a alguno de su casa o familia) se huyó de ella acompañándola (como a santa Teresa para el martirio) un hermanito suyo de más tierna edad que aun la misma infanta María con quien había comunicado antes sus loables intentos. Salieron entrambos de la habitación de sus padres como a las cuatro de la tarde llevando consigo una imagen pequeña de la Virgen sacratísima para hacer todos los días delante de ella oración» (Tratado I, capítulo 3); Irazoqui se manifiesta imitadora de santa Teresa e hija de san Ignacio (los jesuitas tienen en estas vidas una presencia fundamental, pero ahora no puedo entrar en ello). Las referencias a santa Teresa en estos libros son innumerables. Ver sobre la influencia teresiana en Nueva España, Wobeser (2016).

5. Dentro del fenómeno de las visiones, más amplio, se incluyen los modelos de viaje más abundantes, que quedan afectados de las mismas preguntas: ¿cuál es el grado de «realidad» de semejantes traslaciones?, ¿qué función desempeñan?, ¿son de fiar o alucinaciones diabólicas facilitadas a veces por la melancolía?, ¿o simplemente, en ocasiones, efectos de esta enfermedad? Ver para la consideración de la melancolía en este marco de las visiones de beatas Arellano (2021).

del alma»– y la corporal –percibida con los ojos del cuerpo–, y sobre todo en *Castillo interior* o *Moradas* (especialmente *Moradas* VI, 8 y 9, donde trata las visiones intelectual e imaginaria con más detalles). La intelectual se atribuye a menudo en los otros textos que comentaré a los «ojos del alma», sin distinguirla mucho de la visión imaginaria.

El asunto no es baladí, porque las visiones intelectuales e imaginarias pueden ser más admisibles, pero las experiencias que se presenten como presencias o traslaciones físicas entran en el terreno de lo milagroso y de lo peligroso. Y aun así se comprenden los reparos de fray Domingo Báñez en lo que toca a las «visiones y revelaciones» de santa Teresa, porque en estos casos «siempre es más seguro quedar con miedo y recato» (censura de *Vida,* ed. Steggink 1986:560), de manera que sería mejor que el *Libro de la Vida* lo leyeran solo hombres doctos, de experiencia y discreción, por el riesgo de excesivas credulidades que ya habían provocado algunos escándalos como el de sor María de la Visitación, la monja portuguesa. La proliferación de estos sucesos provoca, en el caso de *Los prodigios de la omnipotencia*, el interdicto de la Inquisición española, que en edicto del 24 de diciembre de 1696, prohíbe el primer tomo «por contenerse en él revelaciones, visiones y apariciones inútiles, inverosímiles, llenas de contradicciones y comparaciones impropias, indecentes y temerarias y que saben a blasfemias, abusando del misterio altísimo e inefable de la Encarnación del Hijo de Dios y con doctrinas temerarias, peligrosas y contrarias al sentir de los doctores y práctica de la Iglesia, sin más fundamento que la vana credulidad del autor»[6]. En la vida de Juana de Irazoqui, si es del mismo padre Ramos, el autor incluye una extensa disertación para justificar –como curándose en salud– este tipo de visiones, en particular las que afectan a los vuelos, viajes y traslados[7]:

> Para entender estos vuelos, cómo se hacen o pueden hacer, se debe presuponer la noticia de los términos […] con que se explican las acciones internas de la voluntad, del entendimiento, y demás potencias del alma: vuelo de espíritu llamamos una presteza veloz que lleva la alma a Dios, o a donde Dios quiere, y se hace, o puede hacer por varios modos, porque se suelen hacer según la variedad de las facultades del alma, y de su estado. En el estado de unión con su cuerpo suele moverse juntamente con el cuerpo, por causa extrínseca que la lleva a otra parte: así fue trasladado Adam, después que

6. Ver Maza (1971:29-30); tomo la cita de Rice (2016c:24).
7. El autor aduce numerosos casos de vuelos de personajes bíblicos, santos, etc. para justificar su manejo del motivo, con una serie de autoridades. Cito solo fragmentos del extenso pasaje.

> le crio Dios fuera del paraíso dentro del mismo paraíso por virtud angélica […] así fue arrebatado Elías en un carro de fuego […] estos vuelos y translaciones de un lugar a otro con movimiento local pueden y suelen hacerse en cuerpo y alma por virtud y causa extrínseca, como la de un ángel […] Pueden verificarse estos vuelos en el alma separada del cuerpo, esto no se le permite al diablo […] este movimiento del alma se llama vuelo y arrebatamiento: de aquí nacen las apariciones de las almas separadas buenas y malas de que se hace mención en las historias sagradas y profanas […] en este punto en que se trata de excesos espirituales […] estos excesos mentales suelen confundirse en los nombres, porque suelen llamarse ya excesos, ya éxtasis, ya raptos, pero propriamente tienen su distinción porque el exceso es elevación de la mente por acto intencional afectivo […] arrobamiento o rapto si se reconoce violencia; cuando esta falta se llama traslación o traspaso cualquier movimiento mental […] y cuando este exceso es del amor y parte afectiva con defecto de los sentidos externos, e internos, le llaman éxtasis […] cuando estos excesos vienen con conocimiento de algunas verdades ocultas y indebidas a la naturaleza, se llaman visiones y revelaciones […] cuando se mueve el alma con alguno de estos modos se llama y dice ser llevada, o arrebatada en espíritu y en vuelos del espíritu […] En esta forma eran los raptos, vuelos y visiones de la sierva de Dios, todo en espíritu, según parece […] Lo mismo se debe entender en los caminos de tierra que andaba peregrinando y predicando, que con aquellas representaciones imaginarias y mentales, la significaban la virtud de su oración y de su padecer… (Ramos s.a.: s.f.).

Santa Teresa declara no haber tenido nunca visiones corporales (*Vida* 28, 4) y no describe viajes maravillosos. La mayor parte de los que las otras monjas y beatas –o sus biógrafos[8]– evocan son «en

8. No tengo espacio para abordar otra cuestión importante, esto es, la relación entre lo que las biografiadas por plumas ajenas contaron, o los datos que facilitaron a sus biógrafos, y lo que estos finalmente narran. Los textos que contemplo en este comentario se han construido con diversas voces, como recuerda Sánchez: «La crítica ha resaltado una de las principales características que afectan al punto de vista narrativo del género: la mayoría de estas obras han sido escritas por confesores o sacerdotes, no directamente en primera persona por las religiosas concernidas: de ahí que incluso cuando el narrador presenta fragmentos en estilo directo se trate de adaptaciones o recreaciones marcadas siempre por la voz emisora, voz que nunca se limita –el género no lo admitiría, por otra parte– a narrar las vidas factuales, empíricas, de las religiosas, sino que traza –a veces mayoritariamente– la "vida espiritual", interpretando sentimientos, reflexiones, pensamientos, actitudes, experiencias interiores, etc., que son propiamente recreaciones del narrador» (2022:37). O en palabras de Crespo García: «podemos darnos cuenta del problema que enfrenta cualquier investigador que estudia biografías de monjas: en ellas suelen intervenir varias manos y varias voces» (2018:133).

espíritu[9]» –otro modo de situarlos en la categoría de visiones intelectuales e imaginarias–, pero en ocasiones se bordea el límite y los narradores sugieren posibles traslaciones físicas, aunque casi siempre de modo ambiguo: el padre Ramos, por ejemplo, asegura primero que los demonios trasladan a Catarina de San Juan en cuerpo físico, con movimiento local y argumenta con la realidad –que asegura– de los vuelos de las brujas, para continuar señalando que otras veces se trata de vuelos del espíritu y que cada uno decida, rehusando comprometerse en exceso:

> En otras ocasiones, no satisfaciéndose la rabiosa ira de los infernales monstruos con tantos crueles martirios e inhumanos tormentos, la sacaban de su lecho y casa, y la llevaban con ruidosa algazara a las ásperas serranías y a los más encumbrados y espesos montes para martirizarla […] paso a decir las crueldades y violencias que ejecutaban los príncipes y potestades infernales en Catarina, ahora lo padeciese corporal o espiritualmente porque en el caso presente y para prueba de su invencible paciencia, no hace mucho al caso este determinado juicio (Rice 2016b:284-286).

Y en otros momentos insiste en la dimensión real y corporal o a lo menos ambigua de las visiones, viajes y favores que la beata Catarina recibe de su divino Esposo:

> Y aunque esta favorecida virgen distinguía muchas veces los favores materiales y corpóreos de los espirituales, otras veces decía lo de san Pablo: «No sé si estos mis elevamientos y arrobos, me suceden en el cuerpo o en el espíritu» (Rice 2016a:349).

Pero intentemos abordar las configuraciones de estos viajes, cómo se producen, a dónde llevan a las protagonistas y qué funciones desempeñan en el tejido de sus biografías.

2. Los viajes de Santa Teresa en las Fundaciones

Entre los textos teresianos el más abundante en viajes es el *Libro de las Fundaciones*, publicado por primera vez en 1610 en Bruselas. Lo traigo a colación como piedra de toque para los otros textos y traslados, con los que tiene poco que ver. Santa Teresa recorre, entre

9. Hay dos sintagmas formularios que remiten al tipo de visión intelectual e imaginaria: «en espíritu» y «ojos del alma», ampliado en alguna ocasión a «oídos del alma».

otros, los caminos de Ávila a Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Duruelo, Toledo, Pastrana, Salamanca, Alba de Tormes, Burgos o Sevilla, organizando los nuevos Carmelos. Sus comentarios acerca de «los grandes trabajos de los caminos» (158)[10] son realistas, con detalles de los horarios, circunstancias meteorológicas, percances de los vehículos, acomodo en los alojamientos:

> Llegamos a Medina del Campo víspera de Nuestra Señora de agosto, a las doce de la noche (65).
>
> Víspera de Todos Santos, el año que queda dicho, a mediodía, llegamos a la ciudad de Salamanca (164).
>
> Llegamos a Sevilla el jueves antes de la Santísima Trinidad, habiendo pasado grandísimo calor en el camino (203).

En el viaje desde Ávila a Medina del Campo yerran el camino bajo un «recio sol», y llegan «poco antes de la noche» (129); grandes trabajos les causa el paso del Guadalquivir con los carros (204), el camino que toman para Segovia no es el bueno para los carros, y constantemente se atascan («veníamos a apearnos muchas veces y llevaban el carro casi en peso por unos despeñaderos grandes», 270).

No escatima detalles concretos, como en la ejemplar evocación del monasterio de Nuestra Señora del Socorro, o la salida de Toledo:

> está tres leguas de Villanueva […] está esta casa en un desierto y soledad harto sabrosa […] La entrada de ella es debajo de tierra, como por una cueva que representaba la de nuestro padre Elías (240).
>
> Salí de Toledo segundo día de Pascua de Espíritu Santo. Era el camino por Madrid y fuimos a posar mis compañeras y yo a un monasterio de franciscas […] adonde yo había posado otras veces por algunas ocasiones que se había ofrecido pasar por allí (151).

Santa Teresa elogia el sosiego de la clausura, ámbito para las monjas como el agua para los «peces del río» (292), que no pueden vivir en el tráfago del mundo, pero también se queja de un mandamiento –emitido en el capítulo de Piacenza en mayo-junio de 1575– «no solo para que no fundase más, sino para que por ninguna vía saliese de la casa que eligiese para estar, que es como manera de cárcel» (229). Santa

10. Las citas de *Fundaciones* remiten a la edición de García de la Concha (1991); doy solo el número de página.

contemplativa, pero no menos activa, no erraba mucho el nuncio Felipe Sesga al calificarla de «fémina inquieta y andariega» (Sánchez Adalid 2015), aunque ampliaba con mala intención el resto de sus acusaciones al añadir la nota de «desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y prelados, enseñando como maestra contra lo que san Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen» (Sánchez Adalid 2015).

Si los viajes de santa Teresa pueden situarse en un mapa muy preciso de los caminos de España, los otros itinerarios que voy a considerar transcurren por parajes muy diferentes.

3. Marina de Escobar

El jesuita Luis de la Puente publica en 1665 la primera parte de la *Vida maravillosa de doña Marina de Escobar*[11], fundadora en Valladolid de las brígidas recoletas. En realidad, no se trata de una biografía, sino de una colección de visiones. Unas veces la escena se sitúa en la celda de doña Marina; otras ella se traslada al lugar donde se representa la visión, la mayoría de las veces el cielo, o celestial Jerusalén, adonde la llevan generalmente sus ángeles ayudantes que la acompañan siempre. Estos vuelos constituyen una especie de premio o merced divina consolatoria, no exentos en ocasiones de sufrimiento pedagógico y purificador, pero concebidos sobre todo como revelación de misterios a cuya comprensión permiten acceder el mérito de doña Marina y la bondad divina.

De la materia principal del libro son significativos los epígrafes de los libros 2, 3 y 4: «De las maravillosas revelaciones acerca de los misterios de nuestra redención» (Puente 1665:114), «De las insignes revelaciones acerca del misterio de la Santísima Trinidad y la bienaventuranza y el modo de subir a ella por el camino de la cruz» (Puente 1665:200), «De las especiales revelaciones de Nuestra Señora en su purísima concepción y asunción y de los ángeles» (Puente 1665:271).

Los viajes de doña Marina comienzan pronto, visitando los lugares en que sucedieron cosas como el nacimiento de Cristo en Belén, o su muerte en el Calvario, «y a veces era arrebatada al cielo, en el cual rapto unas veces sentía en sí señales de que el cuerpo se quedaba en el lugar

11. Fue escrita bastante años antes; en esta primera edición se pone número de folios hasta el f. 24 del primer libro, y a partir de ahí se numera por páginas. Para otras observaciones sobre Marina de Escobar ver Camilo María Abad (1954) y Poutrin (2007).

que antes estaba […] otras veces no sentía si el cuerpo se quedaba allí o iba con el espíritu, o lo que se hacía de él, al modo que dijo de sí san Pablo»[12], aunque la mayoría de los vuelos son en espíritu y oye la voz del Señor con los «oídos del alma» (Puente 1665:f. 6v).

Los traslados al cielo son constantes y se estructuran según la serie de las fiestas litúrgicas o el santoral: así sucede que cada año durante varios los ángeles la llevan a Belén y al cielo en Navidad, o la Virgen la transporta a la casa de Nazaret («me llevó en espíritu a la santa casa de Nazaret» [Puente 1665:65]), visita que se repite el 19 de diciembre de 1623, cuando la Virgen la lleva por unas gradas muy anchas y unos «campos muy amenos y ricos» hasta llegar a un campo lleno de ángeles, de donde pasan al cielo «con mi Señor, y gocé un rato de su Majestad y después me volvieron a mi rincón» (Puente 1665:122). El día de san Miguel los ángeles la llevan en espíritu al cielo, donde se hacía una solemne fiesta presidida por un trono con una preciosa corona (Puente 1665:80); otras fiestas en las que doña Marina se traslada a los escenarios correspondientes son la de la Encarnación, Reyes, circuncisión del Señor, Transfiguración, Pentecostés, etc. En uno de los viajes son los Reyes Magos quienes la trasladan hasta Oriente antes de ir a Belén, y la pasean por muchos reinos de gentiles, «muchos reinos muy ricos y otros que no lo eran y mucha gente de diversos estados y naciones» (Puente 1665:139-140), antes de entrar en la celestial Jerusalén. Especialmente minuciosa es la memoria de las visitas a los lugares de la Pasión de Cristo, en una descripción no ajena a la *compositio loci* jesuita:

> fui llevada en espíritu a los lugares donde el Señor padeció sus tormentos […] le vi en una sala solo, antes que hubiesen entrado los soldados […] otro Viernes Santo, año de 1615 […] halleme en espíritu en aquel lugar, donde padeció el martirio […] vi en el patio mucha gente baja […] le tenían a la puerta por donde había de salir para el Calvario […] por el un cabo y el otro de aquella grande calle (Puente 1665:154-156).

En mayo de 1618 se propone andar las estaciones del vía crucis, a lo que sus ángeles responden «Si quieres, hermana, andar esas estaciones, nosotros te llevaremos» (Puente 1665:174). Así lo hacen y «arrebatándome en espíritu me llevaron como muy lejos y me pusieron a la puerta de un gran palacio, y desde allí se seguía una calle muy ancha y larga,

12. 2 *Corintios* 12:2: «Conozco a un hombre en Cristo, que hace catorce años (si en el cuerpo no lo sé, si fuera del cuerpo no lo sé; Dios lo sabe) fue arrebatado hasta el tercer cielo».

y hasta la mitad iba como un poco cuesta abajo, y de allí en adelante como subiendo en cuesta arriba…», etc. (Puente 1665:174). Acabadas siete estaciones, para compensar las angustias que Marina ha compartido con Jesús, la trasladan al cielo para que comparta su gloria:

> los ángeles me llevaron allá al cielo, donde vi a Cristo Nuestro Señor servido de millones de ángeles con suma honra y gloria, y luego vi cómo se llegó al Eterno Padre, el cual lo recibió con extraordinario amor y le sentó a su mano derecha y le dio un cetro que representaba a la potestad universal (Puente 1665:174).

No hace al caso acumular todos los viajes que hace doña Marina, conducida por los ángeles, los santos, la Virgen, el Espíritu Santo o el mismo Jesús, anunciados por dos fórmulas usuales, («me llevó» o «me llevaron» y la pregunta «¿Quieres venir…?»), pero merece algunas palabras la dimensión emblemática y simbólica de los elementos que conforman numerosas descripciones de la Sion celestial, que es el principal destino de los traslados de doña Marina. Algunos motivos se reiteran, en especial las gradas o escalas, el monte alto y el castillo, motivos bien conocidos que estructuran obras tan significativas como *La escalera del divino ascenso* de san Juan Clímaco, la *Subida al monte Carmelo* de san Juan, *Escala para subir a la perfección* de sor María de Jesús de Ágreda, o *Las moradas o El castillo interior* de santa Teresa[13].

Las gradas y escalas (Puente 1665:232, 233, 242, 243, 247, 248…) pueden representar en la *Vida maravillosa* los niveles de perfección, o los trabajos que deben superarse para alcanzar el cielo. Con la ayuda de los ángeles asciende Marina en septiembre de 1620 por unas dificultosas gradas hasta llegar al fin de la escala «que tocaba en el mismo cielo» (Puente 1665:248). No menos de seis escalas acumula el capítulo 16 del libro tercero.

El castillo, situado en un monte, es también frecuente (Puente 1665:190, 214, 222 y 244). El Jueves Santo de 1615 se halló en la patria celestial, delante de «un grande alcázar y palacio, en medio del cual estaba un castillo muy suntuoso» (Puente 1665:190-191) en cuyo torno ve una procesión de ángeles vestidos de gala y muchos espíritus con vestiduras blancas y otra infinita gente de aquella corte, reyes, emperadores, bienaventurados eclesiásticos y mujeres bienaventuradas, que veneran el Sacramento de la Eucaristía. En enero de 1622 Cristo

13. Algunas consideraciones sobre el símbolo del castillo en Hernando Morata (2016). A mi juicio no me parece necesario buscar para este símbolo inspiración en las murallas de Ávila, o en la mística islámica, etc. Es una imagen universal.

pregunta a Marina «¿Quiéreste venir conmigo?» (Puente 1665:222) y encarga a los ángeles que le lleven en un lecho de flores al cielo donde se le revela el misterio de la Trinidad y ve a la Santísima Humanidad de Jesucristo en un «castillo de finísimo oro resplandeciente, muy cerrado y muy alto» (Puente 1665:223) por cuyas gradas baja «hasta el pie de la Beatísima Trinidad» (Puente 1665:222-223). Desde otro castillo le mostró el Señor «unos grandísimos campos como tierra, que habían sembrado de trigo, y estaban ya segadas, y no había en ellas sino muy pocas espigas» (Puente 1665:244), visión que significaba las muchas almas condenadas y pocas que se salvaban.

No faltan en la descripción de paisajes y escenarios el sol (Puente 1665:214), el trono, las fuentes (Puente 1665:199) y el tópico del *locus amoenus* (Puente 1665:412). Más rara es la botica maravillosa de la Iglesia con infinidad de medicinas que sanan cualquier enfermedad (Puente 1665:380).

Aunque la mayor parte de los itinerarios de doña Marina tienen por destino la celestial Sion (con frecuentes evocaciones que remiten al *Apocalipsis*) algunos viajes la conducen al infierno, como le sucede en 1606, en ocasión de una gran desamparo interior, en que fue «llevada de Nuestro Señor a una grandísima hondura y profundidad» (Puente 1665:267) en el abismo de la tierra, de donde pasa a una hondura mayor «hasta llegar a un mar grande e inmenso como todo el mundo, de una hediondez de horror increíble» (Puente 1665:267); y pasando este mar llega a otro de agua salobre y a otro de fuego, y allí ve a los condenados y sus tormentos, para ser devuelta luego a su cama, y finalmente «me volvió a llevar en su compañía, no ya al infierno, sino al cielo» (Puente 1665:267). En otros viajes accede al purgatorio después de visitar el infierno, y tras el purgatorio llega al limbo, donde ve muchas almas en figura de niños pequeños en «una luz como escura» (Puente 1665:364), en noviembre de 1619…

Una última modalidad de viaje presenta aspectos peculiares que volveremos a encontrar en las beatas poblanas. En distintos lugares de su vida hay referencias a circunstancias históricas y políticas, pero el pasaje central en esta categoría se localiza en el libro 5, capítulo 18 «De las cosas notables que pasaron con Nuestro Señor acerca de la prisión y muerte de don Rodrigo Calderón», ajusticiado el 21 de octubre de 1621, acusado de varios delitos, y cuyo comportamiento ejemplar en el momento de la muerte provocó numerosos comentarios y poemas. Doña Marina (a decir del padre de la Puente) fue un apoyo espiritual para el personaje y lastimada de su amargo trance solicita su salvación, que se produce, pues la beata ve cómo asciende al cielo el alma del ajusticiado. A todos los sucesos del 21 de octubre en Madrid estuvo

presente por modo de sueño espiritual, pero «como si real y verdaderamente estuviera en cuerpo y alma» (Puente 1665:417). A la vez que presencia la muerte del caballero observa cómo una hermosa dama se acerca a la silla del suplicio y don Rodrigo se desposa con la doncella misteriosa, que era «figura y forma de la cruz que había de padecer» (Puente 1665:418), «y luego pasó el caso y yo fui traída de los ángeles que allí me habían llevado» (Puente 1665:419).

4. El lirio de Puebla

El caso de María de Jesús Tomellín, el Lirio de Puebla, monja concepcionista que tomó el velo en 1599, presenta ya los viajes como un género de visiones bastante definido. Baste recordar el comentario previo que describe el contenido del capítulo 3 del tratado segundo de *Vida y virtudes*:

> Cual vigilante centinela o atalaya de todos los orbes sube a explorar todos los hemisferios. Descubre los deleites de la gloria. Da vista a la triunfante Jerusalem y a la militante Sion. Vuela por las regiones diáfanas de las nubes, divisa las ferocidades y grimas del centro, burla las vocerías y ardimientos del abismo, penetra las inmensidades del mar, pasa nuevos lagos y retiros del purgatorio, corre por todas las provincias y naciones del universo y rodea en palmas de ángeles todo el mundo (trat. II, cap. 3 en Sánchez 2022:258).

En este relato los viajes no solamente constituyen sucesos aleatorios –por abundantes que sean– que se diseminan por toda su trayectoria, sino que conforman un rasgo característico al que se dedica un apartado especial. Dejando aparte otras ocurrencias, al lector interesado bastará recorrer las páginas del capítulo mencionado para acopiar ejemplos de cómo sor María de Jesús asciende a ver las Iglesias militante y triunfante:

> Todo este preámbulo, aunque extendido, necesitaban y pedían los vuelos tan admirables como exquisitos de la madre María de Jesús, nuevo y más claro luminar de este cielo de la Puebla de los Ángeles; la cual, desde su monasterio y coro voló en cierta ocasión llevada por la mano de dos ángeles […] hasta la más sobreeminente cumbre de las dos Iglesias: militante y triunfante. Subiéronla en fin, en sus alas, su ángel custodio y otro paraninfo celestial, a un espacioso y hermosísimo lugar muy claro, el cual estaba fabricado a manera de templo suntuoso […] labrado de hermosas y perennes luces y de inefables como infinitas bellezas (trat. II, cap. 3 en Sánchez 2022:260).

De allí la llevan los ángeles a las puertas del infierno:

> cogiéndola en palmas los paraninfos celestiales, comenzaron a volar las plumas y a batir las alas con que, más veloces que los aires mismos, sacaron a la madre María de Jesús de aquel sitio o de aquel cielo y llevándola por diferentes climas, la pasaron por cierto rumbo o territorio tan áspero, horroroso y confuso, que todo él estaba poblado, lleno y tupido de toscos peñascos, lóbregas cavernas, erizados crestones y profundas oscuridades […] que remataba en un piélago inmenso de ardientes llamas donde vio esta esposa de Cristo tan copiosa muchedumbre e innumerable espesura de demonios… (trat. II, cap. 3 en Sánchez 2022:263).

Le es dado observar más adelante tierras de infieles acechados por otra caterva de demonios:

> De allí la llevaron los ángeles a otros diferentes y remotos climas, los cuales eran tierras de infieles donde descubrieron sus ojos muchas riquezas, profanas pompas, sobrados placeres, amenas arboledas y agradables frutas. Después de haber visto los gentiles y paganos que habitaban en estos estalajes en forma de hombres, dentro de breve rato los miró en figuras de brutos, fieras y animales de diferentes apariencias, talles y deformidades conforme a los vicios que cada uno de ellos frecuentaba y ejercía. […] en todas aquellas partes y regiones andaban muchos demonios esperando aquellos miserables y desdichados hombres para llevarlos a las llamas eternas (trat. II, cap. 3 en Sánchez 2022:265).

Y así recorre climas y hemisferios en una serie cuyo sentido moral y pedagógico expresa el corolario final del capítulo:

> la singular esposa del Señor adquirió con la experiencia evidentes noticias para reprobar el mal y elegir el bien, para pisar el mundo y anhelar al cielo, para despreciar con más veras lo perecedero y caduco y acelerarse a conseguir lo seguro, permanente y eterno. Porque si miraron sus ojos lo más formidable del infierno, para que procurase huirlo, vieron también sus dichas todo lo más hermoso del cielo para que de nuevo felicitase alcanzarlo (Sánchez 2022:266).

La modalidad «política» de viajes se desarrolla en la *Vida y virtudes* con gran intensidad, y permite a la monja ser testigo de numerosos sucesos en la corte de Madrid y en otros muchos lugares cruciales para la política del tiempo en el ámbito de la monarquía hispánica o de la cristiandad en general. Muchos de estos viajes son de protección de las

flotas españolas, o de profecía sobre el futuro de la Corona o de advertencia sobre los enemigos que la acechan. Escribe el padre Pardo en el capítulo 3 del tratado III:

> apenas sucedía cosa alguna en el cristianismo que no se la revelase Cristo Nuestro Señor a esta su esposa virgen. Hallose presente en el espíritu a los acaecimientos de los confines de la India Oriental y asistió en el imperio de los abisinios al tiempo que el emperador de Etiopía o Preste Juan de las Indias, a diligencias y mediante la predicación de los religiosos de la Compañía, dio la obediencia a la sede apostólica […] Y con milagrosa presencia en la corte de Madrid vieron sus ojos celebrar las exequias del Católico Rey de España Filipo Tercero, que falleció a treinta y uno de marzo de seiscientos y veinte y uno. […] Remontose esta sierva del Señor, un día a las doce horas dél, transportándose su alma en cierto éxtasis que duró hasta las tres de la tarde, y volando en alas de su divino esposo, fue a parar al reino de Francia, a donde se halló presente al rompimiento de las paces que tuvieron nuestro monarca español y el rey francés, asistiendo esta pacífica virgen a aquella sangrienta batalla que se dio entre aquestos dos reyes de Europa, en que vio morir muchos soldados entre el estruendo de las armas, botes de las picas y alquitrán de los mosquetes (Sánchez 2022:377).

Tales capacidades las interpreta el narrador como mercedes divinas y efectos de la gracia, bien por contemplar en visión los hechos, bien por trasladarse a los escenarios en los que se desarrollan:

> Miraba esta esposa de Cristo, por la brújula de la gracia las distancias mayores, descubría la inquietud de los piélagos, la violencia de los rebelados, el insulto de los herejes, el corso de los piratas, el infortunio de los católicos, sin que los muros del claustro le estorbasen las noticias o las longitudes del orbe le ocultasen las contingencias (Sánchez 2022:378).

5. Catarina de San Juan

Coetánea del Lirio de Puebla es la famosa china poblana, Catarina de San Juan, cuyo origen va envuelto en fantasías que la hacen hija de un príncipe oriental, secuestrada y vendida por piratas, y que llega en 1619 a Puebla de los Ángeles, donde dedicará su vida a la penitencia y ejercicios de piedad, comentados, ponderados y ampliados por el padre Ramos en los tres volúmenes (1689-1692) de *Los prodigios de la*

omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan.

Robin Rice, que ha editado con cuidado esta obra, examina el motivo de los vuelos, bilocaciones y viajes, y apunta que «en más de 40 episodios, Catarina viaja a otras tierras o se traslada a diferentes lugares en la Puebla de los Ángeles» (2016c:50), recordando al propósito «el fervor del siglo XVII por los mapas, atlas y la geografía en general» (2016c:47).

La fluidez o indeterminación de los espacios visionarios se manifiesta en un mecanismo que pudiera ser inadvertido o estrategia del narrador, y del que es buen ejemplo el episodio de la Pasión de Cristo, que es un *topos* habitual en estas vidas. El pasaje a que me refiero (330-331) comienza describiendo la piadosa devoción de Catarina a quien se aparece Jesucristo «con formas e imágenes oculares o imaginarias» en distintos lugares del camino al Calvario[14], pero continúa situando a la protagonista «al pie de la columna o al pie de la cruz» (330).

Se reiteran algunos modelos, como el del viaje «purificador» mediante asperjamiento de la sangre de Cristo, acompañada de san Miguel, santo Domingo o san Ignacio:

> entraban las manos en el costado de Cristo y sacándolas llenas de sangre, se llenaba con ella la boca y se bañaba todo el cuerpo y sacando de nuevo más sangre, se iba en espíritu por ese mundo, unas veces acompañada de la Santísima Virgen, otras del príncipe de la milicia celestial san Miguel, otras del esclarecido patriarca santo Domingo y otras muchas más de mi gran padre san Ignacio. Y así iba rociando con aquel licor divino a los gentiles, a los herejes, a los malos cristianos y a cuantos encontraba y veía que con cada gota de aquestas que caía, si tocaba algún gentil luego pedía el bautismo, si algún hereje luego se reducía, si algún mal cristiano al punto se enmendaba (680)[15].

Otra vez comentó a un confesor que había recorrido el mundo volando, esparciendo la sangre de Cristo, lo que provocó esta respuesta:

> «Eso de volar, Catarina, no es cosa muy singular porque, según dicen, también lo saben hacer las brujas». A cuales palabras respondió Catarina: «Yo soy bestia e ignorante y nunca he tratado con brujas. Tú

14. Como en otros casos la descripción de los itinerarios y lugares puede relacionarse con la técnica de la *compositio loci*. Ver Rojas Gómez (2018).

15. En este capitulillo todas las referencias a la vida de Catarina de San Juan remiten a la edición de Rice (2016a y 2016b) recogida en la bibliografía y se citan únicamente las páginas.

> eres docto y sabio y podrás calificar o censurar sus acciones, lo que te aseguro, es que creo en Dios y todo lo que nos enseña la santa Iglesia católica así como me lo explican mis confesores, a quienes procuro obedecer en todo y darles entera y perfecta cuenta de mi conciencia para que me enseñen el verdadero camino de la Ley de Cristo» (525).

Como otras compañeras de aventuras viaja a la entrada del infierno (287 y 553-554), Purgatorio (571-572 y 583), y en cuanto a la tierra recorre la India en compañía de san Francisco Javier (291), las Islas Marianas, Filipinas, los reinos del Japón, Mogol y China (391), España, Italia, California, Filipinas, Cuba, Caracas…

Las correrías terrestres privilegian los territorios de la monarquía hispánica. En tiempos de Felipe IV viaja a la corte de Madrid, donde «vio a la real majestad en forma de un águila grande, de grandes alas, llena de plumas de varios y vistosos colores. Vio también que detrás de ella estaban otras aves de rapiña»[16] (314); deseando ver a Carlos II el Señor la llevaba «repetidas veces a su corte y real palacio» (315), donde pudo ver un majestuoso trono cercado de opacas cortinas que simbolizaba la muerte de don Juan José de Austria (315-317). Asiste a las guerras de Flandes (321-322) y de Italia (323), protege los puertos de Indias (325) y en compañía de Juana de Irazoqui convoya la flota de Veracruz en 1687:

> dijo Catarina a su compañera, hermana e hija en espíritu: «Vamos, ángel mío, a convoyar las naos que trajimos, porque están ya de viaje para volver a su patria». Con estas voces se halló la virgen doña Juana de Irazoqui compañera en estas espirituales peregrinaciones en las playas de la Nueva Veracruz y asistieron ambas dos en espíritu al salir la flota del puerto y entonces volvió a decir Catarina a doña Juana que la acompañase, para ir en seguimiento de los navegantes (383).

Gracias a la protección de las dos se salva la flota del ataque de un diabólico monstruo, como formado de una tenebrosa nube, preñada de

16. La visión configurada según la estructura de un emblema, se comenta en otro lugar de *Los prodigios* (Rice 2016b:429), a otros propósitos: «A esto parece que aludió aquel insigne poeta y noble caballero, el capitán don Cristóbal Guerrero Pedraza, cuando entre otros epitafios, fijó en el túmulo honorífico que se erigió en las honras de la sierva de Dios, el soneto siguiente: "Se pintó un águila en una tarja con las alas extendidas, en la derecha un puño, y en la izquierda, una corona imperial, y por delante muchos enemigos en forma de aves de rapiña, que iban huyendo vencidos, y este mote: *Cetere omnes volucres extimescunt, atque eius conspectum exhorrent*"», mote que procede, como anota Robin Rice, de Claudio Eliano.

una sañuda tempestad, que intentaba hundir los barcos, sin éxito, porque Catarina lo cogió de un pie y lo arrojó «como quien tira una pelota [y] prosiguieron su viaje en compañía de los navíos y navegantes, hasta entrar en el puerto de La Habana» (384-385).

Probablemente es el mismo padre Ramos que cuenta este episodio y que anuncia su intención de escribir la vida de doña Juana Morales de Irazoqui (370), el autor de ese relato, como se ha dicho, todavía inédito, conservado en la Biblioteca Lafragua de Puebla, y en el que se halla trabajando Robin Rice, a quien debo las noticias del mismo.

6. Juana de Irazoqui

El esquema básico de los viajes se repite una vez más: viajes al cielo, al infierno, al purgatorio y a espacios terrenales. La inclinación a lo maravilloso y fantástico empuja al narrador a ciertas incoherencias, que no son raras en estos relatos. Doña Juana por ejemplo visita innumerables veces un tipo de purgatorio especial que dejó de tener vigencia después de Cristo, pero que ella presencia a finales del siglo xvii, esto es, el seno de Abraham, donde Irazoqui observa algunas almas con calaveras o cruces, en cuevas, a modo de ermitaños penitentes. La descripción enumera distintos elementos de la topografía subterránea, con técnica de la *compositio loci* que ya se ha advertido en otros casos:

> bajó innumerables veces a visitar los secretos de aquel terrible seno: la primera vez que descendió a él fue arrebatada de un ángel, penetrando las entrañas de este pesado y sólido elemento, pasó por la entrada de una barranca, o callejón, y la dijo el ángel: «Este es el lugar de Adam, y Eva». No lo entiendo del lugar actual, porque ya los consideraba en el cielo con los demás patriarcas y santos del Viejo Testamento, sino del paraje donde se purificaron de los defectos de su larga vida después de muertos, o del seno de los santos padres que llamamos de Abraham, donde esperaron después de purificados en el purgatorio nuestros dos primeros padres la venida de Cristo […] Pasó adelante registrando con velocidad, y presteza varias cavernas, callejones, calabozos… (Ramos s.a.: s.f.).

Aunque el esquema básico de los viajes, a grandes rasgos mantiene unos elementos fundamentales que se repiten, cada uno de los textos desarrolla algunas modalidades específicas, en el caso de la *Vida* de Irazoqui las dimensiones simbólicas de los escenarios y objetos o personajes que acogen. En cierto momento explica el narrador que Dios

> Correspondiendo a esta devoción fervorosa de su criatura con símbolos, y jeroglíficos intelectuales, imaginarios, y sensibles la mostraba por horas y por instantes, lo que le agradaba con esta devoción… (Ramos s.a.: s.f.).

Los jeroglíficos se extienden en diversos sentidos. Si se toma como ejemplo el motivo de la escala del cielo, al principio de la *Vida*, se advierte que el valor simbólico general («por donde iba subiendo a la perfección» [Ramos s.a.: s.f.]) se va ramificando en sucesivos tramos de la escala, con gradas de número preciso de escalones, y con objetos y personajes distribuidos según dicha estructura: al pie de la escala ve despeñaderos; otro día ve un arroyo de sangre que descendiendo de lo alto baña todas las gradas; vuela al cielo el 7 de julio de 1683 desde el tercer escalón –símbolo de la protección de la Santísima Trinidad–; en el cuarto escalón está el Niño Jesús en figura de pastor, que le ofrece un ramo de azucenas; después san Ignacio, que es su guía constante, le incita a subir el quinto escalón, memoria de las cinco llagas de Cristo; el 11 de julio san Ignacio le manda subir siete escalones; el día 12 y siguientes «dio muchos vuelos a la escala» (Ramos s.a.: s.f.), y todos estos viajes suelen culminar en el cielo, pero «después de haber andado fatigada los caminos ásperos en que se amontonaban los martirios de los demonios» (Ramos s.a.: s.f.)… Las gradas están hechas de piedras simbólicas, con grabados de las insignias de la Pasión, con personajes que llevan en las manos fuentes de anillos, ramos de lirios, o iluminadas por un globo de luz que lleva en cada uno de sus rayos grabado un paso de la Pasión. Para descansar de la fatiga de la escala la trasladan a un jardín delicioso, cuyas flores se trasforman en la Virgen, los santos y almas bienaventuradas…

El catálogo de imágenes simbólicas o jeroglíficos (término que emplea el narrador) que proliferan en esta *Vida* sería inacabable: pájaros cantores símbolos espirituales; cristales y azucenas símbolo de pureza; espadas símbolo de dolores; tres plumas, tres espadas y tres varas símbolo de la Trinidad («fue muy repetida la representación de la Santísima Trinidad en varios jeroglíficos, como de tres azucenas, tres palmas, tres pájaros, y tres cruces» (Ramos s.a.: s.f.); naranja de oro símbolo de los votos; siete rayos de luz símbolo de los dones del Espíritu Santo; río azul con estrellas símbolo de la Compañía de Jesús; arco de estrellas símbolo de los misterios del rosario; cinco duraznos símbolo de las cinco llagas de Cristo; etc.

El modelo de viaje terrenal, marítimo, con misiones de protección de la flota española, se multiplica en la *Vida* de Irazoqui. El principal que se narraba en *Los prodigios de la omnipotencia* (384-385) se reitera

ahora prácticamente con las mismas palabras, lo que refuerza la propuesta de autoría del padre Ramos:

> iban las dos esclarecidas vírgenes visitando en espíritu todos los navíos; […] vio doña Joana un agigantado monstruo, como formado de una espesa y tenebrosa nube, preñada de tempestad, que iba apoderando del árbol mayor de la capitana, y que forcejaba por hundirla. Admiró la sierva de Dios la desmedida grandeza del membrudo cíclope, y se asustó temerosa […] Pero acometiéndole la venerable Catalina con el poder de la gracia, le cogió de uno de sus desmedidos pies, y le arrojó como quien tira una pelota, sobre las olas del mar […] continuaron su viaje en compañía de los navíos hasta entrar en el Puerto de La Habana… (Ramos s.a.: s.f.).

7. Final

Cabe, llegados a este punto, preguntarse por las razones de la proliferación de estos viajes, además de reflejar o sugerir experiencias místicas a menudo extravagantes, y de ahí los problemas de algunos de estos relatos con la Inquisición o la preocupación insistente de santa Teresa por las que llama melancólicas, proclives a visiones más bien patológicas.

Desde el punto de vista de los narradores (que median entre las noticias facilitadas por las protagonistas y la redacción final de sus vidas) este tipo de viajes permiten ampliar los espacios necesarios para construir extensos relatos a menudo con ribetes novelescos, como ha apuntado Robin Rice[17].

Desde el punto de vista de las protagonistas, parece esconderse en alguna de estas visiones una nostalgia del movimiento en libertad, del vagar por espacios más anchos que los de una celda (Arellano 2021). Marina de Escobar estuvo en un «aposentillo» que era «como una cárcel estrecha y lóbrega», más de veinte años, casi siempre enferma en la cama (Abad 1954:93); Catarina de San Juan pasa cuarenta y cuatro años en un aposentillo «que no tenía más luz que la de la puerta que salía al patio» (59); Juana de Irazoqui vive en un «aposentillo bien corto, que se le pudo dar nombre de sepulcro por la forma, y por el tamaño» (Ramos s.a.: s.f.)…

17. Ver el capítulo «La hagiografía como novela» (Rice 2016c:73-78). Resulta muy significativo que en una biografía breve como la de sor Isabel de la Encarnación no se produzcan estos viajes. Para la extensión de esa biografía es suficiente con los restantes materiales manejados por el padre Salmerón.

El acceso a la amplitud de un mundo más allá de los límites de estos habitáculos no solo se produce por medio de los viajes, sino que halla otra curiosa manifestación en un motivo recurrente, el del aleph. En el cuento de Borges, Carlos Argentino Daneri revela la existencia de una minúscula esfera en un sótano de la calle de Garay desde la cual podía verse todo el universo, pero mucho antes santa Teresa como escribe en el *Libro de la Vida* tuvo una visión muy breve en la que se le representó con toda claridad «cómo se ven en Dios todas las cosas y cómo las tiene todas en sí». Este «Aleph» divino era «como un claro diamante, muy mayor que todo el mundo, y todo lo que hacemos se ve en ese diamante, siendo de manera que él encierra todo en sí, porque no hay nada que salga fuera de esta grandeza» (*Vida* 40, 9-10).

Era muy mayor que todo el mundo, porque encerraba el universo contenido de manera inefable en el mismo Dios, y además del universo todas las conductas, las almas humanas, sus resplandores y sus manchas: en efecto, en el aleph diamantino, con gran angustia de su corazón, pudo percibir también santa Teresa, en aquella limpieza de claridad, sus propios pecados.

Doña Marina de Escobar, en junio de 1622, ve a la majestad de Dios adornada de «una cadena de riquísimo oro, y dentro de aquella cadena vi todo el mundo, todas las cosas criadas, y a mi alma» (Abad 1954:208).

El aleph de Catarina de San Juan tenía la forma de «una como claraboya, ventana o resquicio que le servía de anteojo de larga vista y la hacía presentes los objetos más remotos» (345) a través de la cual

> la manifestaba Dios repetidas veces toda la variedad del mundo, como si todo él estuviera dentro de la esfera de su vista, asistiendo a las elecciones de los pontífices, obispos, virreyes, y gobernadores y a sus gobiernos, disposiciones y muertes. Hacíase presente a las batallas y motines de todas las cuatro partes del mundo y en sus reinos y ciudades particulares. Veía los naufragios de los navegantes, las idas y venidas de las flotas, los despachos de galeones, los incendios, las disensiones, las conversiones de los infieles, los martirios y persecuciones de la Iglesia y de los justos, favoreciendo a unos y asistiendo a todos, impidiendo desgracias y sosegando inquietudes, estableciendo paces y ejerciendo el oficio de bienhechora del universo. Veía también su variedad material con tanta claridad y distinción que daba razón de los rostros y trajes de las gentes, de las varias formas y colores de los animales, daba las señas de cada tierra, de los montes, de las ciudades, de su situación con sus calles, plazas y casas, distinguiendo las antiguas de las nuevas, las pequeñas de las grandes y de lo que se estaba haciendo en cada una de ellas. Finalmente, la franqueaba Dios la noticia de los corazones, unas

> veces haciéndose ella presente a todas las cosas, otras sintiéndose llevar corriendo o por mejor decir volando su espíritu con las alas de la divina voluntad por todas las naciones del mundo, registrando sus tierras y habitadores, penetrando los cielos, surcando los mares, bajando al Purgatorio y al Infierno… (313).

Doña Juana de Irazoqui tiene visiones universales, y aunque en este caso no se menciona un aleph propio, se compara su capacidad de visión con la luz que Dios comunicó a san Benito, «y en un rayo de esta luz se le representó todo el mundo […] todo el mundo le pareció recogido en solo un rayo de esta maravillosa luz» (Ramos s.a.: s.f.).

Diamante, claraboya, cadena de oro, rayo de luz… maravillosos alephs, quizá mecanismos de compensación para que la imaginación –si no el cuerpo– pudiera liberarse de un confinamiento que a menudo sería difícilmente soportable.

Bibliografía citada

Abad, Camilo María, «Vida maravillosa de doña Marina de Escobar», *Miscelánea Comillas*, 12 (1954), pp. 255-318.

Arellano, Ignacio, «Confinadas conventuales en el Siglo de Oro. Melancólicas y beatíficas», *Hipogrifo*, 9.2 (2021), pp. 267-283.

Crespo García, Nayeli Marisol, «La vida de la venerable María de Jesús Tomellín. Origen y destino de una vida libresca», *Études romanes de Brno*, 39 (2018), pp. 125-136.

García de la Concha, Víctor (ed.), Santa Teresa de Jesús, *Libro de Las Fundaciones*, Madrid: Austral, 1991.

Hernando Morata, Isabel, «El símbolo del laberinto en *Las moradas del castillo interior*, de santa Teresa de Jesús», *Hipogrifo*, 4.2 (2016), pp. 31-41.

Maza, Francisco de la, *Catarina de San Juan. Princesa de la India y visionaria de Puebla*, México: Editorial Libros de México, 1971.

Poutrin, Isabelle, «Una lección de teología moderna: la *Vida Maravillosa de doña Marina de Escobar* (1665)», *Historia Social*, 57 (2007), pp. 127-143.

Puente, Luis de la, *Vida maravillosa de la venerable virgen doña Marina de Escobar*, Madrid: Francisco Nieto, 1665.

Ramos, Alonso, [*Vida de doña Juana de Irazoqui*], manuscrito en la Biblioteca Lafragua: Puebla de los Ángeles, s.a.

Rice, Robin Ann (ed.), Pedro Salmerón, *Vida de la venerable madre Isabel de la Encarnación*, Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2013.

Rice, Robin Ann (ed.), Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan (Libro I)*, New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016a.

Rice, Robin Ann (ed.), Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan (Libros II, III y IV)*, New York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016b.

Rice, Robin Ann, «Catarina de San Juan y la construcción de la santidad en la modernidad temprana», Estudio preliminar en Alonso Ramos, *Los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan*, I, ed. Robin Ann Rice, Nueva York: Instituto de Estudios Auriseculares, 2016c, pp. 19-144.

Rice, Robin Ann, «Hagiografía hallada en Lafragua da un retrato de la cultura femenina del siglo xvii», *La jornada de Oriente*, 22, mayo, 2019, sin paginar, https://www.lajornadadeoriente.com.mx/puebla/rice-hagiografia-hallada-en-lafragua-da-un-retrato-de-la-cultura-femenina-del-siglo-xvii/. DEBE DECIR Rice, Robin Ann, «Hagiografía hallada en Lafragua da un retrato de la cultura femenina del siglo xvii», *La jornada de Oriente*, 22, mayo, 2019, sin paginar.

Rojas Gómez, Juan Camilo, «La *compositio loci* ignaciana en las visiones de *Vida de sor Francisca Josefa de la Concepción* (1671-1742)», *Bibliographica*, 1.2 (2018), pp. 14-49.

Sánchez Adalid, Jesús, «Santa Teresa y la Inquisición», *Clío. Revista de historia*, 161 (2015), pp. 52-57.

Sánchez Sánchez, David (ed.), Francisco Pardo, *Vida y virtudes heroicas de la madre María de Jesús*, tesis doctoral, Pamplona: Universidad de Navarra, 2022.

Steggink, Otger (ed.), Santa Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid: Castalia, 1986.

Wobeser, Gisela von, «Santa Teresa de Jesús como modelo de vida para las místicas novohispanas. La obra de Alonso Ramos sobre Catarina de San Juan», *Hipogrifo*, 4.2 (2016), pp. 101-112.

«Aquella niebla oscura» (Poesía y mística en Cecilia del Nacimiento)*

Juan Antonio Marcos Rodríguez
(Universidad Pontificia Comillas, Universidad de la Mística, CITeS)

Fue María Zambrano quien afirmó que la palabra poética representa «una palabra que no es concepto, pues es ella la que hace concebir»[1] (Sánchez Robayna 2020:11). Y esto es mucho más cierto y verdadero cuando esa palabra poética brota de labios de una mujer mística como Cecilia del Nacimiento, o de un místico como Juan de la Cruz. La palabra poética del místico abre siempre ventanas nuevas de sentido. Allí donde se conecta con lo Real invisible, la poesía mística se convierte en una real intensificación de la vida visible y cotidiana. Al situarse en las vagas lindes del Misterio, dicha palabra poética nos abre a la sensación de lo eterno (Sánchez Robayna 2020:15).

Algo de todo esto quisiéramos desentrañar en nuestro acercamiento a la poesía de Cecilia Sobrino o Cecilia del Nacimiento. Vamos a centrar nuestro análisis en las así llamadas «Liras de la transformación del alma en Dios», que en adelante designaremos por el primer verso de la primera estrofa: «Aquella niebla oscura». Dicho poema tiene como hipotexto explícito aquel otro de Juan de la Cruz titulado «Noche oscura». Y, de hecho, el mismo optimismo trascendente que recorre el poema *Noche Oscura*, también empapa el poema de Cecilia del Nacimiento. En ambos casos la aventura que se revive es un encuentro amoroso logrado y pleno, donde no hay espacio (casi) para la tristeza ni el dolor.

Mientras que la poesía amorosa profana (de aquel tiempo) estaba ligada a un amor perdido, como testigo de una ausencia y un recuerdo, en los místicos siempre nos encontramos con una formulación positiva, con la vivencia de una plenitud amorosa. Como tendremos ocasión

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"*Mulier fortis, mulier docta*". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (MCIN/AEI/10.13039/501100011033) y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez.

1. El poeta en rigor no atraviesa, sino que es atravesado. Más que actividad, lo que hay es pasividad, transparencia (Sánchez Robayna 1995:156).

de ver, el léxico positivo empapa todo el poema de Cecilia, desde la primera estrofa. Y así, aunque se haya pasado por el trance de la purgación, sequedad y sufrimiento, la memoria selectiva reduce ese trance al mínimo, porque la intensidad de lo logrado es tan alta que, al recordar su aventura vivida, lo que se recuerda y canta es una aventura gozosa.

Como en Juan de la Cruz, en Cecilia, el amor humano es la gran metáfora del amor divino: se trata de una experiencia en la que la protagonista no pide nada. No se lamenta por nada. Mucho menos condena o pontifica. Solo se recuerda y se canta. Es así como se expresa el amor vivido como si fuera actual. Además, en la poesía mística siempre hay una patente ausencia de normas o postulados éticos. Y los elementos doctrinales que hubiere, quedan desterrados al comentario en prosa, posterior del poema.

Cecilia del Nacimiento (1570-1646) nació en Valladolid, y fue la hija de Cecilia Morillas, mujer de gran cultura, y del bachiller portugués Antonio Sobrino. La asignación de este para secretario de la Universidad de Valladolid determinó su vinculación a esa ciudad. Fue en ella donde Cecilia perdió a su madre, sobre los once-doce años de edad; y donde profesó en las carmelitas descalzas del Convento de la Concepción del Carmen a los diecisiete años, junto con su hermana María de San Alberto (Barbeito 2007:40). Unos cuantos años más tarde, en 1601 exactamente, fue enviada a la comunidad de carmelitas de Calahorra (La Rioja), donde estuvo unos diez años. Volvió más tarde a Valladolid, donde murió en el año 1646. Con lo que vivió un total de 76 años.

Respecto a las obras de Cecilia se concentran en dos periodos vitales (1600-1603 y 1629-1643) y comprenden variados géneros y discursos: de la prosa al verso, de lo ascético a lo místico, de lo exegético a lo literario, del poema a la fiesta teatral[2] (Borrego 2020:32). El poema «Aquella niebla oscura», el que pretendemos analizar, debió de ser compuesto en torno al año 1600. Y los así llamados *Comentarios a las Liras de la Transformación del alma en Dios* fueron escritos probablemente el año 1603 o 1604, por mandato del padre Tomás de Jesús (Emeterio de Jesús María 1946:132, 134 y 150). *Otros comentarios a las Liras de la Transformación del alma en Dios* (un segundo comentario del mismo poema) los escribió por mandato del padre fray Esteban de San José, General de la Orden. La fecha de composición fue en 1632 o principios de 1633.

Aparte de las liras que nos proponemos analizar, Cecilia compuso otros muchos poemas, de los que conservamos unos 100. Entre todos estos poemas hay un nutrido grupo que merecen el calificativo

2. Para un acercamiento detallado a la vida, obras y doctrina de Cecilia del Nacimiento: Fernández Frontela (2013). Para el *status quaestiones* en lo relativo a las obras de Cecilia: Alonso Medel (2023).

de afortunados y felices (sean sonetos, o liras, o romances, etc.). Recordemos el primer verso de algunos de estos poemas: «Bebo en un mar de sed donde me anego», «No matará tu sed la mar salada», «Cuando miro y me miráis», «Sin figura en la memoria», «Es amor un no sé qué», «Vida que mata, muerte que da vida», «¿Quién vio desperdicios tales…?», etc. Pero leamos algunos versos a modo de aperitivo. Contemplados en su literalidad constituyen una notable poesía amorosa profana:

> Es amor un no sé qué
> que viene no sé de dónde,
> y se entra no sé por dónde,
> y mata no sé con qué. (*Obras*: 599)[3]
> Cuando miro y me miráis,
> trocamos los corazones,
> y sin aguardar razones
> os le doy y me lo dais. (*Obras*: 698)

Muchos de los poemas de Cecilia están poblados por infinitos recursos retóricos que funcionan como antítesis, aliteraciones, paradojas, hipérboles… (Arenal y Schlau 2010:142). Y así, nos encontramos de cuando en vez, en el poema «Aquella niebla oscura», con paradojas tales como: «quieto y en movimiento» (estrofa 8), o los «caminos sin camino» (estrofa 12). Y con todo, dichos *caminos* son, curiosamente (y paradójicamente), los más seguros («camina muy segura»): justo lo mismo que ocurre en la poesía sanjuanista («a oscuras y segura»). Y es que por los caminos de la mística, aunque se deambula «sin camino» y «sin luz», hay también una nueva seguridad que brota de otro lugar. Que viene de otra fuente.

1. Las mentalidades colectivas: mujer, libertad, sororidad

Cristiana Dobner nos recuerda (haciéndose también eco de estudios previos) que, en la España del siglo xvii, el monasterio se había convertido en un espacio de libertad, y en un espacio privilegiado para ejercitar la vida intelectual. De esa libertad que la sociedad de entonces le escatimaba a la mujer, sin más razón que por el hecho de ser mujer.

3. Citaré los textos de Cecilia del Nacimiento por la edición de José María Díaz Cerón recogida en la bibliografía, abreviando con *Obras* seguida de la página correspondiente. Esta meritoria edición necesita una actualización, para empezar, aclarando algunas atribuciones de autoría erróneas.

En este sentido, parece razonable afirmar que el Carmelo fue, más y mejor que otras órdenes religiosas, un espacio privilegiado de libertad. Gracias, entre otras razones, al enraizamiento en la vida y los escritos de esa mujer tan libre que fue Teresa de Jesús.

En esa defensa de la libertad y de la acción de la mujer (tan poco común en aquellos tiempos), destaca también la figura de Juan de la Cruz, que siempre mostró de manera explícita su apoyo y su connivencia con la rama femenina del Carmelo. Fue él el que, hasta el final de sus días, y en contra de las mentalidades reinantes, defendió las aspiraciones y la libertad espiritual de las carmelitas. Juan de la Cruz entendió esta actitud como la única forma de ser coherente y de hacer honor al legado teresiano. Recordemos a este respecto que el mismo san Juan, cuando dedicó algunas de sus obras, solo lo hizo a mujeres: a la carmelita medinense Ana de Jesús el *Cántico Espiritual*; y a una mujer laica, la segoviana Ana de Peñalosa, la *Llama de amor viva.*

Para las mujeres del Carmelo, celda conventual, monasterio y jardín se convirtieron en espacios dilatados para vivir con cierta anchura. Dicha anchura no es más que el trasunto de esa otra anchura y libertad interior que vivieron las hijas de santa Teresa en general. Y de manera especialísima aquellas que se adentraron por los territorios fascinantes de la poesía y de la mística. Recuérdese que el capítulo 41 de *Camino de perfección* es un fabuloso canto, en labios de Teresa y escrito a los cuatro años de iniciar la reforma en Ávila, al humanismo evangélico y liberador, a la amplitud de miras en la vida humana y espiritual, al rechazo explícito de cualquier forma de mentalidad estrecha y fundamentalista, que santa Teresa ve como *cosa peligrosa* y de *muy mala digestión*. Allí invita a sus primeras lectoras y compañeras carmelitas, con notable audacia y osadía, a andar en todo *con una santa libertad, ni encogidas ni apretadas*. *No dejéis arrinconar vuestras vidas*, les apremia a sus amigas y compañeras de comunidad (Marcos 2010:21).

Junto a la arquitectura exterior ya apuntada, el mundo interior de la persona aparece también como el espacio y el espejo de esa nueva libertad: piénsese en el cierre de la obra cumbre de Teresa, el *Castillo Interior*. Allí, la mística abulense invita a sus lectoras y amigas a pasearse por ese espacio de libertad, que es la interioridad humana, sin permiso de nadie, ni tan siquiera de la priora. Todo el viaje místico, que no es otra cosa que el viaje de la vida humana, termina con la apelación a la libertad. Libertad que tanto la sociedad como la Iglesia de entonces negaban a la mujer[4]: «Me parece os será consuelo

4. El castillo o palacio teresiano está rodeado de «paredes», lo mismo que los «jardines» de Teresa están cercados: Teresa, como la Melibea de *La Celestina* encuentra su

[hermanas] deleitaros en este castillo interior, *pues sin licencia de las superioras podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora*» («epílogo», *Moradas*, 20)[5].

Junto a esa interioridad y libertad tan teresianas, en Cecilia se nos descubre otro ámbito no menos fecundo en su labor escrituraria: la doble maternidad biológica y espiritual de que Cecilia es heredera. La primera conectada directamente con su propia madre, Cecilia Morillas, mujer de vastísima cultura. La segunda conectada con Teresa de Jesús, mujer en la que confluyen cultura y espiritualidad (Dobner 2011:58 y 60). Ambas mujeres son verdaderas madres intelectuales de Cecilia, y ello a pesar de haber perdido a su madre biológica a una edad muy temprana: los once años. Lo cierto es que esa supernova que fue Teresa de Jesús, tanto en su condición de escritora como de poeta, marcó el camino para las generaciones posteriores de carmelitas. Sus hijas en el espíritu, también lo serán en las letras[6] (Toft 2010:237).

Junto al cultivo de la libertad y de la vida intelectual, no hay que olvidar las relaciones de sororidad entre mujeres que integraban una misma comunidad. Pero en el caso de Cecilia, también con su propia hermana de sangre, María de San Alberto (1568-1640), carmelita descalza en Valladolid. Las dos hermanas compartieron labores intelectuales, con su propio método de trabajo, que se puede condensar en las palabras de Cecilia: «Leyendo yo y escribiendo ella». Y así, llegarían a catalogar varias cartas de Teresa, y también a traducir no pocos salmos (Arenal 2006). He aquí una ingeniosa redondilla en torno al nombre de Teresa, compuesta por las dos hermanas, Cecilia y María, con ocasión de la canonización de Teresa de Jesús, y para el certamen de Valladolid. Se trata de unos versos llenos de encanto y desenfado:

> De Jesús Teresa es
> según el nombre confiesa;
> pero es Jesús de Teresa
> poniendo el nombre al revés (*Obras*: 694).

---

libertad como mujer en el único lugar que se lo permitía la sociedad de su tiempo, en un espacio cerrado. El alma de cada persona es, de manera privilegiada, ese *hortus conclusus*, ese espacio de libertad (Ortiz 2010:331-333).

5. Citamos por la edición de las *Obras completas* (2016) de Teresa de Jesús incluida en la bibliografía.

6. Al lado de una Teresa de Jesús o un Juan de la Cruz, la mística de Cecilia del Nacimiento se puede calificar de *baja intensidad.*

2. Estructura y fuentes del poema

Julia Lewandowska, dentro de los diferentes modelos de autoría que establece para la escritura conventual femenina del Siglo de Oro, sitúa a Cecilia del Nacimiento en lo que la autora denomina Modelo III, es decir, «Argumentum ad auditorem», o sea, la autoría puertas adentro[7]. Tanto Cecilia, como su hermana, María de San Alberto, «formularon la autoría literaria en estrecha vinculación con el modelo teresiano, pero modificándolo según parámetros personales y las demandas de su comunidad. Siendo mujeres de procedencia noble, exquisita formación humanista y contactos con círculos literarios más amplios, asentaron un tipo de tradición literaria original y un diálogo intelectual en el seno del Carmen vallisoletano» (Lewandowska 2019:305).

El poema «Aquella niebla oscura», en continuidad fiel con su fuente de inspiración más explícita, es decir, el poema «Noche oscura» de Juan de la Cruz, sigue la forma estrófica de la lira. La autoría de este poema descansó durante mucho tiempo sobre los hombros del mismo Juan de la Cruz, con el título habitual y tradicional de *La transformación del alma en Dios*. Pero es la misma Cecilia quien afirma ser ella la autora en carta autógrafa al General de la Descalcez (Alonso Cortés 1944:113).

He aquí el título original que podemos encontrar en la edición de las *Obras Completas* de Cecilia: «Canciones de la unión y transformación del alma en Dios por la niebla divina de pura contemplación». El sustantivo «canciones» sitúa ya el poema en la estela de las obras sanjuanistas. De hecho, el poema «Noche oscura» aparece precedido por el siguiente epígrafe o paratexto: «Canciones del alma que se goza de haber llegado al alto estado de la perfección, que es la unión con Dios, por el camino de la negación espiritual» (Juan de la Cruz 2009:80).

Hablar de *canciones* es apuntar hacia la dimensión lírica y cantada de la poesía carmelitana en general. La «unión y transformación» designa la meta del viaje místico, pero también el camino a seguir. El «alma y Dios» son los personajes protagonistas de esta historia, los actores principales. Y finalmente ahí están los medios para alcanzar la meta: la «pura contemplación» (más allá de toda forma de meditación discursiva) y la «niebla divina» (casi un sinónimo de «contemplación»), que viene a equivaler a la «niebla oscura» del primer verso de

7. Junto al modelo señalado, Lewandowska recoge otros cuatro modelos: «Argumentum ad verdundiam», relativo a la tradición teresiana como herencia conflictiva (aquí estarían las carmelitas Ana de Jesús, María de San José y Ana de San Bartolomé); el «Argumentum ad feminam», o la autoría de los paratextos; el «Argumentum ad experientiam», la autoría de y desde el cuerpo; y el «Argumentum ad divinam voluntatem», o sea, la agencia femenina y el providencialismo político (2019:246-412).

la primera estrofa. De esto hablaremos más adelante, en el estudio del poema en sí.

Desentrañado el título, que incluye un primer acercamiento al tema del poema, parece legítimo preguntarse por la estructura del poema en cuanto tal. A este respecto, la lectura detenida y repetida del conjunto de las estrofas nos lleva a reconocer un proceso no lineal, sin etapas claras. Da la impresión de que estamos ante una historia que se nos cuenta de manera circular y recurrente. Eso sí, con un final feliz. Desde una meta ya lograda.

Entre las diversas estrofas del poema se puede rastrear una conexión por detonante, o por proximidad, donde un elemento de la estrofa precedente sirve de enlace con la posterior, conectando así, como un collar de perlas, una estrofa con otra. La «luz divina» de la primera estrofa conecta con el primer verso de la segunda estrofa («La cual [luz] a gozar llega»). «El alma que de amor está inflamada» (2.ª estrofa) nos reenvía al último verso de la 3.ª estrofa: «a buscar a su Dios dél inflamada». El «se sale sin ser vista» (3.ª estrofa) conecta con el primer verso de la 4.ª estrofa: «Y en aquella salida». Y así sucesivamente.

Algunos estudios (Emeterio de Jesús María 1946:170) del siglo pasado nos ofrecen una estructura tripartita, basada en la metáfora de la «luz». Y así, se ha hablado de: a) Una fenomenología de la luz: luz divina y contemplación, definición y notas; b) El acceso o camino a la luz: negación, desnudez, peleas…, c) Encuentro con la luz y sus efectos. En estudios más recientes, insistiendo en el carácter circular del poema, se habla de una sucesión de metas alcanzadas por el alma: el gozo de la luz; el cielo empíreo; el prado y el muro. Todos ellos son metáforas espaciales de la interioridad humana (Rhodes 2007:48).

Otra posible forma de contemplar la estructura del poema es desde la perspectiva de los personajes o actores que entran en escena: Dios y el alma como personajes principales, y dos actores personificados, como son la noche y el amor. Dios aparece a veces designado como «Rey», «Cristo» o «Espíritu Santo» (bajo la metáfora del «aire»): *cf*. estrofas 3-5, 7, 9, 12, 14 y 15. El alma, en cuanto metonimia de la persona o ser humano, aparece en las estrofas 2, 6, 8, 12, 15-16. La «noche» estaría presente de manera explícita en las estrofas 1-2, 10 y 13. Y finalmente el «amor», en las estrofas 11 y 12.

En cuanto a las fuentes del poema, aparte de la «Noche oscura», fuente primera, clave y de referencia, en Cecilia tenemos evidentes fuentes teresianas, bíblicas (como el *Cantar de los Cantares*), franciscanas (recuérdese a su hermano Antonio, franciscano) e incluso de fray Luis de León (Toft 2001:85). Cecilia mantuvo un importante nexo de unión con el franciscanismo, debido a que entre ella y su hermano existía una profunda identificación. El franciscano Antonio Sobrino, gran

conocedor de la Escolástica a la vez que místico experiencial, ve ratificado en su hermana el convencimiento de que solo el amor permite llegar a Dios[8] (Barbeito 2007:41).

Es evidente la influencia del poema sanjuanista «Noche oscura», que funciona como hipotexto del poema de Cecilia «Aquella niebla oscura». Este último es el hipertexto. Evelyn Toft es una de las estudiosas que más y mejor ha analizado las semejanzas entre ambos poemas, en varios de sus artículos (Toft 2010:240). Ambos tratan de la unión mística, y ambos tienen como protagonista a una mujer: la amada que busca al Amado o Esposo, guiada por un amor ardiente (inflamada en amor).

Y así, la «noche serena» de Cecilia (estrofa 10) nos reenvía a un verso literalmente calcado de *Cántico espiritual*: «El aspirar del aire…| en la noche serena…» (*CA* 38)[9]. De igual manera, como en *Cántico* hace Juan, lo propio hace Cecilia al hablar del «muro en este prado ameno» (estrofa 14), que nos remite a lugares clásicos y renacentistas, tales como el *locus amoenus*[10], el *Beatus ille*, el *Carpe diem*, o el *hortus clausus* (Thompson 2002:148 y 155).

Junto a las similitudes, no hay que soslayar las diferencias entre ambos poemas: Cecilia narra su historia de amor usando la tercera persona, mientras que Juan de la Cruz usa la primera persona (Toft 2010:241). Otra diferencia importante es la relativa al léxico y los campos semánticos: en el caso de Cecilia domina un léxico más explícito del campo semántico espiritual o teológico en general, mientras que en Juan de la Cruz el léxico explícitamente religioso o espiritual brilla por su ausencia. Especialmente en los así llamados poemas mayores (Toft 1999:36).

En la estrofa 13, momento del éxtasis, Cecilia usa el léxico «esposo ~ esposa», mientras que san Juan de la Cruz prefiere, en los momentos de éxtasis en sus poemas, los términos «amado ~ amada» (en menor medida «esposa ~ esposo»). Y así, cuando Juan hable del éxtasis en el

8. Además, la estrofa 17 y última, que Cecilia añade a su poema, la escribió su hermano Antonio. Se la propuso en carta del 28 de octubre de 1605, y Cecilia la incorpora con algunas modificaciones (Barbeito 2007:52).

9. Evelyn Toft relaciona el verso «noche serena» con el de «noche dichosa» de Juan de la Cruz. Pero lo cierto es que dicho verso de Cecilia es un calco del verso que nos encontramos en la estrofa 38 (*CA*). De hecho, Cecilia tuvo en cuenta el comentario que Juan de la Cruz hizo de *Cántico*, de donde toma prestadas algunas de sus metáforas (Toft 1999:35-36). Abrevio el *Cántico espiritual* como *CA* y lo cito por la edición incluida en la bibliografía.

10. El *locus amoenus* (o paraje ameno) tiene su origen en los tiempos del imperio romano, y perdura hasta el siglo XVI. El motivo central son las descripciones de la naturaleza… [para los místicos, ese paraíso o edén estaría dentro del ser humano. Piénsese en el huerto–jardín del alma teresiana. O en el paraíso de la protología y la escatología]. Y pronto se convirtió en parte del escenario de la poesía bucólica y amorosa (Curtius 1989:280-286).

poema «Noche» (estrofa 5), preferirá los términos «amada ~ amado» («amada en el Amado transformada»). ¿Hay una cuestión de género de nuevo detrás de esta terminología? No está claro. Pero lo cierto es que las imágenes usadas por Juan de la Cruz poseen unas connotaciones eróticas mucho más evidentes[11].

3. Metáforas y empoderamiento en la poesía femenina

En nuestro análisis del poema «Aquella niebla oscura» seguiremos un método fundamentalmente inmanente, centrándonos en el texto en sí, prestando especial atención a las metáforas cognitivas, así como a la intertextualidad y el *close reading*. Sin descuidar la dimensión fenomenológica inherente a toda experiencia mística.

Cuando el místico (en general) usa expresiones tales como *los ojos del corazón* o *las venas del alma* está valiéndose de metáforas. Se trata de expresiones, muchas de ellas, absolutamente cotidianas, pero no por eso menos elocuentes y profundas. ¿Quién podría explicar por qué el corazón tiene *ojos*, o por qué el alma tiene *venas*? Pues bien, la respuesta está en las así llamadas metáforas cognitivas o conceptuales. Tal es el caso de la metáfora que da razón de las expresiones citadas: pues el alma es el cuerpo, y como tal, puede tener ojos, oídos, venas, paladar[12].

Así las cosas, parece que las realidades espirituales solo son comprensibles desde las realidades físicas. Y de conceptos abstractos tales como el *amor* o la *verdad* solo podemos dar razón con la ayuda de metáforas. De hecho, apenas un puñado de realidades físicas tales como el *espacio*, el *cuerpo* y el *movimiento* son capaces de describir casi todo lo que ocurre en el mundo del espíritu. San Juan de la Cruz lo dijo de una manera afortunadísima: «Él [Dios] está sobre el cielo y habla en camino de eternidad; nosotros, ciegos, sobre la tierra, y no entendemos

11. Elizabeth Rhodes ha señalado atinadamente las fronteras entre lo erótico y lo pornográfico, que son perfectamente aplicables a lo que venimos diciendo: «I consider erotic that which brings or represents pleasure without compromising in any way the subjective status of any of the parties involved. The pornographic, in contrast, is the representation of acts in which one or more of the parties (usually a woman or a child) is objectified and either silenced, or silenced and forced to articulate the desire of the dominant party. Juan de la Cruz's poem is highly erotic. I believe, because it celebrates the desire of the lover and the beloved» (Rhodes 2007:57).

12. *Cf.* Para esta metáfora, tal como la ha estudiado la semántica cognitiva y la metáfora en perspectiva conceptual: Santos Domínguez y Espinosa Elorza (1996); Lakoff y Johnson (1995); y Lakoff (1990, 1993 y 1994). Es una convención nombrar siempre este tipo de metáforas con letras mayúsculas.

sino vías de carne y tiempo» (*2S* 20:5)[13]. He aquí la clave. Porque son esas *vías de carne y tiempo* las que nos permiten dar cauce expresivo a las otras vías, las del espíritu y el alma.

En el fondo esta es la cuestión clave de la mística. Se trata de un problema epistemológico, o gnoseológico, o metalingüístico. Es decir, cómo traducir a categorías conceptuales (o metafóricas y simbólicas) las experiencias vividas. Y en qué medida esto es posible. Lo cierto es que nuestras expresiones más cotidianas rebosan de metáforas cognitivas. Todos utilizamos dichas metáforas de una manera inconsciente y automática. Y lo mismo hicieron los místicos a la hora de traducir en palabras sus experiencias. Es decir, a la hora de expresar analíticamente la condensación sintética de lo vivido.

En puridad, la así llamada metáfora conceptual o cognitiva consiste en expresar un dominio desde otro. «La esencia de la metáfora es entender y experimentar un tipo de cosa en términos de otra» (Lakoff y Jonhson 1995:41): por lo general un dominio más abstracto (pero no menos real) desde otro más concreto y cotidiano. La dimensión cognitiva de la metáfora nos capacita para explorar dominios menos conocidos con la ayuda de otros mejor conocidos, permitiéndonos así unir dominios formalmente separados.

La historia que nos cuenta Cecilia del Nacimiento en su poema «Aquella niebla oscura» tiene, como ocurre en toda aventura mística, un final feliz asegurado. Entre otras cosas porque dicha historia se cuenta una vez vivida, padecida y gozada. Lo que significa que se cuenta desde el éxito logrado, desde el final, y a manera de *flashback*. Esto se capta explícitamente en la lectura del poema, por el uso recurrente de participios pasivos que reflejan una acción acabada, o bien otros sintagmas con la misma intencionalidad semántica: *alcanzada* (estrofa 2), *inflamada* (estrofa 3), *quita el velo* (estrofa 4), *con Él unida* (estrofa 5), *pasiones rendidas ~ potencias suspendidas* (estrofa 6), *toda enajenada* (estrofa 15), *en Él es convertida* (estrofa 16), etc.

Nuestra intención es llevar a cabo un recorrido lineal de todo el poema, especialmente de las estrofas que, a manera de inclusión, abren y cierran dicha composición, es decir, la primera y la última. Las cuatro primeras estrofas también serán objeto de un análisis más detenido, dada su calidad poética y relevancia en el conjunto del poema. El resto de estrofas será objeto de nuestra atención solamente en sus aspectos de forma o de fondo más significativos. En todo caso, las metáforas

13. Abrevio la *Subida del Monte Carmelo,* en sus tres partes, como *1S*, *2S* y *3S*, y lo cito por la edición incluida en la bibliografía.

cognitivas y la fenomenología nos guiarán como dos de las disciplinas hermenéuticas que estimamos más fructíferas para la poesía mística.

> Canción 1:
> Aquella niebla oscura
> es una luz divina, fuerte, hermosa,
> inaccesible y pura,
> íntima [y] deleitosa,
> un ver a Dios sin vista de otra cosa. (*Obras*: 186)

Una realidad en sí abstracta, como es la capacidad intelectiva humana, se puede conceptualizar vía otra realidad tan absolutamente concreta y física como es la «vista», a través de una metáfora cognitiva, ya presente en el mundo clásico: entender es ver. Y de hecho, según una vieja tradición neoplatónica, ver equivale a conocer. Pero si entender es ver, lo contrario también tiene que ser cierto, es decir, no entender será, sencillamente, no ver.

Quizás desde aquí se comprenda mejor el primer verso del poema de Cecilia: «Aquella niebla oscura», ya que no significa otra cosa que caminar sin la *luz del entendimiento*[14]. Quedarse a *oscuras* es *no ver*, y no ver es *no entender*. Al encuentro con el misterio se ha de ir a *oscuras*, es decir, prescindiendo de la luz del entendimiento y discurso racional. Cuando en el camino místico se prescinde de dicha *luz* natural del entendimiento, aparece en su lugar la *luz* divina, que es la luz de la fe.

Así pues, caminar «a oscuras» [en la «niebla oscura», sinónimo de la «noche oscura» sanjuanista] no es otra cosa que prescindir de las seguridades del discurso racional. Todo lo sensorial y lo racional-discursivo entran en hibernación. Se pasa por una anestesia general de lo que era *todo* para la persona, y entonces no queda más que la experiencia de la *nada* y el *vacío*.

La *oscuridad* del ojo humano (o de la «luz del entendimiento») está también provocada por el exceso de la «luz divina». Además, dicha «niebla oscura» (desde la ladera humana) permite que se active la «luz divina» del segundo verso, en abierta antítesis y paradoja. Porque es *divina* puede admitir infinitos adjetivos: los 8 adjetivos de la estrofa, 6 de ellos parentéticos [3 adjetivos, de manera explícita, remiten a la fenomenología de la experiencia mística: *inaccesible* (y por ende inefable),

14. Y esta expresión nos remite a otra metáfora conceptual: las ideas son fuentes de luz, de ahí *la luz del entendimiento, las ideas brillantes-luminosas, un análisis esclarecedor o encendérsele a uno la bombilla* (Santos Domínguez y Espinosa Elorza 1996:128).

íntima («*secretum meum mihi*») y *deleitosa* (carácter fruitivo)]. El texto fluye perfectamente si prescindimos de los 6 adjetivos:

> Aquella niebla oscura
> es una luz divina […]
> [es] un ver a Dios sin vista de otra cosa (*Obras*: 186).

Este último verso remite al tema clásico de la *visio Dei*, ya presente en el mundo antiguo, en figuras tales como Ireneo de Lyon o san Agustín, y que va a configurar la deriva mística de la tradición occidental. Aunque Juan de la Cruz sea la fuente inmediata, la «niebla oscura» tiene su fuente bíblica en la tenebrosa nube que aparece en el episodio del *Éxodo* 19. En la tradición cristiana se puede rastrear dicha presencia en Gregorio de Nisa («tinieblas luminosas»), Dionisio Areopagita («rayo de tinieblas»), Nicolás de Cusa («docta ignorancia»), la obra anónima y medieval de *La nube del no-saber* y, en fin, la «fe oscura» sanjuanista. Finalmente, «sin vista de otra cosa» está íntimamente conectado con el «ni yo miraba cosa» de la 3.ª estrofa del poema sanjuanista.

No deje de notarse cómo, desde el principio del poema, desaparece cualquier forma de léxico con connotaciones negativas. En realidad, dicho léxico queda cancelado, de manera abrumadora, tras el primer verso del poema (como ocurre en la composición «Noche oscura», de Juan de la Cruz), con la acumulación (en enumeración asindética) de hasta ocho adjetivos, todos ellos portadores de una positividad pura, propia del mundo de los místicos: *divina, fuerte, hermosa,* | *inaccesible y pura,* | *íntima* [*y*] *deleitosa.*

> Canción 2:
> La cual a gozar llega
> el alma que de amor está inflamada,
> y viene a quedar ciega
> quedando sin ver nada,
> la ciencia trascendida y alcanzada. (*Obras*: 194)

Ya en la primera estrofa nos encontrábamos el adjetivo *deleitosa*. La segunda estrofa comienza con el verbo *gozar*. El primero, un adjetivo, y el segundo, un verbo: ambos remiten al carácter fruitivo de toda experiencia mística (Martín Velasco 2009:23). Caracterización fenomenológica de dicha experiencia que se ve confirmada en el resto del poema:

> La cual a «gozar» llega (estrofa 2)
> en «gozar» de su bien con Él unida (estrofa 5)
> del Verbo eterno el alma está «gozando» (estrofa 9)

> en que «goza» de Dios, su vida y centro (estrofa 10)
> «gozando» dél a solas (estrofa 14)[15].

El segundo verso de esta estrofa, «El alma que de amor está inflamada», trae inmediatamente a la memoria el segundo verso de la primera estrofa del poema *Noche*: «con ansias en amores inflamada». Y no deje de notarse que *inflamada* remite a *flama*, y nos conecta con la *llama*, es decir: la «llama de amor viva» de Juan de la Cruz. Esta es la luz que ilumina en medio de la oscuridad y la tiniebla.

La ceguera y ausencia de vista («quedar ciega», «sin ver nada»), supone una vuelta al tema ya apuntado en la primera estrofa: ciega en cuanto a la luz del entendimiento. La perífrasis de infinitivo («viene a quedar») da paso a la acción continuada del gerundio (*quedando*). Es así como «la luz trascendida» (piénsese en el «toda ciencia trascendiendo» de Juan de la Cruz), no es otra que la luz del entendimiento humano. Y la luz *alcanzada* no es otra cosa que la luz de la fe (el *oculus fidei*) o luz del corazón.

> Canción 3:
> Y cuando la conquista
> del reino de sí misma es acabada,
> se sale sin ser vista
> de nadie, ni notada,
> a buscar a su Dios dél inflamada. (*Obras*: 200)

El término «conquista» nos traslada ahora al ámbito de las metáforas bélicas. Ya el profeta Job afirmaba aquello de: «*Militia est vita hominis super terram*» (*Job* 7,1), la vida es lucha. Y en esa lucha, ninguna conquista hay más grande que vencerse a uno mismo: «cuando la conquista | del reino de sí misma es acabada». Es decir, la conquista de la propia interioridad. Es el tema del propio conocimiento que, en perspectiva socrática, siempre ha obsesionado a los místicos de todos los tiempos. En realidad, propio conocimiento y vencerse a uno mismo vienen a ser conceptos y experiencias equivalentes. Lo decía de manera no menos cómica que seria Cervantes, por boca de Sancho Panza:

> Con estos pensamientos y deseos subieron una cuesta arriba, desde la cual descubrieron su aldea, la cual, vista de Sancho, se hincó de rodillas y dijo:

15. El poema, aunque salpicado de elementos positivos, «displays a full range of feelings: despair, loneliness, insecurity, frustration, ecstasy, joy and fulfillment, depending on whether the poet is aware of the absence or presence of her divine lover» (Toft 2001:83).

> –Abre los ojos, deseada patria, y mira que vuelve a ti Sancho Panza, tu hijo, si no muy rico, muy bien azotado. Abre los brazos y recibe también a tu hijo don Quijote, que si viene vencido de los brazos ajenos, viene vencedor de sí mismo; que, según él me ha dicho, es el mayor vencimiento que desearse puede. Dineros llevo, porque si buenos azotes me daban, bien caballero me iba.
> –Déjate desas sandeces –dijo don Quijote–, y vamos con pie derecho a entrar en nuestro lugar (*Quijote* II:72).

El verbo *salir*, verbo de movimiento («se sale sin ser vista»), implica siempre la experiencia del desapego y la libertad. Se trata de todo un éxodo personal. Recuérdese que con el mismo verbo de movimiento comienzan dos de los grandes poemas de Juan de la Cruz: la «Noche oscura» y el «Cántico espiritual». Una vez más, las fuentes sanjuanistas de esta estrofa son abrumadoramente delatoras: «salí sin ser notada», había escrito el místico de Fontiveros. Y lo propio nos encontramos con el verbo *buscar* («a buscar a su Dios»), con claros antecedentes en la estrofa tercera del *Cántico*: «Buscando mis amores».

> Canción 4:
> Y en aquesta salida,
> que sale de sí el alma dando un vuelo
> en busca de su vida
> sube al empíreo cielo
> y a su secreto centro quita el velo. (*Obras*: 205)

La *salida* anunciada en la estrofa precedente («se sale sin ser vista») se transforma ahora en *vuelo*, y en *busca*, y en *subida*. De esta manera, la experiencia bíblica de liberación se vale de la semántica del *vuelo* y del movimiento ascensional. Si en la estrofa 3 se hablaba de «la conquista de sí misma», ahora, de las metáforas bélicas, pasamos a las metáforas de movimiento («sale de sí el alma») en todas sus dimensiones: horizontal y vertical (o ascensional). En realidad, con metáforas y léxico diferente se está apuntando hacia una misma realidad existencial, pues «la conquista de sí» es también la «salida de sí»: el individuo se vence a sí mismo por liberación de sí mismo, transcendiendo el ego narcisista y desbordando el yo-protagónico. La misma metáfora del *vuelo* remite a la experiencia del éxtasis místico.

Es muy sugerente la calculada ambigüedad y disemia del verso tercero: sale «en busca de su vida», que remite tanto a la búsqueda de Dios (*cf*. el cierre de la estrofa precedente: «buscar a su Dios»), como a la búsqueda de la propia *vida*, es decir, de un sentido para la propia vida. Es la búsqueda de la propia verdad existencial. Nos encontramos aquí

con una recirculación, en virtud de la cual la búsqueda de lo divino es buscarse a sí mismo. Y viceversa.

En el penúltimo verso («sube al empíreo cielo»), por primera vez nos encontramos con un verbo de movimiento ascensional. Semánticamente unido a la imagen del vuelo del verso segundo. *Empíreo*, del griego *empýrios* (de *pyr ~ pyros*), remite a lo ígneo. En el *Quijote* (II:41), se habla de la «región del fuego». Según una de las acepciones del *DLE* (*Diccionario de la Lengua Española* de la RAE), *empíreo* equivale a «cielo, paraíso». Para Francisco de Osuna, «el cielo empíreo es el lugar de los bienaventurados en que fueron los ángeles criados; y dél fueron lanzados los demonios; y así es el amor singularmente guardado para los buenos y justos, en el cual reciben nuevo ser de gracia» (Osuna 1972:457). Santa Teresa habla, al menos dos veces, de «cielo empíreo» en *Moradas* (*cf*. *Sextas* 4,8 y *Séptimas* 2,9).

El último verso de la estrofa, «y a su secreto centro quita el velo», nos adentra en el ámbito del misterio: el *centro* del cielo podría ser también aquí el *centro* del alma (*cf.* «De mi alma en el más profundo centro», y la *Llama* de Juan de la Cruz). Al «des-velar» el secreto centro, el alma, la persona, está desvelando, al mismo tiempo, su propio misterio y algo de ese misterio que es Dios (aquí identificado con cielo). Detrás de esta imagen también podría estar el bíblico «velo del templo» (del *Sancta Santorum*) que encubre un Misterio ahora des-velado o descubierto: ese misterio es, al mismo tiempo, el cielo, Dios y el ser humano.

En lo que sigue, desde la estrofa cinco a la quince, ofrecemos solamente las claves hermenéuticas más sobresalientes, tanto a nivel poético como místico. La estrofa quince insiste en el que el Amado al que busca la esposa en realidad lo tiene dentro de ella misma («en sí le tiene hallado»). El viaje místico es, en gran medida, un viaje de consciencia. Lo que ahora acontece, fenomenológicamente hablado y recurriendo a la filosofía del lenguaje, es un proceso de «desvelamiento», tal como lo designó Ian Ramsey (1967:16, 21 y 48).

> Canción 6:
> Está puesta en sosiego,
> ya todas las imágenes perdidas,
> y en su interior ya ciego,
> las pasiones rendidas,
> con fuerza las potencias suspendidas. (*Obras*: 219)

La lira sexta nos adentra en un nuevo estado («Está puesta en sosiego») o un nuevo territorio interior, introducido por una preposición de carácter espacial ('en'). Según la conocida metáfora cognitiva «los estados son lugares» (Santos Domínguez y Espinosa Elorza 1996:100-102),

aquí nos encontramos con un estado del alma. Los *estados* constituyen el dominio abstracto de esta metáfora, y abarcan una amplia gama de estados sociales, mentales, psicológicos o místicos. La afectividad humana se comprende mejor de manera espacial (Chrétien 2014:25 y Bachelard 1975).

La *escalera* del segundo verso de la estrofa séptima («subir por escalera la convino») remite a la bíblica escala o escalera de Jacob (*Génesis* 28:11-19), y del poema *Noche* de Juan de la Cruz («por la secreta escala disfrazada»), precedida, como en la estrofa 4.ª por el verbo de movimiento ascensional *subir*. Metafóricamente dicha «escalera» remite a «los misterios de Cristo» (v. 5), cuya fuente principal es la tercera parte de la *Suma* de santo Tomás. Y más tarde, y también más cerca de Cecilia, ahí están la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, o los *Ejercicios* de san Ignacio. En todas estas obras está presente el tema de «los misterios de Cristo».

Los participios que se reiteran a lo largo del poema aportan el sema de acción terminada (*cf*. estrofa 6). Dicha acción (o mejor dicho, ausencia de acción) se intensifica ahora con el adverbio 'ya' de la estrofa octava («Habiendo ya llegado»). Sigue una paradoja o antítesis propia del lenguaje místico, donde a los adjetivos *quieta*, *sosegada* y *de asiento*, se contrapone el «continuo movimiento». La estrofa 6.ª hablaba de «puesta en sosiego». Ahora ese sosiego se encuentra conectado a la categoría de relación, y la misma preposición espacial 'en' nos ubica también en el espacio de una relación: «quieta en su Amado» (v. 3), que recuerda la última estrofa del poema *Noche* de Juan de la Cruz («el rostro recliné sobre el Amado»).

En las estrofas nueve y diez el poema avanza en un movimiento circular: a veces tenemos la sensación de que ya se ha llegado al final, de que ya se ha encontrado definitivamente la trascendencia, pero al mismo tiempo la búsqueda está abierta, en la doble clave de interioridad («centro…, bien adentro» [estrofa 10]) y de alteridad (*encuentro*). El verso inicial de la estrofa diez («la noche serena»), podría tener múltiples fuentes: Juan de la Cruz («En la noche serena» [*CA* 38]) o fray Luis de León («Oda a Salinas»: *El aire se serena*). Las paradojas previas («quieta ~ movimiento», estrofa 8) se van superando e integrando, pues ahora ya se «goza… sin… pena».

> Canción 10:
> El amor la encamina,
> metida entre tiniebla tan oscura
> y sin otra doctrina,
> camina muy segura
> a donde Dios la muestra su hermosura. (*Obras*, p. 240)

Si Juan de la Cruz hablaba en el poema *Noche* de ir «a oscuras y segura», Cecilia, en la estrofa once, hablará de caminar «muy segura» en medio de la «tiniebla oscura» («niebla oscura» al principio del poema): nueva paradoja. Pero solo aparente. Y es que en el camino místico, la verdadera certeza no procede nunca de las viejas seguridades intelectuales (ideas o doctrina), sino del díptico amor ~ fe.

«A donde Dios la muestra su hermosura» (v. 5): es la meta (tema clave y recurrente en *Cántico*). Es la *hermosura* de Dios, no hay duda. Pero la calculada ambigüedad (*cf*. estrofa 4.ª: «en busca de su vida») del deíctico 'su' nos sugiere que también podría ser la *hermosura* del alma, la belleza del ser humano. Dios muestra su propia hermosura al ser humano. Y allí mismo, como en un espejo, la persona se hace consciente también de su propia hermosura y dignidad. Una vez más: en la hermosura de Dios, el ser humano descubre también la suya propia.

Del *encaminarse* de la estrofa once se pasa ahora, en la estrofa doce, a un viaje «sin camino», «sin entendimiento, sin memoria». Juan de la Cruz había escrito en la cumbre del dibujo del monte: «Ya por aquí no hay camino». En las cumbres del viaje místico, la misma Cecilia (partimos del presupuesto de estar ante un poema biográfico) se adentra ahora por los territorios de la contemplación mística, allí donde palabras, ideas o conceptos quedan transcendidos. Y se barrunta la *gloria* de Dios en lo posible («como se puede») en este mundo: ¡es el Misterio!

En la estrofa trece las fuentes sanjuanistas son evidentes: «Oh noche cristalina» (de «cristalina fuente», en el *Cántico*); «que juntaste con esa luz hermosura» («noche que juntaste», del poema *Noche*). Sigue, en la estrofa catorce, la dimensión fruitiva que recorre todo el poema, expresada como acción continuada, en gerundio (*gozando*). La imagen del «prado ameno» nos sitúa en la tradición clásica (tan recurrente en Juan de la Cruz o fray Luis de León) del *locus amoenus*. El verso final de la estrofa quince («la deja de sí toda enajenada») conecta con el verso de cierre de la estrofa anterior: ahora la experiencia liberadora se transforma en auténtico éxtasis, en un estar fuera de sí, auténtica liberación del ego y de uno mismo.

> Canción 16:
> Como es tan poderosa
> la fuerza de aquel bien con que está unida
> y ella tan poca cosa,
> con darse por vencida
> pierde su ser y en Él es convertida. (*Obras*: 257)

Con la estrofa dieciséis nos adentramos en nuevas antítesis y paradojas, recursos retóricos siempre afortunados para expresar las vivencias místicas:

tan poderosa | la fuerza de… ↔ ella tan poca cosa

El poder divino frente a la fragilidad humana. Pero Cecilia, *unida* a esa «fuerza misteriosa», parece poderlo todo. De tal manera que «darse por vencida» no es otra cosa que *vencer.* Rendirse es alcanzar la victoria. La idea y su fuente es bíblica: «cuando soy débil, entonces soy fuerte» (2 *Corintios* 12, 10); «el que se humille será ensalzado» (*Lucas* 14, 11). El verso final nos introduce de lleno en la dinámica de la unión o transformación mística: allí la carmelita «pierde su ser», pero ese ser es solo la cara frágil y vulnerable, que es integrada y trascendida por la transformación divina («en Él es convertida»).

Es así como nos adentramos en un aspecto clave de la mística y poesía de mujeres en esta época, lo que hoy en día designamos con el término empoderamiento. Las influencias de Teresa, mujer, no se pueden ignorar, pues nos permiten percatarnos de lo peculiar del lenguaje de una mujer en una época y espacio que marginaba sistemáticamente a la mujer. Piénsese en la recurrente apelación a dos argumentos de autoridad a los que sí podían apelar las mujeres desde la Edad Media. No teniendo estas derecho a enseñar públicamente, se veían obligadas a confesar su ignorancia e incultura, y remitían a la experiencia o a la inspiración como fuentes de conocimiento y autoridad, ya que en ambos casos la diferencia de sexo no contaba (Épiney-Burgard 1998:41).

Como ha señalado Elisabeth Rhodes, el diferente proceso de socialización del hombre y la mujer marcó también una serie de lenguajes y estrategias diferentes[16]. En Cecilia nos encontramos con un léxico y fórmulas de empoderamiento (Bacon 2002) que brotan de su condición de mujer: esto se percibe de manera explícita en la última estrofa del poema. Se trata de una clara cuestión de género. A este respecto, las metáforas de espacialidad (ya referidas) juegan un papel crucial: la propia interioridad humana convertida en un espacio de libertad. Lo mismo cabe decir de la celda (¡paradójicamente!) carmelitana, nuevo espacio de libertad. Y lo mismo cabe afirmar del jardín conventual. Y del monasterio todo.

Rhodes señala atinadamente cómo la última estrofa del poema de Cecilia marca una clara diferencia con el de Juan de la Cruz. Cecilia escribe: «Como es tan poderosa | la fuerza de aquel bien con que está unida | […] pierde su ser y en Él es convertida». Aquí se percibe claramente una inversión de destinos y de posición social en virtud del éxtasis místico (Rhodes 2007:44): la mujer, que no tiene ningún poder a

16. *Cf*. los estudios precedentes, aplicados a santa Teresa: Weber (1990) y Marcos (2001).

nivel social («y ella tan poca cosa»), logra aquí que se cumplan sus expectativas de poder. Es un claro ejemplo de empoderamiento. Mientras que el hombre (*cf*. la última estrofa del poema *Noche oscura* de Juan de la Cruz) lo que logra con el éxtasis es alcanzar una situación de paz y quietud. Ambos poemas, en sus respectivas estrofas finales, terminan por invertir el rol tradicional de los géneros: la mujer frágil y sin poder, adquiere ahora poder; el hombre, que ya tiene poder y fuerza, es liberado de sus cargas (Rhodes 2007:51).

Y así, mientras que Juan termina dibujando un espacio de paz y abandono confiado, Cecilia termina apropiándose de todo, asumiendo el poder (¡al menos a nivel poético!) que la sociedad de entonces le negaba por ser mujer. En cierto sentido ella ha asumido la misma *fuerza* de Dios. Se ha convertido (casi) en Dios («pierde su ser y en Él es convertida»). Es así como se invierten los valores y mentalidades de una sociedad dada. Ambos, a su manera, están afirmando una misma experiencia mística. Las diferencias en el léxico y las imágenes proceden, de nuevo, del género y la época en que les tocó vivir a ambos[17].

Bibliografía citada

Alonso Cortés, Blanca, *Dos monjas vallisoletanas poetisas*, Tesis doctoral inédita, Valladolid: Universidad de Valladolid, 1944.

Alonso Medel, Rocío, «El hacer poético en el carmelo vallisoletano: la obra poética de Cecilia del Nacimiento (1570-1646)», en *«Multum legendum». Actas del XII Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2022)*, Carlos Mata Induráin, Ariel Núñez Sepúlveda y Miren Usunáriz Iribertegui (eds.), Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2023, pp. 15-32.

Arenal, Electa y Stacey Schlau, «"Leyendo yo y escribiendo ella": The Convent as Intellectual Community», *Letras Femeninas*, 32.1 (2006), pp. 129-147.

Arenal, Electa y Stacey Schlau, *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works* (revised edition), Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.

Bachelard, Gasto, *La poética del espacio*, México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

Bacon, Jacqueline, *The Humblest May Stand Forth: Rhetoric, Empowerment and Abolition*, Columbia: University of South Carolina Press, 2002.

17. En coherencia con lo afirmado por Cecilia, había escrito Teresa casi al cierre de las *Moradas*: «no hay que dudar sino que, estando hecha una cosa con él, *fuerte* por la unión tan soberana de espíritu con espíritu, se la ha de pegar *fortaleza*» (*Moradas* 4, 10).

Barbeito Carneiro, María Isabel, «En Él fueron transformadas», *Via Spiritus*, 14 (2007), pp. 31-64.

Barrientos, Alberto (ed.), *Teresa de Jesús, Obras completas*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2016.

Borrego Gutiérrez, Esther, «Un manuscrito perdido (1601-1602) y dos *Relaciones de mercedes* (1629, 1633) de Cecilia del Nacimiento: la autobiografía mística sobre el modelo teresiano», en *Mujer y sociedad en la literatura del Siglo de Oro*, Francisco Domínguez Matito, Juan Manuel Escudero Baztán y Rebeca Lázaro Niso (eds.), Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2020, pp. 31-49.

Chrétien, Jean-Louis, *L'espace intérieur*, Paris: Les Éditions de Minuit, 2014.

Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media Latina,* México: Fondo de Cultura Económica, 1989, vol. 1.

Díaz Cerón, José María (ed.), *Cecilia del Nacimiento, Obras completas*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1971.

Dobner, Cristiana, «Cecilia del Nacimiento. "Mucho más que de mujer"», *Monte Carmelo*, 1 (2011), pp. 55-86.

Emeterio de Jesús María, «A la Madre Cecilia del Nacimiento, gloria del Carmelo y de España. En el III Centenario de su muerte (1646-1946)», *El Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelitanos,* número extraordinario (1946), pp. 109-305.

Épiney-Burgard, Georgette y Émilie Zum Brunn, *Mujeres trovadoras de Dios. Una tradición silenciada de la Europa medieval*, Barcelona: Paidós, 1998.

Fernández Frontela, Luis Javier, «Cecilia del Nacimiento. Monja carmelita descalza y escritora», *Revista de Espiritualidad*, 72 (2013), pp. 159-192.

Lakoff, George, «The Invariance Hypothesis: is abstract reason based on image-schema?» *Cognitive Linguistics*, 1.1 (1990), pp. 39-74.

Lakoff, George, «The contemporary theory of metaphor», en *Metaphor and Thought,* Andrew Ortony (ed.), Cambridge: University Press, 1993, pp. 202-251.

Lakoff, George, «What is a Conceptual System?», en *The Nature and Ontogenesis of Meaning*, Willis F. Overton y David S. Palermo (eds.), Hillsdale, N.J.: Lawrence Erlbaum Ass., 1994, pp. 41-90.

Lakoff, George y Mark Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid: Cátedra, 1995.

Lewandowska, Julia, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro,* Madrid-Frankfurt am Main: Iberioamericana-Vervuert, 2019.

Marcos, Juan Antonio, *Mística y subversiva: Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2001.

Marcos, Juan Antonio, *Un viaje a la Plenitud. El «Camino de Perfección» de Teresa de Jesús,* Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2010.

Martín Velasco, Juan, *El fenómeno místico. Estudio comparado,* Madrid: Trotta, 2009.

Ortiz Lottman, Maryrica, «The Gardens of Teresa of Ávila», en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Hilaire Kallendorf (ed.), Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 323-342.

Osuna, Francisco de, *Tercer Abecedario*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.

Ramsey, Ian T., *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London: SCM PRESS LTD, 1967.

Rhodes, Elizabeth, «Gender in the Night: Juan de la Cruz and Cecilia del Nacimiento», en *Studies on Women's Poetry of the Golden Age. Tras el espejo la musa escribe*, Julián Olivares (ed.), Woodbridge: Tamesis, 2007, pp. 39-61.

Rico, Francisco (dir.), *Miguel de Cervantes, Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Crítica, 1998.

Ruiz, Federico y José Vicente Rodríguez Martínez (eds.), *Juan de la Cruz, Obras completas*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2009.

Sánchez Robayna, Andrés, «San Juan de la Cruz: destrucción y destino», en *Hermenéutica y mística: San Juan de la Cruz,* José Ángel Valente y José Lara Garrido (eds.), Madrid: Tecnos, 1995, pp. 153-160.

Sánchez Robayna, Andrés, *Poética y poesía*, Madrid: Fundación Juan March, 2020.

Santos Domínguez, Luis Antonio y Rosa María Espinosa Elorza, *Manual de semántica histórica*, Madrid: Síntesis, 1996.

Thompson, Collin P., *Canciones en la noche. Estudio sobre san Juan de la Cruz*, Madrid: Trotta, 2002.

Toft, Evelyn, «Cecilia del Nacimiento's "Liras" and Tratado de la Transformación del alma en Dios», *Carmelus*, 46 (1999), pp. 32-47.

Toft, Evelyn, «Joy in the Presence of the Bridegroom: the Contemplative Poetry of Cecilia del Nacimiento», *Studia Mystica*, 22 (2001), pp. 83-96.

Toft, Evelin, «Cecilia del Nacimiento, second-generation Mystic of the Camelite Reform», en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, Hilaire Kallendorf (ed.), Leiden-Boston: Brill, 2010, pp. 231-252.

Weber, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Feminity*, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

El legado de Teresa en Italia: Primeras fundaciones y textos*

Elisabetta Marchetti
(Universidad de Bolonia)

1. Introducción

Entre los múltiples aspectos de la experiencia y el testimonio de Teresa de Jesús está el hecho de que su carisma trasciende las fronteras geográficas y los períodos históricos. El legado teresiano –espíritu y letra– asumió características específicas en los primeros asentamientos italianos llevados a cabo entre los siglos xvi y xvii. De hecho, las fundaciones y la circulación inicial de las obras teresianas en la Península e islas itálicas presentan caracteres propios por la forma en que se produjeron y el significado que asumieron.

La semilla plantada por Teresa con la fundación de San José de Ávila en 1562 estaba destinada a crecer hendiendo la tierra hasta alcanzar la luz. Este camino de crecimiento dio lugar a contrastes entre la Reforma Descalza, o Teresiana, y la antigua Orden Carmelita –dentro de la cual nació y se desarrolló– hasta el punto de determinar la división de las dos ramas de la Orden: la antigua de los calzados y la de los descalzos o teresianos. Además, la expansión misionera que también se materializó con la apertura de nuevas casas en Italia –comenzando por la primera casa masculina en Génova en 1584– se convirtió en motivo de una nueva ruptura que se hizo definitiva el 13 de noviembre de 1600 con la separación de los descalzos en dos congregaciones independientes y autónomas: la Congregación de descalzos de Italia, llamada de San Elías, dividida e independiente de la española llamada de San José.

La escisión atendía a una insistente petición de Felipe II, como respuesta a la política papal tanto en sus relaciones con España como en el proyecto clementino caracterizado por un afán reformista. La reforma

* Este artículo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"*Mulier fortis, mulier docta*". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-100), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (MCIN/AEI/10.13039/501100011033) y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez.

de los religiosos era una parte decisiva y fundamental de una acción más amplia y articulada que, partiendo de Roma, pretendía llegar a toda la cristiandad. En este plan, la fundación de conventos carmelitas reformados armonizaba bien con la atención a las condiciones de los conventos romanos. Clemente VIII, además de apoyar las fundaciones teresianas, pidió en este sentido la ayuda de los descalzos, basta recordar cómo dos años después de la creación del Convento Descalzo de Santa Maria della Scala en Roma (1587), el papa encomendó al carmelita Pedro de la Madre de Dios, prior de esta casa, la reforma de dos órdenes: los agustinos descalzos y los trinitarios descalzos.

La historia de la Congregación italiana de San Elías se concretó entre los últimos años del siglo XVI y a lo largo del siglo XVII en una rápida difusión de fundaciones en Italia y desde Italia (Polonia, Alemania, Viena…) siguiendo pautas que favorecían los asentamientos en puntos considerados cruciales o respondiendo a concretas peticiones de fundar. Silvano Giordano subraya cómo en 1617 la Congregación italiana de carmelitas descalzos disponía de 26 conventos, de los cuales 11 en Italia, 5 en Bélgica, 4 en Polonia, 3 en Francia, 1 en Alemania y 2 en Persia; a finales de 1650 la Congregación ya poseía 56 conventos en Italia y en las islas adyacentes, y otros 96 repartidos entre Europa y Asia. En este impulso expansivo y fundacional, el arraigo de la novedad teresiana alcanza gran parte de los territorios italianos, en cuya diversidad y peculiaridad entran y se adaptan los descalzos (Marchetti 2001b).

2. Hombres y mujeres

Los primeros protagonistas y responsables de la transición y naturalización de la enseñanza y el espíritu teresiano en Italia fueron un grupo de padres españoles que impulsaron y completaron las fundaciones[1]. Desde bien pronto, a estos primeros españoles que llegaron a Italia – entre ellos Fernando de Santa María (1558-1631), Juan de Jesús María, Calagurritano, (1564-1615), Pedro de la Madre de Dios (1565-1608)[2],

1. «Los religiosos en los Conventos de Sant' Anna de Génova y de Santa Maria della Scala en Roma eran unos 30, en su mayoría españoles. Era un grupo muy unido, de gran personalidad varios de ellos. Pronto el grupo se sentirá muy ilusionado ante los desafíos de expansión misionera, que se abrían delante de ellos» (Fernández de Mendiola 2011:404-405).

2. Recordamos que Pedro de la Madre de Dios en 1596, bajo invitación del protector de la Orden el cardenal Pinelli, viajó a Roma para predicar durante la Cuaresma; el éxito fue tal que, a continuación, Clemente VIII lo nombró predicador apostólico. El descalzo mantuvo este cargo también con León XI y Pablo V, además de ser nombrado

Domingo de Jesús María, Ruzola (1559-1630)–; se unieron vocaciones italianas que promovieron la expansión de la regla teresiana en Italia y desde Italia como los descalzos Giacomo del Santisimo Sacramento, Alberto del Sacramento, Angelo di Gesù Maria, Agatangelo Clemente di Gesù Maria, Paolo di Gesù Maria y muchos más. Los acontecimientos en los que se vio involucrada la rama femenina –y entre estos, el alejamiento de las descalzas llegadas desde España para la primera fundación italiana en la ciudad de Génova– subrayan el papel esencial desarrollado por las vocaciones italianas como Maddalena Centurione –fundadora de Génova y lazo de unión entre España e Italia– Dorotea Mercante, Caterina Pietra y su prima Teresa Stampa, Vittoria Colonna, las mujeres pertenecientes a la familia Orsi de Bolonia y muchas más[3].

La fidelidad al espíritu teresiano en su polivalencia quedó plasmada en la vida de estos primeros descalzos y descalzas. Incluso estructuras, edificios, construcciones concretas comenzaron a dar testimonio material de esta nueva forma de vivir la regla carmelita.

3. San Giuseppe a capo le case

El nacimiento de los primeros asentamientos teresianos masculinos y femeninos en la península italiana ejemplifica de manera tangible el éxito que la experiencia inaugurada por Teresa con el pequeño monasterio de San José en Ávila obtuvo ya a partir de los últimos años del siglo xvi[4]. Muchos de estos asentamientos son merecedores de una mención especial como los Conventos de Sant'Anna en Génova (1584), el de Santa Maria della Scala en Roma (1597), el de la Madre di Dio en Nápoles (1602) o el de Montecompatri (1605).

Por su parte San Giuseppe a Capo le Case, primer monasterio femenino en Roma, representa un interesante caso de estudio útil para comprender el espíritu y el clima que acompañó y favoreció los pasos del camino teresiano en la Urbe. Según el testimonio de Jerónimo Gracián recogido en su *Peregrinación de Anastasio* esta fundación se produjo así:

---

comisario apostólico y después prepósito general de la Congregación de Italia y comisario apostólico de los agustinianos.

3. Se evidencia un rápido crecimiento numérico de las vocaciones femeninas italianas. Por ejemplo, Anastasio Roggero subraya que en el monasterio genovés de Jesús María: «Dal 1591 al 1599, nell'arco di sette anni, sono emesse nel monastero 21 professioni solenni, venendosi così a creare la necessità di una nuova fondazione in città» (Roggero 1984:139).

4. Ver Marchetti (2001b:49-54), Lirossi (2014:119-142) y Picardi (2014:143-159).

> El día que llegué a Roma rescatado, había el padre Soto (cantor del Papa, gran siervo de Dios) concertado de comprar una casa para fundar en ella un convento de carmelitas descalzas en Roma. Conocíame este Padre de muy antiguo tiempo, trató conmigo esta fundación, compramos la casa junto a Monte Cabado, hícela aderezar y fabricar todas las oficinas al modo que acostumbraba la Madre Teresa fabricar sus conventos. Hablé a seis o siete doncellas que el padre Soto tenía diputadas para primeras monjas descalzas, y recogidas en una casa particular, donde les enseñé las ceremonias de las descalzas leyéndoles la regla y procurando que hiciesen lo que ellas hacen, con que quedaron industriadas sin tener fundadora descalza; porque sentía el padre Soto una gran dificultad en fundar conventos sin ellas, sin tener quien les enseñase el ejercicio de la regla y constituciones […]. Volviendo, pues, a nuestro monasterio, gobernábale, en nombre de su Santidad, el cardenal César Baronio, y cuando iba a dar algún hábito o profesión íbale muchas veces a servir, teniendo el libro para advertirle de las ceremonias, que se hacen en nuestra orden (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1989a:205-206).

Jerónimo Gracián también habla de esta fundación «suya» en una carta a la hermana María de San José enviada desde Roma el 28 de septiembre de 1596 en la que ofrece noticias sobre las primeras jóvenes que entran en San Giuseppe a Capo le Case:

> Las cinco primeras, con cuyo dote se á gastado un buen pedaço, se llaman Felice, María, Antonia, Sempronia, que después se llamará Febronia, y Lucía. La mayor tiene 20 años y las demás 18, y assí están criadas desde niñas en oración y frequencia de sacramento, y se le ha enseñado la religión en una casa donde están por sí. A los Padres se le hiciera difficultoso dar monjas de Génova. (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1989b:196-198)[5].

De este y otros textos, como de estudios llevados a cabo sobre el monasterio romano de San Giuseppe a Capo le Case[6], se evidencia

5. En los escritos de Gracián aparecen referencias a la fundación romana llevada a cabo por Francisco Soto, por ejemplo: «El padre Francisco de Soto pretende licencia de Su Santidad para fundar en Roma un monasterio de monjas de la Orden de Nuestra Señora del Monte Carmelo de la primitiva observancia. Tiene casa hecha, ornamentos para la iglesia y alhajas de las religiosas y buen principio de renta para la dicha función y hay muchas personas muy graves que la desean» (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1989b:196).
6. Sobre San Giuseppe a Capo le Case ver también Fernández de Mendiola (2011:404-405).

que en la fundación de este asentamiento femenino no participaron ni monjas fundadoras españolas, como por el contrario sí que había sucedido durante los primeros cuatro años en la primigenia fundación genovesa, ni descalzas italianas que solo habrían podido llegar desde el monasterio genovés de Gesù Maria que en aquel momento era el único asentamiento teresiano en toda la Península. Otro dato que se desprende de los documentos es la estrecha colaboración que se creó entre la Orden Carmelita reformada y los que pertenecían a la Congregación fundada en Roma por Felipe Neri. De hecho, al oratoriano Francisco Soto de Langa se le considera el fundador de San Giuseppe a Capo le Case cuyas primeras vocaciones surgen entre jóvenes que espiritualmente estaban dirigidas por Felipe Neri, el apóstol de Roma. Así lo especifica claramente Moroni:

> *Presso la piazza di Spagna sonovi la chiesa e il monisterio di San Giuseppe a Capo le Case […]. La chiesa e il monisterio furono, nel 1598, edificati dalla pietà del p. Francesco Soto spagnuolo, sacerdote dell'oratorio di San Filippo Neri e cantore della cappella pontificia, donandolo alle carmelitane scalze: il perché fu il primo monisterio che le carmelitane avessero in Roma, e nello Stato Pontificio, non però soggetto All'Ordine, mentre il primo di quelli soggetti fu, come diremo, il seguente san Egidio* (Moroni 1840-1861:48-49).

En línea con el desarrollo de los acontecimientos en los que se vio envuelta la Orden en aquellos años, el monasterio no fue sometido a la Orden Carmelita, sino a la Santa Sede, que confió su gobierno al cardenal Cesare Baronio, que pertenecía también a la Congregación del Oratorio fundada por Felipe Neri. Además, a esto se añade el hecho de que tres sobrinas del cardenal fueron acogidas en el mismo monasterio de San Giuseppe a Capo le Case. Ulterior prueba de cómo y cuánto en la Roma del siglo XVII entre carmelitas descalzos y oratorianos se establecieron estrechos vínculos de ayuda y mutua colaboración como dentro de poco veremos en relación con la difusión italiana de los escritos de la santa de Ávila (Marchetti 2009:765-789).

4. No solo monasterios y conventos…

Las tipologías de los primeros edificios carmelitas en Italia merecen también una especial atención; en el documento de 1650, titulado *Relazione dello stato delli Conventi delli Carmelitani Scalzi compreso*

in cinque Provincie […] e incluso en la *Relazione Innocenziana*[7] en la lista de las cincuenta y cinco fundaciones masculinas teresianas de la Península e islas mayores, se destacan cuatro Desiertos. Como se sabe el desierto, o yermo, en el Carmelo Descalzo está directa y fuertemente ligado al tema de los orígenes que se remontan a la primigenia experiencia de aquel grupo de ermitaños latinos que se asentaron en un valle lateral del Monte Carmelo entre los siglos XII-XIII y marcada por la referencia a los profetas Elías y Eliseo. En palabras de Saverio Sturm, el desierto representa la: «più originale e distintiva tipologia insediativa del dettato ideale dei Carmelitani Scalzi» (2002:14). En cuanto el mismo se presenta como: «organismo dalla forte valenza simbolica, ma forgiato su precise istanze pratiche e funzionali e concepito come un microcosmo complesso in cui convivono parti edificate ed elementi naturali nei quali si attua una sintesi tra la rigida vita solitaria dell'anacoreta e la modulazione collettiva propria della tradizione cenobitica» (Sturm 2002:25). De los primeros cuatro desiertos italianos –Varazze (1618), Cuasso al Monte (1635), Montevirginio (1668) y Massa Lubrense (1679)– solo el primero y el tercero sobrevivieron a las supresiones del siglo XIX y continúan activos a día de hoy.

Junto a estos testimonios ahora recordados, el progresivo desarrollo de los asentamientos descalzos incluye otro tipo de edificación: los santuarios. En Italia, la relación que se estableció entre los carmelitas descalzos y los santuarios revela que, en los dos primeros siglos de vida de la Orden, los teresianos «se insertaron» en la gestión y promoción de los santuarios que ya existían antes de su llegada. Estos santuarios, en línea con el espíritu y la tradición carmelita, estaban casi exclusivamente vinculados al culto mariano vista la centralidad de la figura de María en la historia de los carmelitas que se remonta a la consagración a la Virgen del oratorio común construido en el centro de las celdas de los antiguos eremitas que residían en las laderas del Monte Carmelo. Desde el siglo XIII la Orden Carmelita es reconocida como mariana también en el nombre «[eremitas] hermanos de la Santísima Virgen del Monte Carmelo». Además: «a partir de 1280 afirmaron haber sido fundados en honor de la Santísima Virgen» (O'Donnel 2008:539). Son numerosos los tratados y escritos de carmelitas sobre aspectos concretos del culto a la Virgen, como por ejemplo la Asunción, la Maternidad, la Inmaculada Concepción hasta llegar, en época moderna, al tema del escapulario y del privilegio sabatino. Desde las antiguas *Constituciones*

7. Documento que recoge los informes resultantes de la solicitud hecha en 1650 por Inocencio X a todas las órdenes religiosas de comunicar el estado y la consistencia de la propia congregación (Roggero 1984:209-210).

se reafirma la conciencia mariana y eliana en la identidad carmelita, como también es significativo –al menos en la intención– el conocido texto publicado en 1679 en Valencia por Eliseo García con el título *Marieliologia* en el que el autor proponía una nueva ciencia nacida de la fusión de la doctrina sobre María y la del profeta Elías (Smet 1996:655). En el reducido número de los primeros santuarios encomendados a los descalzos, recordamos el de Santa Maria della Vittoria en Roma, el santuario de Concesa en Lombardía, el de la Madonna delle Laste en Trento, y, en cuanto a importancia y significado, el de la Madonna dei Rimedi en Palermo[8].

5. Textos y traducciones

Sin embargo, la novedad teresiana tuvo en el texto escrito un peculiar y extraordinario vehículo de propagación y arraigo. Hasta la fecha, el análisis de la difusión en la península italiana de las obras de Teresa de Jesús, tanto en la lengua original como traducida, sigue siendo insatisfactorio. Si durante el siglo xvi el conocimiento y uso de la lengua española se profundizó y amplió, también gracias a la intensa circulación de obras literarias, aún queda por sondear con precisión qué resonancia ha tenido la literatura ascética y mística española en las ediciones italianas de la primera mitad del siglo. A pesar de los indispensables estudios de Simeón de la Sagrada Familia (1969), de Valentino Macca (1972) y de otros, también la difusión en Italia de la obra de Teresa de Jesús –tanto en el idioma original como en sus traducciones– aún requiere un mapeo exhaustivo y crítico. El análisis de las primeras fundaciones teresianas en Italia me llevó a investigar la difusión coetánea de los libros de la Santa en italiano y a la redacción de un *Repertorio* de las ediciones italianas de las obras de la carmelita de 1590 a 1700. Este *Repertorio* permitió esbozar un primer cuadro de esta difusión, así como llegar a útiles conclusiones. He podido observar que fundaciones y traducciones iban esencialmente cogidas de la mano. Génova mantiene la primogenitura tanto para la creación de los primeros asentamientos descalzos como para las traducciones. De hecho, el primer texto que se pasó al italiano fue el de las *Constituciones* aparecido en Génova en 1593[9]. A las fundaciones genovesas siguieron los asentamientos en Roma y es aquí donde se publicaron las primeras y principales traducciones italianas de Teresa.

8. Girardello (2018).

9. Algunos años después, en 1599, en Florencia, Giulio Zanchini da Castiglionchio tradujo, sin modificar el dictado, las *Exclamaciones.*

Entre ellas se encuentran la primera versión italiana de la *Vida* hecha por el oratoriano Francisco Bordini (1599) y la de las *Moradas* llevada a cabo en 1603 por Francisco Soto perteneciente a la Congregación de San Felipe Neri y también involucrado, como se ha visto, en la fundación del «atípico» primer convento de descalzas en la Urbe[10].

La versión de la *Vida* elaborada por Bordini será reeditada de nuevo más veces por Moneta hasta la edición de 1641 en cuya portada se especifica que «Di nuovo tradotta e corretta conforme agl'originali a mano scritti da un religioso del medesimo Ordine»[11]. De hecho, esta segunda traducción fue llevada a cabo por Carlo di Gesù Maria, prior durante aquellos años de los carmelitas descalzos del de la Madonna della Vittoria en Roma. El descalzo revisará el volumen completo de las *Opere spirituali della S. Madre Teresa di Giesù* publicado en 1643 y en 1649 por el editor Barezzi en Venecia y otras ediciones posteriores que alcanzaron el número de diez en el curso del siglo XVII. Asimismo en Roma en 1622 se publicó por primera vez la *Relazione delle cose più notabili occorse nelle Fondazioni de' Monasteri che fece santa Teresa di Giesv Fondatrice de' Carmelitani Scalzi*[12]. Este texto de las *Fundaciones* se imprimió el año de la canonización de la abulense, cuando las polémicas que se habían creado en torno a su figura y a sus enseñanzas se habían sofocado y la autoridad papal había decretado su ortodoxia. Pero habrá que esperar hasta 1660 para que la *Relazione* se publique de nuevo, y siempre en Roma. También en la Urbe había sido publicada en 1599 la primera traducción al italiano de la *Vida* llevada a cabo por el oratoriano Francisco Bordini. Una cuidadosa comparación entre el texto español y el italiano de este escrito teresiano ha revelado cómo Bordini intervino en el dictado modificándolo en algunos puntos (Marchetti 2001b:111). He llegado a la conclusión de que algunos cambios hechos por Bordini pretendían claramente atenuar o corregir aquellos pasajes previamente cuestionados y acusados en las denuncias españolas a los escritos de Teresa. Estas críticas habían llegado a Roma y eran conocidas por Bordini, que estaba bien introducido en los círculos romanos y curiales. Por estos motivos el traductor intentó evitar la repetición de posibles acusaciones al libro de Teresa, por ejemplo: Teresa había sido criticada de la siguiente manera en el escrito acusatorio enviado por Juan de Lorenzana en España, y también después reportado en la acusación enviada a Roma: «El Diablo es el que se lo puso y no Dios, y mal me parece, que en la página 188 y 189 llama a

10. Por usar una expresión de Domingo A. Fernández de Mendiola (2011).
11. Teresa di Giesù (1641).
12. Teresa di Giesù (1622).

su confesor hijo y otras veces padre, porque dice que él se lo pidió lo hiciese ansí; no lo hubiera de aceptar, porque es arrogancia y poca modestia y inurbanidad y poca humildad llamar hijo a su confesor» (Juan de Lorenzana 1972:459)[13].

Francisco Bordini en su traducción de la *Vida* intervino justamente en este punto modificando el texto (cursivas mías):

> Más bien entiende que no dessea otra cosa sino a vos. *Oh, hijo mío (que es tan humilde, que assi se quiere nombrar a quien va esto dirigido, y me lo manda escriuir)* sea solo para V.M. las cosas en que viere que salgo de términos, porque no ay razón que baste a no sacar de ella cuando me saca el Señor de mí (Teresa de Jesús 1589:188).

> *Non sà che desiderarsi; ma ben conosce che non brama altro che voi. Rimanghino solo appresso di Vostra Reuerenza le cose, le quali vedrà, ch'io esco di termine, poiche non v'è ragione, che basti a non mi cacciar d'essa, quando mi caua il Signor di me* (Teresa di Giesù 1599:185).

Otro significativo ejemplo hace referencia a una de las principales acusaciones dirigidas a la Madre relativa a su concepción de la topografía del alma y, en consecuencia, a las características y modalidades de la unión del alma con Dios. En esta óptica Teresa habría tomado prestada esta doctrina de la contrastada y criticada corriente renano–fiamminga a la que se acusaba de un uso incorrecto del término «teología mística». He podido comprobar que en su traducción de la *Vida*, Bordini, para proteger a la carmelita de la recurrencia de esta acusación, siempre interviene sobre la expresión «teología mística» utilizada por Teresa, ya sea traduciéndola de otra manera o simplemente omitiéndola. Como en el siguiente caso (cursivas mías):

> *En la mystica theologia*, que comence a dezir, pierde de obrar el entendimiento, porque le suspende Dios, como después declararé más si supiere, y él me diere para ello en su favor (Teresa de Jesús 1589).

Traducido por Bordini:

> *Nell'altro modo d'orazione senza discorso, ch'io cominciai a dire, perde la sua naturale operazione l'intelletto: percioche lo suspende Iddio, com'io dipoi meglio dichiarerò, se saprò, et egli mi porgerà fauore per poterlo dire* (Teresa di Giesù 1599).

13. Para las intervenciones posteriores de Quaranta sobre el texto de las cartas teresianas ver Marchetti 1998.

Igualmente, el caso que implicó la publicación en Italia del epistolario teresiano merece al menos una mención (Marchetti 1998:263-284). Las *Lettere della Serafica Madre Teresa di Giesú* presentadas en Roma en 1601 en la traducción de Orazio Quaranta por Iacomo Fei D'Andr. F.[14] y la edición de las mismas aparecida en Venecia en 1640[15] en realidad deben estar fechadas después de 1658 ya que ambas ediciones dependen de la edición española del epistolario publicado en aquellos años en Zaragoza por Diego Dormer[16]. El estudio que hasta ahora he realizado sobre los textos de Teresa aparecidos por primera vez en italiano entre los siglos XVI y XVII[17] ha evidenciado puntualmente por parte de quienes trasladaron los textos del español a la lengua italiana intervenciones sobre el dictado teresiano y cambios en algunas partes del texto. Se ha podido comprobar que la mayoría de estas intervenciones perpetradas por los traductores: Giulio Zanchini da Castiglionchio (Marchetti 2001a), Francisco Bordini, Francisco Soto fueron en gran parte aportados para tutelar los textos teresianos de posibles críticas o delaciones que con anterioridad en España ya habían tocado las publicaciones de los escritos de la Madre[18]. En el caso de la primera edición de parte del epistolario teresiano en Roma el traductor y el editor mantuvieron inalterada la elección de las cartas y el orden que estas seguían en la primera edición española. Además el peso del control masculino sobre la escritura femenina –control entendido sobre todo como supervisión– en el caso del epistolario teresiano, ligado en continuidad ideal con el carteo cateriniano, se explicita significativamente con dejar «bien claro en el título que se trataba de textos verificados o incluso traducidos por miembros del Santo Oficio» (Prosperi 1994:232). De hecho el título de la obra es: *Lettere della serafica madre S. Teresa di Giesú* […]

14. Teresa di Giesù (1609). La obra se conserva en la Biblioteca Vallicelliana de Roma.
15. Teresa di Giesù (1640). Este texto está señalado por Simeón de la Sagrada Familia OCD (1969). También en Macca (1972) y en la tercera edición de las *Lettere* traducidas por el p. Egidio di Gesù publicadas en Roma por el postulado General de la Orden en 1983 se hace referencia al volumen veneciano de 1640. A día de hoy no ha sido posible localizar todavía ningún ejemplar de esta edición.
16. Entre los estudios más recientes sobre las *Cartas* y sus vicisitudes editoriales en España, ver Garriga Espino (2015:135-153 y 2017).
17. Me he ocupado de manera específica de la primera traducción de las *Exclamaciones* (Florencia 1599); *Vida* (Roma 1599); *Moradas* (Roma 1603); y de las *Cartas*. Asimismo, gracias al Proyecto *CARMEL-LIT*, ya referido, será posible ampliar la investigación a otros escritos de Teresa.
18. Sobre este aspecto véanse los estudios de Llamas Martínez (1972 y 1977), Álvarez (1977) y Teófanes Egido (1982).

et hora dalla lingua castigliana fedelmente nell'italiana tradotte da d. Oratio Quaranta consultore della Sac. Congregazione dell'Indice[19].

El camino de los escritos teresianos en italiano prosiguió impetuosamente, y tras Génova y Roma será Venecia la que destaque por el número de ediciones. De hecho, en Venecia desde 1604 se inicia la publicación de estas obras y su desarrollo y crecimiento permiten algunas reflexiones[20]. A partir de 1604, por tanto, se registra un continuo aumento en las ediciones de los textos teresianos, tanto que esta ciudad, a mediados de siglo, obtendrá el primer lugar en cuanto a la publicación de estas obras. La comparación entre las ediciones romana y veneciana muestra cómo en Roma se favoreció la reedición de las primeras traducciones italianas de los escritos teresianos (Bordini y Soto) y, en consecuencia, se publicaron obras individuales en lugar de volúmenes globales de los escritos. Distinto es el caso de Venecia donde, a partir de 1643, aparecen sucesivamente numerosas ediciones de las *Opere Spirituali* de Teresa (1643, 1649, 1661, 1668, 1671, 1678, 1680, etc.). Por un lado, la multiplicación de las ediciones se debe sin duda a la afirmación del carisma teresiano, especialmente después de la canonización de la Santa, pero, por otro lado, confirma que: en el siglo XVII, lleno de conflictos y dificultades, incluso la prensa veneciana había atravesado momentos de crisis. En la segunda mitad del siglo XVII, sin embargo, la situación había mejorado progresivamente; una vez más el libro religioso sobre el que los Giunti y muchas otras imprentas habían construido su fortuna había vuelto a ser un instrumento de recuperación, y que resultó ser una fuente inagotable de ingresos.

Por lo tanto, podemos concluir subrayando, una vez más, cómo la novedad teresiana tuvo como peculiares y extraordinarios vehículos de propagación en Italia la fundación de casas y la difusión de los textos de la Madre. La investigación llevada a cabo hasta hoy sobre los monasterios y conventos que atrajeron y acogieron en Italia las primeras vocaciones descalzas, junto al estudio de las traducciones que durante los siglos XVI y XVII se hicieron de los escritos de la Madre, han

19. Orazio Quaranta, traductor de las *Cartas*, nació en Salerno en 1604 y entró en los jesuitas en 1620. Fue nombrado prefecto de los estudios en el seminario de Nápoles (1635) y tres años más tarde abandonó la Compañía. En 1670 la *Vita effigiata* de santa Teresa, publicada en Roma en 1670, recogía sonetos de Quaranta sobre la santa Madre (Casale 1984). Sobre Quaranta ver también *Bibliotèque de la Compagnie de Jésus*, vol. VI, Seconde partie par le pére Auguste Carayton (1945:84-85)

20. En 1604 en Venecia se publica, por Niccolò Misserino, el *Cammino 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 Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma.*

permitido reconstruir y enriquecer el conocimiento, los ambientes, las estrategias y protagonistas de esta primera difusión de la novedad teresiana en tierras italianas. Además, se pone de manifiesto que entre los principales y más activos defensores y propagadores de la propuesta presentada por la santa de Ávila merecen un lugar destacado Felipe Neri y sus discípulos comprometidos en la promoción de las casas descalzas y la difusión de los escritos en italiano.

Bibliografía citada

Casale, Vittorio, «Lazzaro Baldi e Ciro Ferri "agiografi" di santa Teresa d'Avila», en *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Sofia Boesh Gajano y Lucia Sebastiani (eds.), Roma: L'Aquila, 1984, pp. 735-788.

Álvarez, Tomás, «Sobre temas de historia teresiana. Santa Teresa y la Inquisición. Influjo en la espiritualidad española. Arraigo en el Carmelo», *Ephemerides Carmeliticae*, 28 (1977), pp. 137-157.

Fernández de Mendiola, Domingo Ángel, *El Carmelo teresiano en la Historia. Una nueva forma de vida contemplativa y apostólica*, *III parte*, Roma: Teresianum, 2011.

Garriga Espino, Ana «El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús», *Edad de Oro*, 34 (2015), pp. 135-153.

Garriga Espino, Ana, *Teresa de Jesús en el laberinto de sus cartas*, Tesis Doctoral inédita, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 2017.

Girardello, Rodolfo, «I Santuari mariani carmelitani in Italia», *Rivista di Vita Spirituale*, 72 (2018), pp. 549-577.

Jerónimo Gracián del Madre de Dios, «Peregrinación de Anastasio», en *Obras del P. Jerónimo Gracián*, Editadas y Anotadas por el p. Silverio de Santa Teresa, Burgos: Tipografía del Monte Carmelo, 1933.

Jerónimo Gracián del Madre de Dios, «A María de San José, 28 de septiembre 1596», en *Cartas*, Juan Luis Astigarraga (ed.), Roma: Teresianum, 1989b, pp. 196-198.

Jerónimo Gracián del Madre de Dios, «Madrid Archivo Histórico Nacional, Clero, legajo 3821-VI-16, s.a.», en *Cartas*, Juan Luis Astigarraga (ed.), Roma: Teresianum, 1989b, p. 196.

Juan de Lorenzana, «Carta y Memorial condenatorio», en *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Enrique Llamas Martínez (ed.), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972, pp. 447-459.

Lirossi, Alessia, «L'influenza della spiritualità spagnola sull'arte monastica spagnola: il caso di San Giuseppe a Capo le case», en *I rapporti tra Roma e Madrid, nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*, Alessandra Anselmi (ed.), Roma: Gangemi, 2014, pp. 119-142.

Llamas Martínez, Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Llamas Martínez, Enrique, «Santa Teresa de Jesús y la Inquisición Española. Nuevas aclaraciones», *Ephemerides Carmeliticae*, 28 (1977), pp. 338-350.

Macca, Valentino, «Presenza ed influsso del magistero teresiano in Italia», en *Teresa de Jesús. Studi storico-letterari*, Roma: Teresianum, 1972, pp. 143-146.

Marchetti, Elisabetta, «Le lettere di Teresa di Gesù. Prime traduzioni ed edizioni italiane», en *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia secoli XV-XVII*, Gabriella Zarri (ed.), Roma: Viella, 1998, pp. 263-284.

Marchetti, Elisabetta, «Le prime traduzioni italiane delle teresiane "Esclamazioni o Meditazioni dell'anima a Dio"», *Annali di storia dell'esegesi*, 18.1 (2001a), pp. 345-372.

Marchetti, Elisabetta, *Le prime traduzioni italiane delle opere di Terese di Gesù nel quadro dell'impegno papale post-tridentino*, Bologna: Lo Scarabeo, 2001b.

Marchetti, Elisabetta, «Cesare Baronio promotore della riforma del Carmelo scalzo», en *Baronio e le sue fonti*, Luigi Gulia (ed.), Sora: Centro di Studi Sorani «Vincenzo Patriarca», 2009, pp. 765-789.

Moroni, Gaetano, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica compilato dall'autore stesso Cav. Gaetano Moroni Romano aiutante della camera dei sommi pontefici Gregorio XVI e Pio IX,* Venezia: Tipografia Emiliana, 1840-1861, vol. 103.

O'Donnel, Christopher OCD, «Maria nel Carmelo», en *Dizionario carmelitano*, Emanuele Boaga, OCD y Luigi Borriello, OCD (eds.), Roma: Città Nuova, 2008, pp. 539-546.

Picardi, Paola, «Il monastero di San Giuseppe a Capo le Case a Roma: committenti spagnoli, filospagnoli e artisti italiani», en *I rapporti tra Roma e Madrid, nei secoli XVI e XVII: arte, diplomazia e politica*, Alessandra Anselmi (ed.), Roma: Gangemi, 2014, pp. 143-159.

Prosperi, Adriano, «Lettere spirituali», en *Donne e fede. Santità e vita religiosa*, Lucetta Scaraffia y Gabriella Zarri (eds.), Roma-Bari: Laterza, 1994, pp. 227-251.

«Quaranta Orazio» en *Bibliotèque de la Compagnie de Jésus. Seconde partie par le Pére Auguste Carayton*, Carlos Sommervogel SJ (ed.), Bruxelles-Paris: Pellenois et Ceuterick, 1890-1909, vol. VI, pp. 84-85.

Roggero, Anastasio, *Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597)*, Roma: Teresianum, 1984.

Simeón de la Sagrada Familia, *Bibliographia operum S. Teresiae a Jesus typys editorum (1583-1967)*, Roma: Teresianum, 1969.

Smet, Joachim, OCD, *I Carmelitani. Storia dell'Ordine del Carmelo III*, Roma: Edizioni Carmelitane, 1996.

Sturm, Saverio, *Sull'Eremo di Montevirginio e la tipologia del santo Deserto*, Roma: Gangemi Editore, 2002.

Teófanes Egido, «Santa Teresa y su circunstancia histórica», *Revista de Espiritualidad*, 41 (1982), pp. 9-27.

Teresa de Jesús, *La vida de la madre Teresa de Iesus y algunas de las mercedes que Dios le hizo escritas por ella misma en los libros de la Madre Teresa de Iesus, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas descalços de la primera regla,* Salamanca: Guillermo Foquel, 1589.

Teresa di Giesù, *Vita della M. Teresa di Giesù. Fondatrice delli Monasteri delle Monache et Frati Carmelitani Scalzi della Prima Regola. Tradotta dalla lingua Spagnuola nell'Italiana, dal Reverendissimo Mons. Gio. Francesco Bordini della Congregazione dell'Oratorio Arcivescovo e Vicelegato di Avignone*, Roma: Guglielmo Facciotto, 1599.

Teresa di Giesù, *Cammino 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 Spagnuola nella Italiana da Francesco Soto Sacerdote della Congregazione dell'Oratorio di Roma,* Venezia: Niccolò Masserino, 1604.

Teresa di Giesù, *Relatione delle cose più notabili occorse nelle Fondazioni de' Monasteri che fece santa Teresa di Giesù Fondatrice de' Carmelitani Scalzi. Scritta dell'Istessa per ordine delli suoi Confessori. Doue insieme si danno molti documenti utili per la vita spirituale. Tradotta nuouamente dalla lingua Spagnuola nell'Italiana da un Religioso del medesimo Ordine de' Scalzi*, Roma: Giacomo Mascardi, 1622.

Teresa di Giesù, *Lettere della Serafica Madre S. Teresa di Giesù, fondatrice de' carmelitani scalzi. Stampata prima in Spagna et hora della lingua castigliana fedelmente nell'italiana tradotte da d. Orazio Quaranta Consultore della Sac. Congregazione dell'Indice,* Roma: Iacomo Fei D'Andr. F., 1601.

Teresa di Giesù, *Lettere della Serafica Madre S. Teresa di Giesù, fondatrice de' Carmelitani Scalzi stampate prima in Ispagna et hora della lingua Castigliana fedelmente nell'Italiana tradotte da D. Orazio Quaranta…,* Venetia: Stamperia Baglioni, 1640.

Teresa di Giesù, *Vita della S. Madre Teresa Di Giesù Fondatrice delle Monache e Frati Carmelitani Scalzi, et alcune gratie, che Dio fece, scritte da lei stessa per comandamento del suo Confessore. Di nuovo tradotta, e corretta conforme à gl'originali mano scritti da un Religioso del medesimo Ordine*, Roma: Francesco Moneta, 1641.

De escritura conventual y «santas vivas» en un contemporáneo *palomarcico* de Santa teresa: sor María Cristina de los Reyes Olivera (1890-1980) y sor Ángeles Cabrera Carrasco (1895-1980), carmelitas descalzas en Ogíjares (Granada)*

Amelina Correa Ramón
(Universidad de Granada)

Beatriz de Ahumada tenía una casa solar en Gotarrendura (Ávila), donde la familia pasaba largas temporadas, y cuyo palomar con el vuelo incesante de las blancas aves, y el murmullo de su zureo, impresionaría hasta tal punto el espíritu de la futura santa que, como es bien sabido, habría de llamar «palomarcitos» a sus diversos conventos. Conventos cuya fundación se concentra en el periodo de dos décadas (1562 y 1582), resultando ser como la semilla que cae en tierra fértil de la bíblica parábola del sembrador, al germinar y dar su fruto desde entonces y hasta la contemporaneidad. Por ello, los palomarcitos teresianos inaugurados en pleno siglo xx no resultarán infrecuentes. Y de entre ellos nos vamos a detener en uno en concreto, el de la Sagrada Familia, fundado en 1918 en la localidad de Ogíjares, un municipio de fértiles tierras cercano a la capital granadina. Allí el matrimonio formado por Emilio José Villanueva Taboada y González y por Mercedes Dueñas Sánchez–Morales, de posición socioeconómica más que acomodada, poseía unos terrenos, llamados inicialmente «Los Llanos», pero rebautizados después como «Granja María Luisa», en memoria de su única hija, fallecida a los diecinueve años de edad. Al quedar sin descendencia decidieron adoptar a María del Rosario Martín, que había sido señorita de compañía de

* Este trabajo se enmarca en el Proyecto *Catálogo de Santas Vivas (Fase Final): Hacia el primer modelo de santidad femenina de la Contrarreforma* (PID2023-146357NB-I00, financiado por MICIU/AEI/ 10.13039 /501100011033/ FEDER, UE).

la infortunada muchacha, y quien los convenció, tras haber concebido la idea de hacer una fundación religiosa doble, inspirada por la idea evangélica del poderoso simbolismo de Marta y María. Así, una parte se dedicaría a una orden que representara la Iglesia activa, instalando allí un colegio para niñas necesitadas de los pueblos circundantes, finalmente a cargo de las madres dominicas. Y la otra, se dedicaría a una orden de vida contemplativa, siendo las carmelitas descalzas las elegidas. Ambas compartirían una iglesia, situada en el centro y consagrada a la Virgen de las Mercedes, en recuerdo de su benefactora, iglesia que había sido ya edificada en 1907, tal y como se indica en la propia fachada, de estilo neorrenacentista. Accediendo mediante un compás de entrada que parece aislar el conjunto del «mundanal ruido», a la derecha del templo se sitúa el colegio, y a la izquierda, en un llamativo edificio de tonos rojizos y estilo ecléctico, que conjuga la semejanza con una fortaleza defensiva por su remate almenado, junto con elementos de clara inspiración neogótica, pero también neomudéjar –ambas tan del gusto de la arquitectura de los años de entresiglos–, lo que será el nuevo palomarcito teresiano[1].

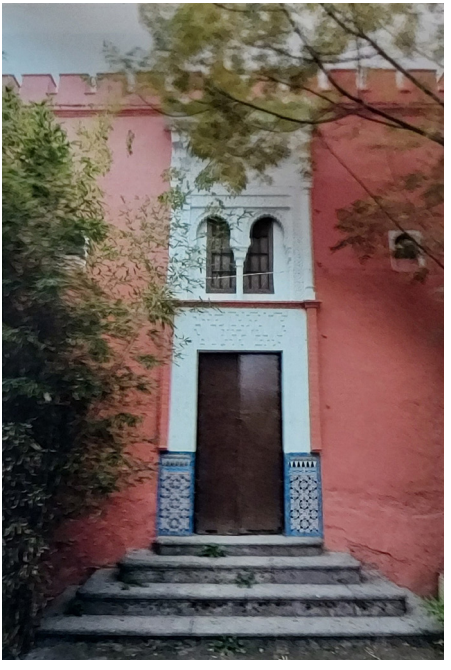


Figura 1. Entrada al Convento «Granja María Luisa»

1. La explicación de tan inusual estilo para un convento se encuentra en que dicho edificio había sido inicialmente la vivienda del matrimonio de benefactores, que se les

María del Rosario Martín, joven con grandes inquietudes espirituales, había trabado amistad con la madre Teresa de Jesús (Alameda Castellano), que sería priora en distintos periodos del Convento de San José de Carmelitas Descalzas de Granada. Su devoción hacia la Eucaristía la llevará a promover una iniciativa que ve la luz en las *Actas del XXII Congreso Eucarístico Internacional*, celebrado en Madrid entre el 23 de junio y el 1 de julio de 1911, donde propone «la adoración, súplica y alabanza perpetua de Jesús Sacramentado[2]». Aunque esta propuesta no llegará a buen puerto, aquí se encuentra el germen del nuevo palomarcito objeto de este estudio (Mejía Maya 1998:347-350), concebido gracias a la fraternal relación de esta también emprendedora madre Teresa de Jesús con la joven María del Rosario, como punta de lanza de una serie de comunidades de carmelitas descalzas eucarísticas que, en palabras que recoge la hermana Ángeles del Purísimo Corazón de María, archivera durante largos años, e historiadora del carmelo granadino, «revolotearan como mariposas blancas en torno al Sagrario, hasta morir abrasadas por el Divino Sol: la Hostia Blanca» (Ángeles del Purísimo Corazón de María 2005:349). A pesar de alguna reticencia que dicha propuesta suscitará, lo cierto es que la iniciativa acabará cuajando, fundándose definitivamente el 3 de mayo de 1918 el nuevo convento, dedicado, en efecto, a la adoración del Santísimo Sacramento[3].

Cinco monjas de Granada constituyen el núcleo inicial, mostrando en los años iniciales una prosperidad más que considerable. Pero destacarán, sin duda, dos especiales *palomas* consagradas al amor de su *ciervo vulnerado*. Se trata de Ángeles Cabrera Carrasco y María Cristina de los Reyes Olivera, dos mujeres más que notables, entre las que curiosamente se puede establecer una dicotómica relación tanto de paralelismo como de antítesis. En cualquier caso, se trata de dos figuras que en modo alguno pueden pasar desapercibidas, aunque desde el punto de vista de los estudios académicos sobre escritura conventual, hasta la fecha han permanecido prácticamente ignoradas.

Educada en colegio femenino, aficionada a escribir ya desde temprana infancia[4] y de familia culta y más que acomodada la primera, Ángeles Cabrera, nacida el 1 de octubre de 1895 en Galera, una

---

entrega a las monjas, según consta en el testamento de don Emilio José Villanueva, otorgado en Granada el 2 de marzo de 1916 en la Notaría de don Santos Fernández: Cuarto, ff. 4v-5r. Ver Rodríguez (2004:45).

2. «Mensaje dirigido a Su Santidad…» (1912:12-15).

3. Por desgracia, dicho convento ha sido cerrado por la Orden en los primeros meses de 2023.

4. De hecho, se conservan incluso algunas composiciones poéticas suyas datadas desde 1908.

localidad del norte de Granada, pero criada en la capital; mientras que María Cristina de los Reyes, oriunda de Sevilla, donde había nacido en julio de 1890, procedía de un origen tan humilde (sobre todo, tras el fallecimiento de su padre[5]), que se vio privada de más educación que la elemental[6], llegando a tener que trabajar incluso en una pensión como sirvienta, y, carente de los necesarios medios económicos, de tal modo que puede entrar en religión porque su director espiritual, el agustino P. José Agustín Fariña, muy consciente de su extraordinario potencial, consigue que le donen la necesaria dote.

Ambas, sin embargo, se van a ver unidas por numerosas circunstancias, comenzando porque entran en el convento carmelita de Ogíjares en el mes de enero de 1921, sin que ninguna de las dos sea especialmente joven, según los criterios de la época: Ángeles cumpliría ese año sus veintiséis, y Cristina, sus treinta y uno. Además, una y otra manifestarán por escrito expresivas muestras del júbilo que experimentan a su llegada. De este modo, Ángeles arribará el día 19, según ella misma relata por escrito, «a las 5 de la tarde, fiesta de la Sagrada Familia, entré en este amado Palomarcito, pedazo de cielo, remanso de paz» (Cabrera 1998:691). Mientras que Cristina, tras salir el 17 de enero de la ciudad de Huelva, donde residía y trabajaba hasta la fecha, manifiesta: «entré en el Convento de Carmelitas Descalzas de la Sagrada Familia el día 24 de enero de 1921, día de Nuestra Señora de la Paz» (Rodríguez 2004:53), sintiendo tal gozo cuando la puerta se cierra tras ella, que exclamaría exaltada: «¡Para siempre, Señor, para siempre!» (Rodríguez 2004:53).

En los dos casos la influencia de la priora madre Teresa de Jesús se demostraría imprescindible. Ambas llegan anhelando entregarse a su vocación y hallar la paz espiritual, pero en ambos casos también evidenciarán su similitud con el abundante número de religiosas que, a lo largo de la historia han compaginado una intensa vocación con una salud enfermiza, y diversas dolencias que padecerán de por vida. De hecho, y además de otras afecciones con frecuencia importantes, Ángeles sufrirá

5. Si bien su padre, enfermo de tuberculosis, fallece en 1913 (Rodríguez 2004:24-25), conviene subrayar el hecho de que, «como Teresa de Ávila, como Teresita de Lisieux, Cristina quedó huérfana, privada tan temprano del inmenso cariño de su madrecita» (Bengoechea 1996:12), puesto que esta falleció antes de que la niña cumpliera siquiera los doce años.

6. Sin embargo, y en una época en que con mucha frecuencia las niñas no iban siquiera a la escuela, los padrones generales del vecindario, registros municipales de Huelva, donde estaba domiciliada la familia de Cristina de los Reyes Olivera desde en torno a 1891, ofrecen al menos a partir de 1897 (Padrón general del vecindario 1894, 1897, sig. 158-159 Registros Municipales, Provincia de Huelva) el dato de que Cristina sabía leer y escribir, y en el correspondiente a 1900 incluso consta como su ocupación la de «Colegio» (Censo de la población 1900, sig. 188).

problemas oculares, y Cristina llegará incluso a quedarse ciega en 1964, pasando así más de quince años hasta el momento de su muerte.

La toma de hábito de las dos tendrá lugar, además, el mismo día, en fecha tan relevante como el 15 de agosto de ese año de 1921, día de la Asunción de la Virgen, acompañadas por Cayetana Arrayás Ramos. Si bien esta tercera cambió su nombre, otra semejanza entre nuestras protagonistas estriba, primero, en que conservarán sus nombres de pila, Ángeles y María Cristina, y segundo, en que añadirán, como seña de identidad del carisma eucarístico del convento en el que se consagraban, «de Jesús Sacramentado».

La prensa local se hará incluso eco de la noticia, apareciendo en el periódico *Noticiero Granadino* del 18 de agosto una extensa columna sin firma, bajo el titular de «En la granja María Luisa. Tomas de hábito», donde se refiere al «*palomarico del Carmelo*[7], que bajo la advocación de la Sagrada Familia, y para la adoración perpetua de Jesús, Rey de las almas, fundó la humilde y meritísima madre Teresa, piloto habilísimo de aquella nave santa» (Anónimo 1921:3). Con una florida retórica, que pretende evocar en todo momento la literatura de los santos fundadores, se habla de las «tres jóvenes enamoradas del Carmelo, *con ansias en amores inflamados* [*sic*]». Ataviadas como novias en el día de sus esponsales, el diario describe a estas tres nuevas esposas de Cristo, «lujosamente vestidas», que se muestran «rebosantes de embriagadora alegría» (Anónimo 1921:3). Se tiene conocimiento de que se tomaron fotografías a las tres juntas, pero sin embargo los únicos retratos que han salido a la luz han sido los de Cristina de Jesús Sacramentado, tomados por el que era su director espiritual, el ya citado padre Fariña, que la guiaba ya desde su etapa de Huelva y a quien se debe su entrada en religión, pues tuvo siempre gran ascendiente sobre la joven sevillana[8].

A pesar de que no se conoce públicamente el retrato de Ángeles Cabrera en su toma de hábito, sí que se ha conservado un precioso testimonio, debido justamente a su propia mano, ya que, como acostumbraba desde muy joven a escribir lo que ella denominava Libretas –o Cuadernos– de conciencia, deja constancia de un cierto apuro experimentado en ese momento tan crucial. El hecho es que Ángeles –en una nueva diferencia frente

7. De dicho *palomarico* afirmará elocuentemente el artículo: «Una vez más en el curso de esta fundación laboriosa como todas las que llevó a cabo santa Teresa de Jesús, hay que entonar triunfalmente el *Magnificat*» (Anónimo 1921:3).

8. José Vicente Rodríguez, en su biografía, se refiere continuamente a «la importancia y amplitud del acompañamiento espiritual del padre Fariña a Cristina y de su presencia en los acontecimientos de la vida religiosa de esta su dirigida» (2004:31), además de constatar que ella lo seguía con veneración.

Figura 2. Hermana Cristina de Jesús Sacramentado, en su toma de hábito.

al caso de Cristina–, había sentido la llamada de la vocación religiosa desde muy temprana edad, pero tuvo como primer destino elegido el de la Congregación dominica que regentaba el Colegio de Santo Domingo, en el castizo barrio del Realejo granadino, institución que se debía a otra importante figura de mujer, decidida y emprendedora, llamada Teresa Titos Garzón, que lo funda en 1905 y que, al profesar había elegido también el emblemático nombre de Teresa de Jesús, demostrando así la intensísima influencia que la doctora mística ejerce sobre mujeres de todas las épocas y las más diversas congregaciones religiosas (Correa 2022: 240-243). En ese colegio estudiaría interna Ángeles Cabrera, y el carisma de su fundadora la marcaría tanto, que estaba decidida a consagrar allí su vida, hasta que una larga enfermedad hizo que su familia tuviera que llevársela para pasar varios meses reponiéndose. Tan avanzado estaba su proceso interior que sus galas nupciales ya estaban prevenidas, solo que, ante el grave problema de salud sobrevenido, explica: «yo en Santo Domingo me

había hecho un bonito vestido blanco que regalé a la virgen del Rosario del Coro bajo» (Cabrera 1998:270). Así pues, cuando posteriormente, y ya restablecida, decide ingresar en el Convento del Carmelo Eucarístico de la Sagrada Familia, considerando que los saludables aires de la vega granadina impedirían que volviera a recaer en su dolencia, en lugar de encargarse otro vestido nuevo para la toma de hábito, le pidió prestado a la mujer de su hermano su traje de novia, a pesar de que no le quedaba del todo bien, porque su cuñada era un poco más baja y más delgada que ella. Por este motivo, Ángeles no quería ser fotografiada –y así lo manifiesta en su *Libreta de conciencia* (Cabrera 1998:270)–, pero no pudo excusarse de hacerlo junto con sus dos compañeras, puesto que el padre Fariña insistió denodadamente en obtener un retrato de las tres.

Ángeles y Cristina continuarían su trayectoria en tantos aspectos paralela y con unos destinos entrelazados, haciendo la primera profesión, o profesión de votos simples, al año siguiente de su toma de hábito, y con tan solo unos días de diferencia: Cristina, el 20 de agosto y Ángeles el 8 de septiembre de 1922[9]. Esta última lo recordará emocionada medio siglo después, en el apunte de sus *Cuadernos* correspondiente al día 17 de agosto de 1972, desde su convento de Ogíjares, del que su compañera había partido varias décadas antes: «El día 20, día de san Bernardo, profesó hermana Cristina, por eso este año, en esa fecha, celebra sus bodas de oro. Yo profesé el 8 de septiembre, día de la Natividad de la santísima Virgen, así que ese día celebraré, si vivo, (D. m.) las mías» (Cabrera 1998:271).

Tras una muy larga y fructífera vida religiosa en ambos casos, nuestras protagonistas van a compartir incluso, en esta existencia en buena medida paralela, hasta la fecha de su muerte, puesto que ambos decesos se producirán en el año 1980, tras haber celebrado las dos, por tanto, sobradamente sus gozosas bodas de oro en religión. Cristina fallecería el 24 de marzo, mientras que Ángeles lo hará el 6 de diciembre de 1980. Para entonces sus vidas llevan ya treinta y cuatro años separadas, y mientras que la granadina entrega su alma en la silenciosa paz del convento de Ogíjares, en el que permanecería por completo retirada del mundo, y en cuyo recoleto cementerio sería enterrada, noticiosa su muerte tan solo para sus hermanas de claustro y familiares cercanos, la de Cristina se producirá en el Convento de San Fernando de Cádiz, constituyendo

9. Aunque no aparece claramente expresado, es posible que esta diferencia de casi tres semanas pudiera haberse debido a algunas dudas acerca de su vocación que asaltaron a última hora, al parecer, a Ángeles, y que, según se puede deducir de un pasaje correspondiente al día 7 de julio de 1922, había confesado a Cristina, quien oró intensamente a Dios por esta causa. De hecho, parece atribuir a la sevillana la repentina epifanía amorosa experimentada que la hace decidirse con fervor a seguir adelante (Cabrera 1998:52).

un auténtico acontecimiento local cuyos ecos aún no se han extinguido, puesto que lo hará en loor de santidad, con una fama de «santa viva» –siguiendo la terminología propuesta de manera muy atinada por Gabriella Zarri– tan evidente, que pronto se darían los pasos necesarios para iniciar el habitualmente largo proceso de canonización[10].

Pero es que precisamente la hermana Cristina había sido trasladada desde Ogíjares a San Fernando en 1946 para iniciar allí la fundación de un nuevo convento de carmelitas descalzas (de la que ella se convertirá prácticamente en cronista extraoficial) por una circunstancia que marcará una diferencia casi abismal entre ellas: la sevillana ya había llegado al convento granadino precedida de una nube de rumores en torno a misteriosos sucesos que se producían en torno a ella. En Granada dichos acontecimientos, que desde el punto de vista de la religión católica serían catalogados en buena medida como milagrosos, van a acentuarse hasta el punto de que, a pesar de tratarse de una mujer muy sencilla, humilde y que continuamente intenta pasar desapercibida, el convento se vería inundado de incesantes visitas de personas que rogaban por su intercesión, lo que acabó ocasionando determinados roces con otras monjas, que veían en este trasiego un serio impedimento para su vida retirada y contemplativa[11]. Visiones, curaciones portentosas y sin explicación científica, trances extáticos, capacidad para leer el pensamiento o percibir el sufrimiento de quien estaba a su lado, e incluso, de asumir en su propio cuerpo las dolencias ajenas, liberando al sufriente[12], y hasta al menos un célebre episodio de bilocación, que la sitúa en la

10. El 30 de noviembre de 2022 el Dicasterio para las Causas de los Santos emitió el Decreto de Validez Jurídica para el Proceso Diocesano en la Causa de Canonización de la hermana Cristina de Jesús Sacramentado. Además, el 1 de febrero de 2023 se nombró al Relator, que dirige la redacción de la *Positio*, que, una vez terminada, se entregará para su estudio a distintas comisiones de teólogos, cardenales y obispos de la Congregación para las Causas de los Santos (Rivera Barrera 2024).

11. «La fama de santidad de Cristina que atraía hacia el Convento de la Granja verdaderas caravanas de gentes que deseaban verla en el locutorio, hablar con ella, encomendarse a sus oraciones, pedirle milagros, ofrecerle limosnas, etc.; todo lo cual repercutía en el exterior y en el interior del monasterio hasta el punto de alterar el ritmo de la vida comunitaria» (Bengoechea 1996:26).

12. Laura Guinot Ferri, en su estudio *Mujeres y santidad. Sanadoras por mediación divina*, se ocupa con detalle del complejo fenómeno, extendido a través de los siglos, de determinadas personas, pero de manera especial, mujeres, consideradas «santas vivas» en su sociedad, que se «convertían en activos sanadores entre las personas de su entorno, lo que precisamente aumentaba dicha reputación». Estas mujeres «fueron percibidas como santas sanadoras capaces de actuar gracias a su posición de mediadoras con la divinidad» (2021:213).

línea de la famosísima monja del siglo xvii, María de Jesús de Ágreda[13]. Al ser trasladada a San Fernando, de hecho, sus superiores le indican que a partir de ese momento será llamada hermana María, en aras de intentar conseguir su invisibilidad; pero tal disimulo de su nombre no sirve, a la postre, para nada, y en breve las confidencias sobre sus cualidades taumatúrgicas corren en boca de la entera ciudad, donde aún hoy, más de cuarenta años después de su muerte, se la venera e invoca con auténtica devoción[14].

A pesar de las lagunas biográficas en uno y otro caso, conservamos muchísimos más detalles de la vida de Cristina, testimonios gráficos, documentación, reproducción de sus diversos escritos y dibujos. Pero de Ángeles Cabrera prácticamente todos los datos que conocemos (algunos, eso sí, contrastados con documentación oficial y con alguna noticia de la prensa periódica) proceden de las propias *Libretas de conciencia* que escribió, como ya se ha adelantado, desde muy temprana edad. Si bien los originales han permanecido custodiados en el convento, junto con otras obras suyas inéditas y especialmente significativas[15], a su fallecimiento sus sobrinos decidieron editar una amplia selección de estos textos en buena medida autobiográficos, con el siguiente título: *Escritos de sor Ángeles de Jesús Sacramentado (Ángeles Cabrera). Libretas de conciencia (1908-1979). Manuscritos de la religiosa perteneciente a la Orden Carmelita Descalza*, lo que posibilitó el que de textos privados pasaran a ser considerados textos públicos. Este aspecto marca ya otra sustancial diferencia con respecto a ambas figuras, que vendría dada por el par binario hagiografía frente a autobiografía. Pues, en efecto, los escritos publicados de Ángeles Cabrera, sin responder por entero a la tipología ya bien estudiada de «autobiografía por mandato»,

13. Llamativamente, los diferentes testimonios relativos a estos episodios de bilocación resultan coincidentes con las descripciones al respecto que encontramos en una novela como *Un reflejo velado en el cristal*, de la clásica autora norteamericana de misterio sobrenatural, Helen McCloy (2021).

14. De hecho, ante mi pregunta el 7 de noviembre de 2022, en comunicación personal, a la conocida poeta Ana Rosetti (San Fernando, 1951), acerca de la figura de la hermana Cristina, me expresa literalmente: «Era una santa viva. La gente iba a verla a pedirle de todo».

15. Es bien conocido que muchas monjas fueron autoras de obras de tintes hagiográficos, guiadas por un propósito ejemplarizante y de utilidad para su Orden, más que por algún tipo de motivación literaria. Es el caso de Ángeles Cabrera, a quien se debe otra obra que no ha salido a la luz, titulada *Flor eucarística del jardín carmelitano* o *Vida de nuestra reverenda M. Teresa de Jesús, fundadora de este Convento de Carmelitas Descalzas de la Sagrada Familia en la Granja María Luisa, Ogíjares (Granada)*, cuyo manuscrito, compuesto por cuarenta y cuatro cuartillas, se conservó inédito en el archivo conventual.

presentan claras similitudes con esta[16], y, desde luego, pueden leerse en buena medida como una narración de su vida, si bien entreverada de reflexiones, crónica de la vida conventual, oraciones, e incluso algunas composiciones poéticas, pues la lírica fue un género de su predilección. En cualquier caso, no se puede perder de vista la existencia en el ámbito de la escritura conventual de obras de difícil clasificación. Ya lo advertían Victoria Cirlot y Blanca Garí[17]: «En muchas ocasiones, sus textos escapan a cualquier definición de género» (Cirlot y Garí 2021:39). Pero esta considerable indefinición también puede ser interpretada como riqueza, al encontrarnos en ocasiones con fecundas obras misceláneas, cual es el caso de los *Cuadernos de conciencia* de Ángeles Cabrera.

Mientras que, por el contrario, si a Cristina Olivera se le debe sobre todo un amplísimo epistolario, que en buena medida funciona como crónica[18], además de toda una serie de pensamientos, oraciones y reflexiones, a lo que hay que sumar la preciosa *Cartilla para aprender hacer [sic] oración*[19] que elaboró con todo cariño para su sobrina, lo cierto es que, al haberla precedido su fama de santidad, su devenir biográfico resultó de inmediato materia propicia para los preceptivos

16. De hecho, aunque comenzara a escribirlas a temprana edad, abundan en estas *Libretas* alusiones a que, desde que estaba en el convento, las entregaba a su director espiritual en busca de aprobación doctrinal. Incluso en alguna ocasión explicita que escribe según se le ordena. Así por ejemplo, en la entrada correspondiente al 15 de junio de 1922, manifiesta: «Ahora, amado Padre Francisco, empezaré a escribir lo que me encarga, y Jesús me pide; procuraré que vayan por orden, pero será difícil, puesto que no me acuerdo de muchas cosas que después quizás sí recuerde, para más claridad pondré las fechas como me encargó Vuestra Reverencia, y de lo anterior a los Santos Ejercicios si no retengo por mi mala memoria el día, pondré una fecha o mejor el mes que crea que sucedió; esto lo digo para tranquilidad de mis escrúpulos; también donde no recuerde las mismas palabras, procuraré poner el sentido de ellas» (Cabrera Carrasco 1998:40-41).

17. Si bien refiriéndose básicamente al marco medieval, pero sin duda con palabras válidas en buena medida para los siglos posteriores.

18. En cualquier caso, el epistolario de la hermana Cristina resulta tan rico (aunque, por su carácter privado tan solo se han dado a conocer fragmentos), que incluso una de sus cartas, dirigida a su hermana Salud, y fechada el 15 de noviembre de 1946, en que ofrece tantos detalles acerca de la fundación del nuevo convento en San Fernando que incluso esta Comunidad, así como sus biógrafos, la consideran «la crónica oficial de la fundación» (Quijano Párraga 1996:40). En ese sentido, se podría establecer otro paralelismo con Ángeles Cabrera, quien, de hecho, escribe la crónica titulada *Fundación del convento de carmelitas descalzas de la Sagrada Familia en la «Granja María Luisa», de la villa de Ogíjares*, en un manuscrito de doce folios que permanece custodiado en el archivo del propio convento.

19. Dicha cartilla ha sido reeditada en la actualidad, incluyendo ilustraciones y con una ornamentación especialmente preciosista, reproduciendo el texto de la religiosa en facsímil, pero incluyendo también su transcripción, además de un breve texto de presentación (María Cristina de Jesús Sacramentado 2020).

textos hagiográficos, característicos del habitualmente arduo camino hacia los altares. Sin embargo, con mucha razón se lamenta su principal biógrafo, el padre José Vicente Rodríguez, de que no dejara por escrito textos autobiográficos, puesto que «los dones extraordinarios con que el Señor en su providencia la había adornado solo acertamos a vislumbrarlos y nos quedamos con las ganas de que esta criatura hubiera escrito su vida. Suplimos de alguna manera esa falta de autobiografía con las noticias de sus cartas y algún otro apunte» (Rodríguez 2004:15).

A pesar de todas esas diferencias personales, y de la constatación de que los textos de Ángeles y de Cristina son de naturaleza y estilo muy distintos, pueden apreciarse, en cualquier caso, evidentes similitudes que parecieran apuntalar el paralelismo que se anunciara desde el inicio de este estudio.

Así, una y otra invocan con frecuencia a sus santos fundadores, y recurren a sus obras, que demuestran tener muy interiorizadas y, se percibe cómo en especial con determinados fragmentos sienten una profunda identificación. Incluso se pone de manifiesto en ambas el tránsito por angustiosos momentos de *Noche oscura*. Por otro lado, y como resulta lógico suponer, en sus textos abundan las referencias al carisma carmelitano, llamando la atención, por ejemplo, la importancia que una y otra dan a la ermita donde recogerse, ermita tan ligada a la figura de Teresa de Jesús.

Pero también las hermanas Cristina y Ángeles evidencian en sus textos y en sus vidas algunas de las constantes que se encuentran en los casos de místicas desde la Edad Media, y que los estudios académicos han puesto de relieve en las últimas décadas.

Así por ejemplo, y sin ánimo de ser exhaustiva, se puede destacar la importancia extrema que conceden al Sacramento de la Eucaristía, que, en este caso ambas demuestran de manera fehaciente ya desde la elección del convento donde profesan[20] y desde el propio nombre religioso que adoptan: «de Jesús Sacramentado». Como ha sido ya suficientemente puesto de relieve, las experiencias sobrenaturales ligadas a este

20. De hecho, se puede recordar cómo en la citada noticia aparecida en la prensa local con motivo de su toma de hábito, ya se destacaba que estas jóvenes «se encierran para siempre entre cuatro paredes, en busca del Dueño de su corazón dentro del misterio del claustro en que han de pasar toda la vida junto al Sagrario, en místicos coloquios cuyas dulzuras para una hija de santa Teresa de Jesús, no pueden ser medidas en este siglo incrédulo y semita» (Anónimo 1921:3). Precisamente en el Sagrario manifestará durante toda su vida Cristina de Jesús Sacramentado mantener intensas «conferencias», aludiendo a los trances en que entraba en íntima comunicación con la Divinidad, y de los que con frecuencia se seguía alguna curación o proceso prodigioso en personas que habían pedido su intercesión.

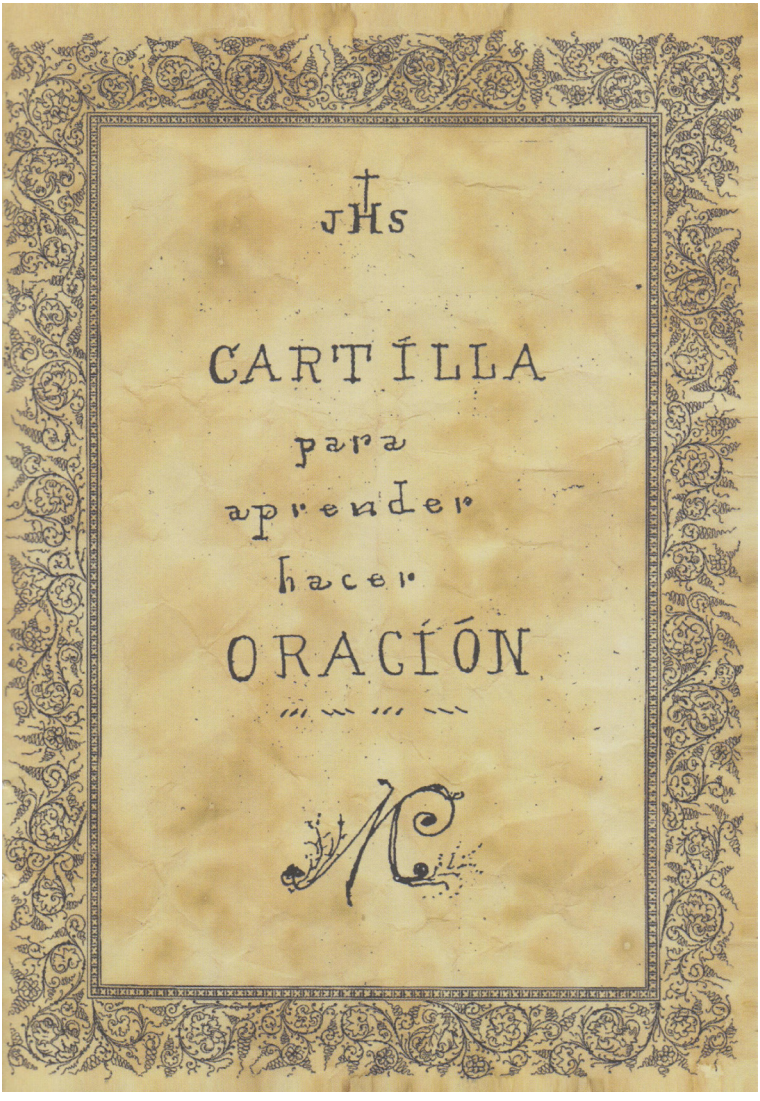
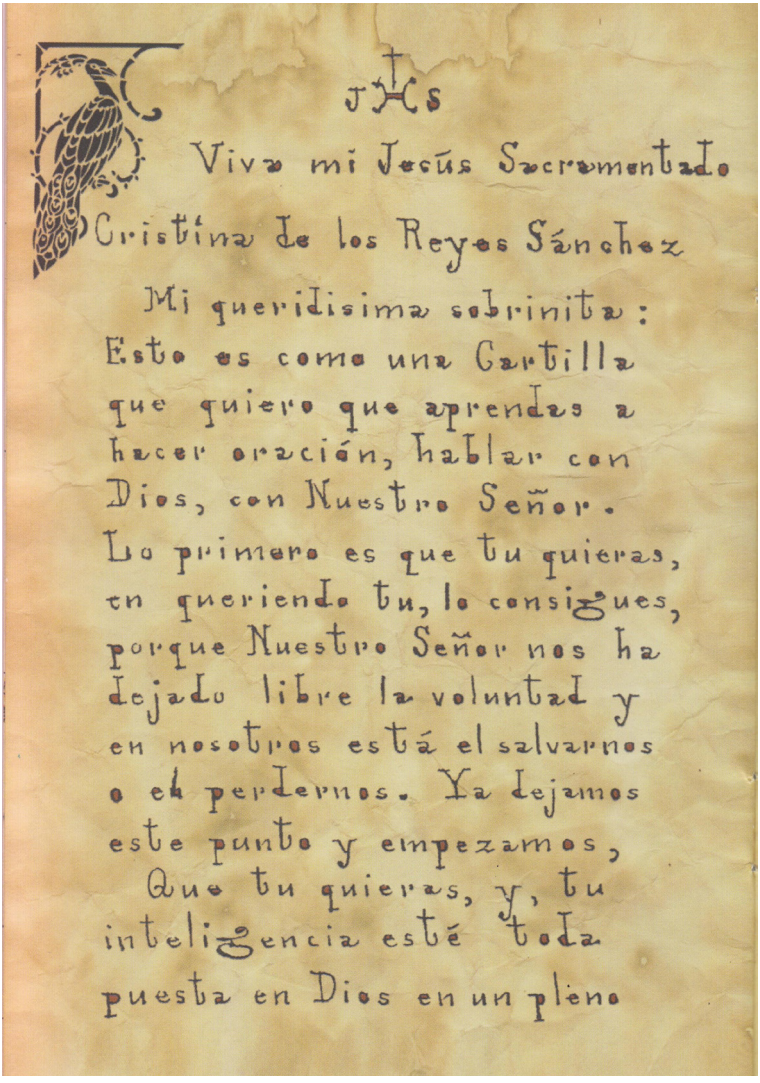


Figura 3. Edición facsímil de la *Cartilla* que la hermana Cristina elaboró para su sobrina.


JHS

Viva mi Jesús Sacramentado

Cristina de los Reyes Sánchez

Mi queridísima sobrinita:
Esto es como una Cartilla
que quiero que aprendas a
hacer oración, hablar con
Dios, con Nuestro Señor.
Lo primero es que tu quieras,
en queriendo tu, lo consigues,
porque Nuestro Señor nos ha
dejado libre la voluntad y
en nosotros está el salvarnos
o el perdernos. Ya dejamos
este punto y empezamos,
Que tu quieras, y, tu
inteligencia esté toda
puesta en Dios en un pleno

Figura 4. Edición facsímil de la *Cartilla* elaborada por la hermana Cristina, páginas iniciales.

sagrado misterio resultarán especialmente significativas, hasta el punto de resultar en la mística femenina un elemento absolutamente crucial.

La importancia concitada por la Sagrada Forma puede explicar las numerosas y diversas manifestaciones sobrecogedoras surgidas en torno a ella, como la efusión de sangre, el desencadenamiento de éxtasis y arrobos y las visiones de un Niño Jesús o de Jesucristo en la propia hostia, o sobre el sacerdote que celebra la misa, etc. Contra lo que quizás pudiera pensarse, las numerosísimas vivencias extraordinarias relacionadas con el sacramento de la Eucaristía que se registran en místicas ya desde el siglo XII, se siguen manifestando, si bien con diversos matices, hasta la contemporaneidad. Y buen ejemplo encontramos en los dos casos que nos ocupan. Se podrían alegar diversos casos, pero por no extendernos seleccionaremos tan solo uno de cada religiosa. Así, se puede recordar cómo en una carta que Cristina escribe el 15 de marzo de 1921 al padre José Agustín Fariña, le cuenta que «El Jueves Santo [*sic*] en la comunión la sagrada forma tenía sabor a sangre» (Rodríguez 2004:60), además de sus numerosas y un tanto enigmáticas alusiones a «conferencias» mantenidas en el Sagrario, y que tienen que ver con sus experiencias extraordinarias. En cuanto a Ángeles, conservamos el relato de lo sucedido tras un angustioso periodo de noche oscura del alma, que parece concluir el día de la Virgen del Carmen de 1978, cuando, según pone por escrito:

> Al comulgar creo hace ocho días, y sentir aquel dulzor tan grande con la Sagrada Especie de la Sangre de Cristo en mi boca, que no solo no sabía a vino, sino que superaba en dulzura al caramelo más dulce, comprendí se trataba de una gracia del Señor […]. Para cerciorarme más de que era gracia lo de la Sagrada Especie (aunque lo conocí como bien seguro), pero en recreo pregunté a hermana Ana María [la sacristana] si aquel día el vino utilizado en la Santa Misa había sido como el de todos los días, y me dijo que sí era el de siempre; le dije, «¿lo tienes seguro?», y me contestó que segurísimo (Cabrera 1998:628-629).

Aunque queda mucho todavía por estudiar en torno a estas dos interesantísimas figuras, sus obras escritas y trayectorias, vamos a poner punto final al presente capítulo subrayando que, junto al intenso espíritu de privación y sacrificio que las moverá toda la vida, junto a la asunción de dolores y enfermedades que mortifican sus cuerpos, en ambas destaca una suerte de júbilo o regocijo primordial en el amor incondicional de Dios. Hasta el punto de que prácticamente todas las fotografías que se conservan de Cristina nos la muestran con semblante sonriente, y, de hecho, la principal biografía escrita sobre ella se titula

significativamente *La sonrisa interminable de Dios*. Si no han trascendido públicamente fotografías de Ángeles, sí que conocemos de primera mano el testimonio de quien fuera durante muchos años su compañera en el convento de Ogíjares, hermana María Rosa de la Eucaristía[21], quien destaca de ella su carácter alegre.

Por eso, quizás qué mejor que terminar este estudio vinculando a sus protagonistas con una famosa cita de una de las más célebres místicas medievales, como es Juliana de Norwich, quien, a lo largo de su *Libro de las Revelaciones de Amor* reitera henchida de gozo una significativa afirmación: «Todo acabará bien, y todo acabará bien, y cualquier cosa, sea cual sea, acabará bien» (Cirlot y Garí 2021:254).

Bibliografía citada

Ángeles del Purísimo Corazón de María, *Convento de Carmelitas Descalzas de San José de Granada*, Granada: Caja Granada, 2005.

Anónimo, «En la granja [*sic*] María Luisa. Tomas de hábito», *Noticiero Granadino*, 18/08/1921, p. 3.

Bengoechea, Ismael, *Vida y recuerdos de la Hermana Cristina*, San Fernando: Editorial Miriam, 1996.

Cabrera Carrasco, Ángeles, *Escritos de sor Ángeles de Jesús Sacramentado (Ángeles Cabrera). Libretas de conciencia (1908-1979). Manuscritos de la religiosa perteneciente a la Orden Carmelita Descalza*, Paracuellos de Jarama: Editorial Doce Calles, 1998.

Cirlot, Victoria y Blanca Garí, *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*, Barcelona: Siruela, 2021.

Correa Ramón, Amelina, «*Las venas de los lirios*». *De místicas, visionarias y santas vivas en la literatura de Granada (ss. XVI-XX)*, London: Spanish, Portuguese and Latin American Studies in Humanities, 2022.

«España, bautismos, 1502-1940», Family Search https://familysearch.org/ark:/61903/1:1:H8R7-P96Z: 16 February 2020), Antonio Alameda y Alba in entry for Maria de las Angustias Tereza Lorenza Alameda Castellano, 1887, 28/02/2023.

Guinot Ferri, Laura, *Mujeres y santidad. Sanadoras por mediación divina. Un estudio desde la microhistoria (siglos XVII-XVIII)*, Granada: Comares, 2021.

García Rojas, Raquel (trad.), Helen McCloy, *Un reflejo velado en el cristal*, Gijón: Hoja de Lata, 2021.

21. Según testimonio personal en septiembre de 2021, cuando la hermana María Rosa de la Eucaristía era priora del referido convento.

María Cristina de Jesús Sacramentado, *Cartilla para aprender a hacer oración. Método dirigido a principiantes para el perfeccionamiento espiritual cristiano*, ed. facsímil, Sevilla: Coria Gráfica S. L., 2020.

Mejía Maya, Rafael OCD, «Las fundaciones de las Carmelitas Descalzas en España y Portugal (1562-1995)», en *Carmelos del mundo*, Burgos: Monte Carmelo, 1998, vol. 5.

«Mensaje dirigido a Su Santidad por las Religiosas Carmelitas Descalzas de Granada», en *Actas del XXII Congreso Eucarístico Internacional*, Madrid: Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1912, vol. 2.

Quijano Parra, Joaquín, *Cincuenta años en la Isla. Monasterio de la Santísima Trinidad de Carmelitas Descalzas*, San Fernando: Editorial Miriam, 1996.

Rivera Barrera, Arturo, «Roma abre el proceso de un posible milagro de la hermana Cristina de San Fernando», *Diario de Cádiz*, 25/01/2024.

Rodríguez, José Vicente, *La sonrisa interminable de Dios. Biografía de la Hermana María Cristina de Jesús Sacramentado*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2004.

Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, *Obras completas*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2000.

Hispanografía del Carmelo Descalzo: georreferencia de personajes y hechos*

Jaime Olmedo Ramos
(Real Academia de la Historia, Universidad Complutense de Madrid)

1. Presentación

El 28 de febrero de 2023, se presentó en el Palacio Real de Madrid, bajo la presidencia de Sus Majestades los Reyes, el portal *Historia Hispánica* de la Real Academia de la Historia[1].

Historia Hispánica muestra geoposicionados y vinculados entre sí más de 20.000 acontecimientos y más de 50.000 personajes de la Historia Hispánica desde el año 1.350.000 a. C. hasta la actualidad con especial atención a todos los territorios que formaron parte de la Administración española. En suma, más de 150.000 referencias geográficas que geolocalizan el primer *big data histórico* del mundo y representan la mayor información sobre historia hispánica reunida hasta la fecha [Fig. 1].

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación I + D + i «"*Mulier fortis, mulier docta*". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez. Agradezco profundamente a Esther su dedicación ejemplar en la concepción, desarrollo y coordinación del proyecto.

1. El proyecto pudo realizarse gracias a la subvención directa del Ministerio de Ciencia e Innovación especificada en el Real Decreto 1079/2021, de 7 de diciembre (*BOE*, núm. 293, miércoles 8 de diciembre de 2021). Gracias, asimismo, a la subvención nominativa dentro del programa 463A Investigación científica de los Presupuestos Generales del Estado «para el mantenimiento y actualización del Portal Global de Historia Hispánica», los contenidos del proyecto podrán estar en permanente actualización al servicio de la ciudadanía. En el acto de presentación, intervinieron S. M. el Rey, Carmen Iglesias, directora de la Real Academia de la Historia y quien esto escribe, director técnico del proyecto, y contó con la asistencia de Su Alteza Real la infanta doña Margarita y su marido Carlos Zurita, duque de Soria; su Alteza Real la princesa Ana de Francia; la vicepresidenta primera del Gobierno y ministra de Asuntos Económicos y Transformación digital, Nadia Calviño; el secretario de Estado para Iberoamérica y el Caribe y el Español en el Mundo, Juan Fernández-Trigo; el secretario de Estado de Educación, José Manuel Bar, entre otras destacadas personalidades de la Administración, el mundo de la empresa y la cultura.

Figura 1. Portada de HISTORIA HISPÁNICA.

Todos los contenidos están vinculados entre sí mediante un exhaustivo sistema de enlaces directos e indirectos, que establecen entre ellos una red de relaciones nunca antes mostrada, y que contextualizan los acontecimientos y los personajes históricos sincrónica y diacrónicamente.

Con *Historia Hispánica*, España es el primer país del mundo en tener georreferenciada su Historia: siglos de presencia global a través de hechos y personajes de relevancia internacional.

En sus palabras en el acto de presentación, S.M. el Rey destacó de *Historia Hispánica* que es «un proyecto grandioso y fascinante que despliega sus amplísimos contenidos y capacidades sin desplazar su centro de gravedad: nuestra identidad histórica y actual. En la navegación por sus páginas, vemos nuestra cultura proyectada a través del tiempo y en un ámbito geográfico global». También, señaló que «la forma en que se muestran sus contenidos es la cartografía de nuestro pasado, pero también la guía para nuestro presente. La Historia Hispánica, el mundo hispánico es hoy una realidad global, con presencia efectiva y pujante en los cinco continentes, y este proyecto que nos presenta hoy la Real Academia de la Historia hace mucho más visible y comprensible esa presencia a través del tiempo»[2].

2. Palabras de Su Majestad el Rey en la presentación pública del «Portal Digital de Historia Hispánica», de la Real Academia de la Historia, Palacio Real de Madrid,

2. Primera aplicación a un ámbito concreto: el Carmelo Descalzo

La intervención el 23 de marzo de 2023 en la primera jornada del Congreso Internacional «Teresa de Jesús: espíritu y letra de un legado», celebrado en Salamanca y Alba de Tormes en el marco del año jubilar teresiano, supuso no sólo la primera presentación académica del portal, sino también la primicia de su aplicación a un ámbito concreto de nuestra Historia, en este caso, el Carmelo Descalzo.

Se ha usado para el título un neologismo –«hispanografía»– que trata de expresar la representación de los datos históricos, dado que el proyecto traduce gráficamente la dimensión espacial de los contenidos que lo integran.

Y a todos estos contenidos –únicos por su cantidad y su calidad, ya que han sido elaborados por académicos, historiadores y especialistas–, se puede acceder de tres maneras distintas.

2.1. *Zoom en la página de inicio*

En la página de inicio, se puede efectuar un acercamiento sobre cualquier área geográfica del mapa que muestra marcadores geográficos aislados y otros agrupados (*clusters*) según la densidad de datos históricos. A medida que la visión se aproxima a un lugar, las agrupaciones de marcadores geográficos se van desagregando hasta llegar a indicadores geográficos únicos.

Pulsando sobre cualquiera de estos puntos geográficos concretos, se muestran cuantificados –y ordenados alfabéticamente– los personajes nacidos y muertos en tal lugar y –ordenados cronológicamente– los hechos allí acaecidos con la datación más exacta posible. Por ejemplo, si se hace *zoom* sobre Salamanca, el cuadro de diálogo indica 254 personajes nacidos, 261 fallecidos y 71 hechos históricos [Fig. 2].

Los iconos escogidos para simbolizar el nacimiento y la muerte son alfa [α] y omega [Ω] en evitación de otros símbolos como la cruz para la defunción que no podría aplicarse en numerosos personajes de confesión no cristiana.

Pulsando sobre cada uno de esos registros, se puede acceder tanto a la biografía de cada personaje como a la descripción de cada acontecimiento, cuyo contenido se verá seguidamente.

28/02/2023. Accesible en https://casareal.es/ES/Actividades/Paginas/actividades_discursos_detalle.aspx?data=6504.

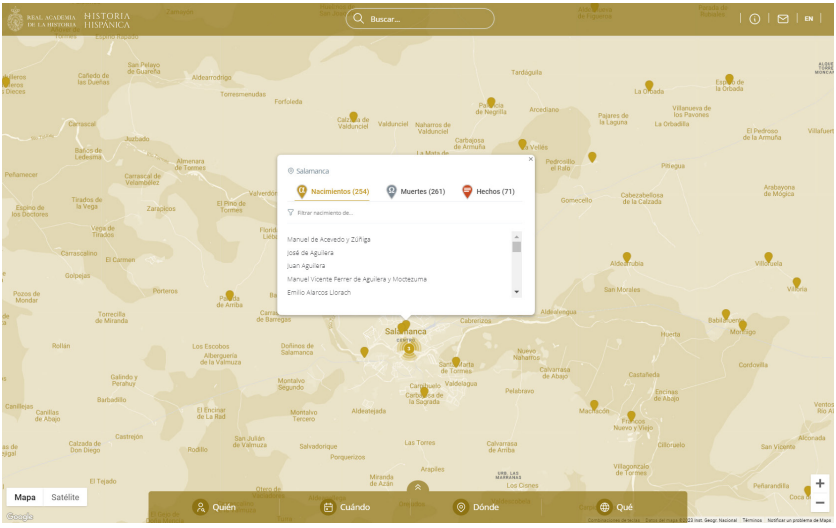


Figura 2. Ejemplo de menú desplegable en el indicador geográfico concreto de Salamanca.

2.2. *Faldón inferior*

Otra manera de acceder a la información es mediante el faldón inferior que permite búsquedas específicas por personajes, épocas, lugares y temas en los comandos: «quién», «cuándo», «dónde» y «qué».

En cada uno de estos cuatro apartados, se pueden hacer búsquedas mediante la guía de los cuatro tesauros específicos (disciplinar, cronológico, geográfico y temático) con más de 10.000 descriptores en total que operan en las diferentes modalidades de búsqueda. Asimismo, también se pueden realizar búsquedas avanzadas combinando libremente entre sí numerosos criterios que incluyen el autocompletado predictivo a partir de los términos de los tesauros, así como texto libre.

2.2.1. «Quién». Ejemplos de búsquedas (I)

En la primera parte (QUIÉN), se han integrado pero ampliados y actualizados todos los contenidos procedentes del *Diccionario Biográfico electrónico* (2018), que no contenía sólo personajes de la Administración Pública o la Política, sino de cualquier otro ámbito, como las artes, las letras, el ejército, el deporte o la ciencia.

En esa parte, se puede buscar a través del tesauro específico de personajes que, con más de 2.000 términos, recoge en ocho grupos con

numerosísimas subdivisiones todas las profesiones o ámbitos de actividad, uno de los cuales es el nodo «Religión» que contiene 7.200 biografías y 961 hechos históricos asociados a él.

También se pueden combinar distintos criterios para descubrir perfiles desconocidos de gran interés: nombre, seudónimo o título, sexo, lugares de nacimiento, itinerario o muerte, fechas de nacimiento itinerario o muerte, ámbito disciplinar, ámbito temático, confesión y búsqueda libre de texto en las más de 65.000 páginas que integran la plataforma.

Por ejemplo, si se escoge dentro del «Ámbito disciplinar», la etiqueta «Escritor,ra», se accede a 4.933 resultados. Sobre ese conjunto, puede aplicarse un filtro cronológico que puede establecerse en una fecha exacta, anterior, posterior o alrededor de una fecha, o entre dos fechas. Si se selecciona el campo «Fecha nacimiento» y se fija un período entre 1523 y 1623, se obtienen 805 biografías de escritores nacidos entre hace quinientos y cuatrocientos años. Si se selecciona dentro del criterio «Ámbito disciplinar» el descriptor «Religioso,sa (Estados en órdenes religiosas y congregaciones)» el resultado es de 281 personajes. Sumándole el ámbito disciplinar «Carmelita Descalzo,za», el conjunto se fija en 28 escritores de la orden nacidos ente el rango de fechas establecido. Añadiéndole el campo «Sexo» y dentro de él el marcador «Mujer», los resultados finales son 9, incluyendo personajes como Ana de San Bartolomé, Ana de Jesús, María de la Cruz, Beatriz de Jesús, Teresa de Jesús María, María Pinel y Monroy, María de San José, Cecilia del Nacimiento o María de San Alberto.

Los resultados siempre se muestran de la misma manera: un mapa que geoposiciona los lugares de nacimiento y muerte de los personajes y dos columnas a la derecha que muestran los listados de biografías y de hechos históricos con acceso directo a cada uno de los registros [Fig. 3].

2.2.2. «Cuándo». Ejemplos de búsquedas (II)

En el segundo ámbito de búsqueda (CUÁNDO), se pueden recorrer los distintos períodos de la Historia de España y encontrar los hechos y los protagonistas de cada momento.

Por ejemplo, en el menú desplegable de la búsqueda guiada, donde aparece desde la Prehistoria a la Edad Contemporánea, se puede escoger «Edad Moderna» y, dentro de ella, el reinado de «Felipe II (1556-1598)». Podría seguirse descendiendo a etapas de cada reinado. Sin embargo, si se activa la búsqueda por el reinado de Felipe II en su conjunto, se obtienen los personajes y los hechos relevantes de

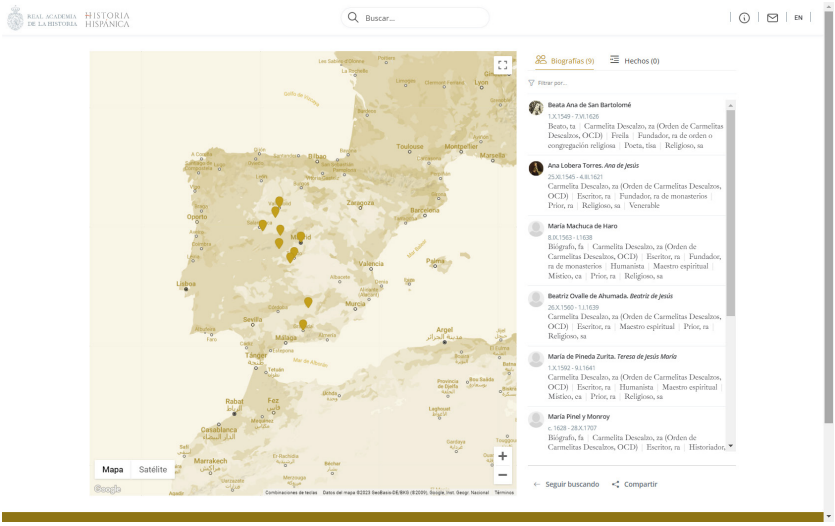


Figura 3. Ejemplo de resultados de la búsqueda de carmelitas descalzas escritoras.

tales años y su geoposicionamiento: 153 biografías y 1.262 hechos históricos. Dentro de los muchos hechos que se recuperan, se puede filtrar por cualquier palabra o concepto. Por ejemplo, si se teclea simplemente «descalz», se muestran exclusivamente aquellos acontecimientos que contienen tal secuencia y están, por tanto, relacionados con la Descalcez que van desde la fundación por santa Teresa el 24 de agosto de 1562 del Convento de San José de Ávila, iniciando la reforma de la Orden del Carmelo, según los principios de la espiritualidad descalza hasta el fallecimiento en Úbeda el 14 de diciembre de 1591 de san Juan de la Cruz, por indicar solo los hitos primero y postrero cronológicamente de los relacionados con la reforma descalza en tiempos de Felipe II [Fig. 4].

En ese mismo apartado de búsquedas temporales, se ha desarrollado una «Línea del tiempo» desde el año 1.350.000 a. C. a la actualidad que permite al usuario desplazarse por ella y ver la geoposición en el mapamundi de los personajes y hechos de la Historia Hispánica en cada año. Avanzando por esta línea de calor, que muestra con tonos más cálidos aquellos momentos con más datos históricos, puede detenerse el cursor en 1562 y ver que uno de los marcadores geográficos conduce a Ávila señalizando allí la fundación del convento de San José, que inicia la reforma de la Orden del Carmelo [Fig. 5].

Asimismo, si se avanza hasta el año 1622, se ve en la ciudad del Vaticano la canonización el 12 de marzo por Gregorio XV de santa Teresa

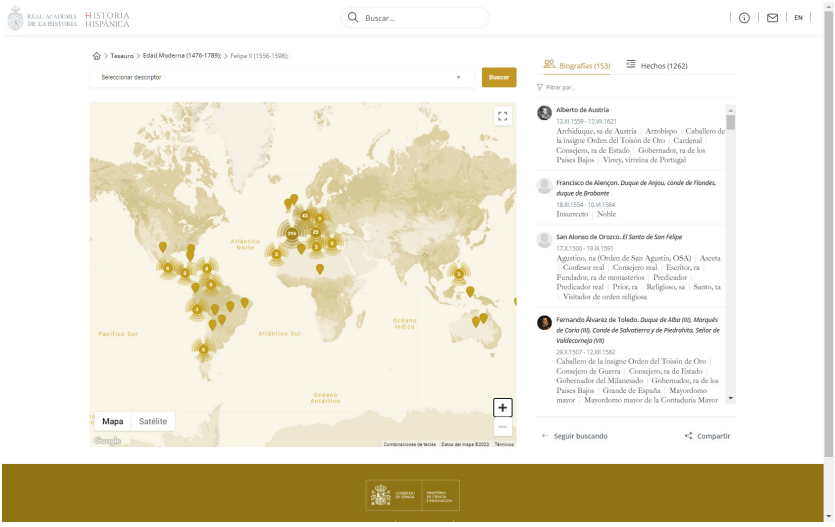


Figura 4. Resultados de búsqueda por descriptor «Felipe II (1556-1598)» dentro del tesauro cronológico.

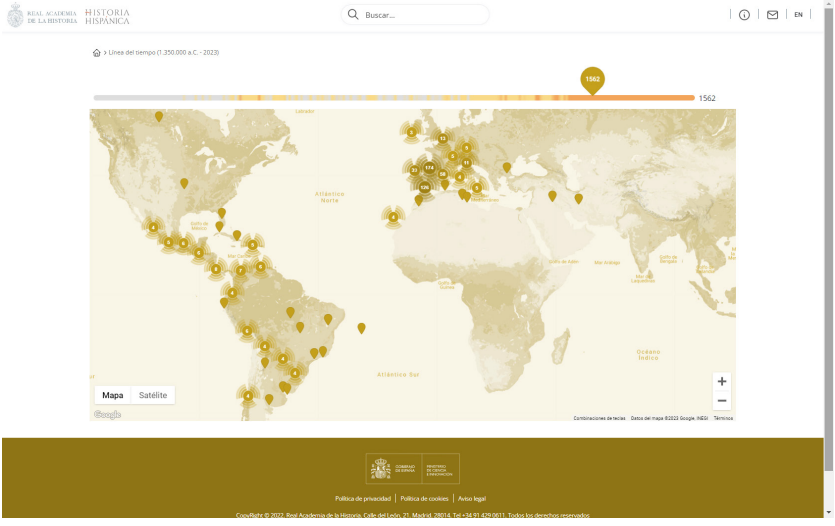


Figura 5. Línea del tiempo detenida en 1562.

de Jesús, san Ignacio de Loyola, san Francisco Javier, san Isidro Labrador y san Felipe Neri. En 1821, el 28 de junio, se puede ver indicado en el mapa el decreto de las Cortes declarando a santa Teresa de Jesús patrona de España.

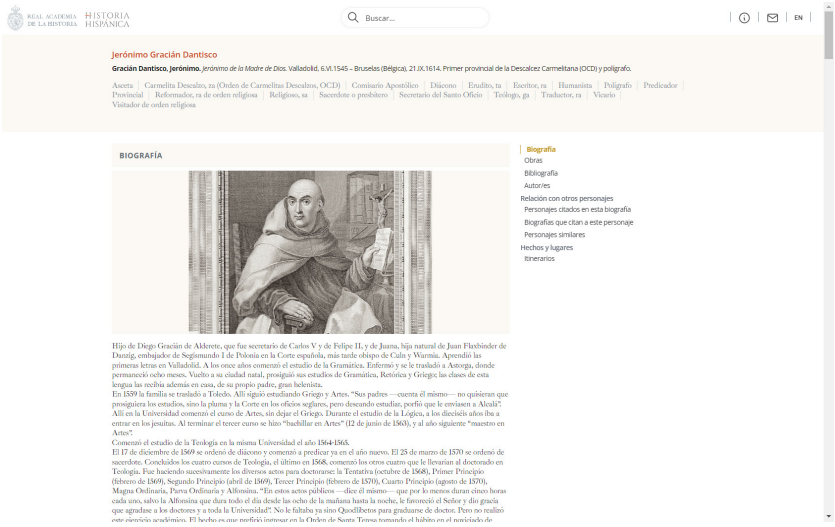


Figura 6. Página correspondiente a Jerónimo Gracián Dantiso, *Jerónimo de la Madre de Dios.*

2.2.3. «Dónde». Ejemplos de búsquedas (III)

En el apartado referente a las búsquedas por lugares (DÓNDE) se pueden seleccionar elementos de la geografía física o política y acceder, por ejemplo, a lo que haya sucedido, siguiendo la ordenación administrativa actual, en el Sudeste Asiático: 356 biografías y 74 acontecimientos desde el siglo xvi al siglo xx. Pero no sólo pueden buscarse lugares de la geografía actual; mediante la búsqueda avanzada, pueden localizarse también edificios como el Monasterio de San José del Salvador en Beas de Segura y ver su presencia a lo largo de la historia.

Uno de los personajes que se muestran entre los relacionados con el monasterio es Jerónimo Gracián Dantisco, Jerónimo de la Madre de Dios [Valladolid, 6.VI.1545-Bruselas (Bélgica), 21.IX.1614], primer provincial de la Descalcez Carmelitana (OCD). Su biografía permite exponer cómo se ha dispuesto la información relativa a cada uno de los personajes [Fig. 6]. Todas las biografías tienen la misma estructura: un encabezamiento con los datos biográficos básicos de cada personaje y se ha añadido a la derecha de la página un índice para acceder rápidamente a cada una de las secciones que integran la página de cada semblanza: la biografía, que contiene el relato del desarrollo vital del personaje; obras, que recoge toda su producción, en este caso, escrita, pero puede ser también plástica, musical, arquitectónica, cinematográfica…; bibliografía,

ordenada cronológicamente, las referencias seleccionadas por el autor; la relación con otros personajes y, finalmente, hechos y lugares.

Todos los personajes aparecen vinculados entre sí y se muestra su relación con otras biografías del portal. Se facilitan los enlaces a los personajes citados en cada biografía y, al tiempo, a las otras biografías en que se cita a cada personaje. Esta segunda relación, esta referencia indirecta es novedosa, porque permite conocer aquellos otros textos en los que aparece mencionado el personaje en cuestión facilitando enriquecer el conocimiento de su biografía a partir de datos procedentes de esas otras semblanzas.

Un tercer nivel de contextualización lista los personajes similares: aquellos que, compartiendo tiempo vital, desarrollaron su misma ocupación, siendo posible escoger entre los distintos ámbitos de actividad que pudieron tener o desempeñar los personajes. De este modo, se establece y reconstruye una red de relaciones hasta ahora nunca antes mostrada.

Finalmente, en el apartado «Hechos y lugares», aparece una novedad añadida en las biografías: se ha trazado el itinerario vital de los personajes uniendo los puntos de su trayectoria [Fig. 7].

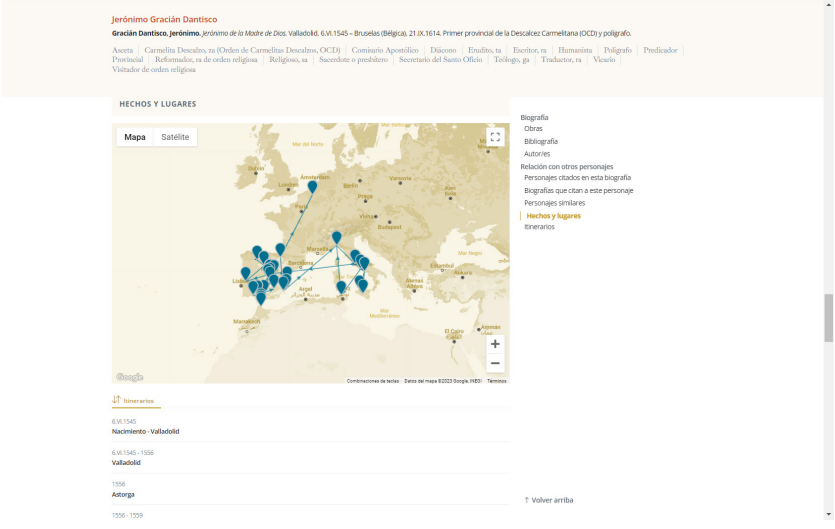


Figura 7. Itinerario vital de Jerónimo Gracián Dantiso, *Jerónimo de la Madre de Dios.*

Pulsando en cada una de estas etapas, se despliega un cuadro de diálogo que muestra los personajes coincidentes en cada uno de esos lugares en el tiempo en que el personaje pasó por ellos. Es decir, se puede identificar a las personas que estaban en cada lugar en un momento determinado,

con independencia de que tuvieran contacto entre sí. Y pueden activarse hasta cinco de tales trayectorias para mostrarlas con líneas de distinto color sobre el mapa. En el caso de Jerónimo Gracián, puede comprobarse de su coincidencia con Alejandro Farnesio y Juan de Austria en la Universidad de Alcalá de Henares, o la conexión con Ana de San Bartolomé, Ana de Jesús o Isabel Clara Eugenia en Bruselas [Fig. 8].

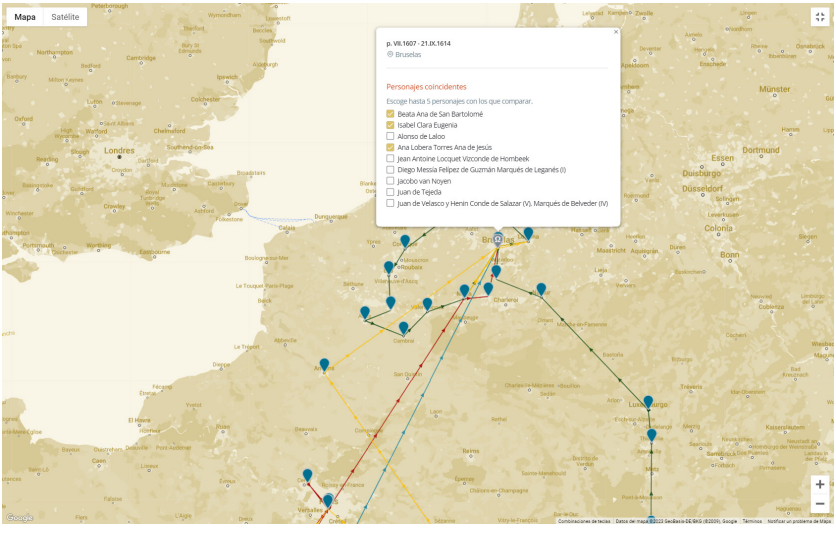


Figura 8. Conexión del itinerario vital de Jerónimo de la Madre de Dios en Bruselas con Ana de San Bartolomé, Ana de Jesús o Isabel Clara Eugenia.

De estos itinerarios vitales, no sólo se muestra su dimensión gráfica, sino también la textual, con el listado de lugares y períodos cronológicos a través de los cuales cada personaje desarrolló su trayectoria vital.

Por último, cada biografía se enlaza también con los hechos o acontecimientos históricos asociados a cada personaje. En el caso, por ejemplo, de san Juan de la Cruz, entre los hechos relacionados, se muestra el del su encuentro con santa Teresa en Medina del Campo el 28 de noviembre de 1568 [Fig. 9].

Los hitos históricos exponen la información de la siguiente manera: un mapa que geolocaliza el acontecimiento en su ubicación exacta, la datación cronológica más precisa y una breve y objetiva descripción del hecho. Tras esa información directamente descriptiva, y tras una eventual ilustración sobre el hecho, aparece una información adicional: enlace a las biografías de los personajes relacionados con ese hecho y una triple contextualización que muestra «Otros hechos relacionados»

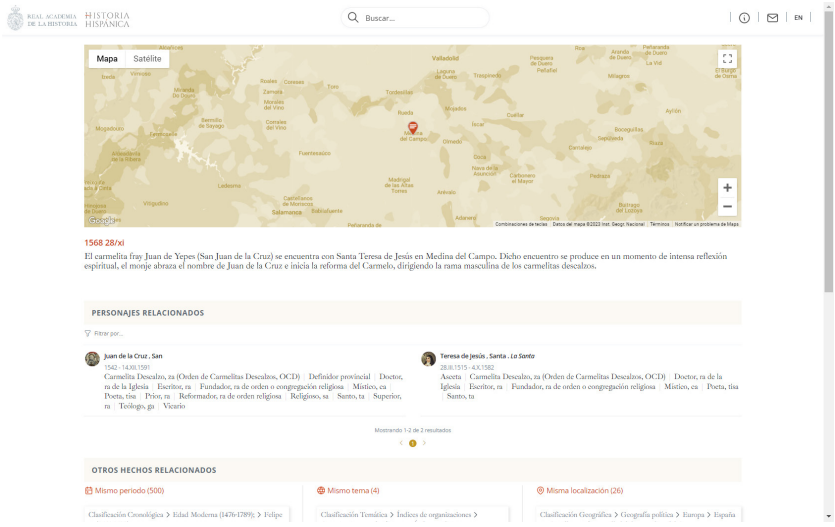


Figura 9. Información correspondiente al hecho de 28/xi/1568.

en tres columnas que listan lo que está sucediendo en ese mismo período histórico, sobre ese mismo tema y en esa misma localización.

2.2.4. «Qué». Ejemplos de búsquedas (IV)

Por último, el apartado referente a la búsqueda temática (QUÉ) dentro del faldón inferior, facilita la búsqueda por los diferentes temas que integran el tesauro respectivo. Puede buscarse, por ejemplo, «Imprenta» y recuperar los personajes y acontecimientos vinculados con la tipografía a lo largo de nuestra Historia [Fig. 10].

Dentro del mapa de resultados, el punto visible sobre el Océano Pacífico marca la muerte, rumbo a México, del primer impresor en Filipinas, el dominico y filólogo Francisco Blancas de San José, autor de un *Arte y reglas de la lengua tagala* (1610).

Entre las 157 biografías recuperadas, no sólo están impresores históricos como Fadrique de Basilea, Arnao Guillén de Brocar, Jorge Coci, los Cromberger…; también hay personajes como Antonio de Mendoza y Pacheco, dado su papel clave para la llegada de la imprenta al Nuevo Mundo.

Tras una carrera política y diplomática en Flandes y el Imperio con embajada en Inglaterra, marchó a América, donde fue primer virrey de Nueva España y segundo virrey del Perú [Fig. 11].

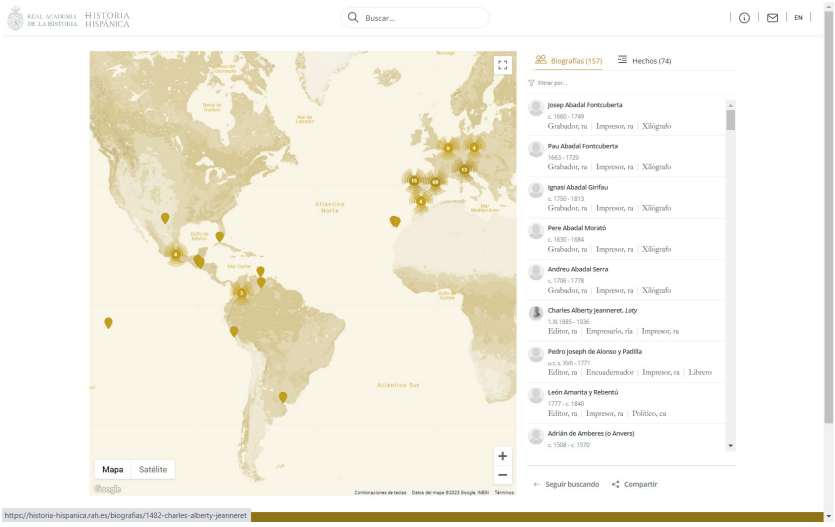


Figura 10. Resultado de la búsqueda por «Imprenta (Artes gráficas)» en el apartado QUÉ.

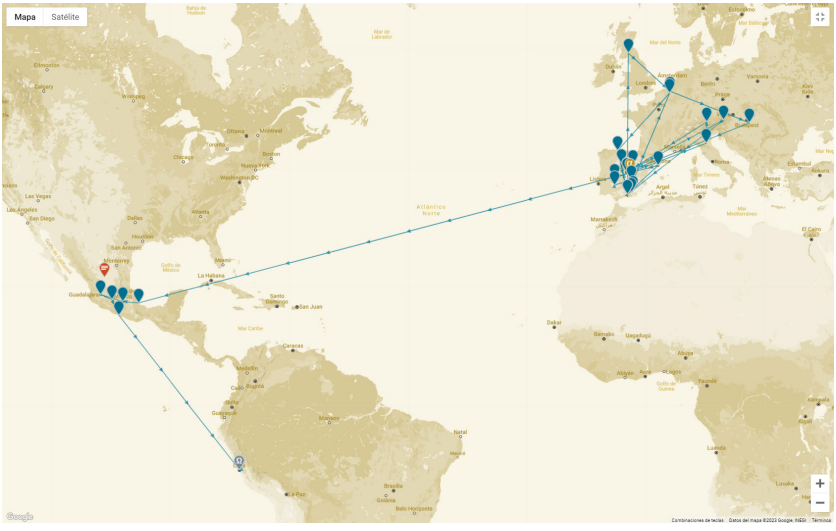


Figura 11. Itinerario vital de Antonio de Mendoza y Pacheco.

En colaboración con el primer arzobispo de México, Juan de Zumárraga, y con el cajista italiano enviado por Juan Cromberger desde Sevilla, Juan Pablos (Giovanni Paoli), en 1539, apenas dieciocho años después de la conquista de México, Mendoza estableció la primera imprenta

de América y lo hizo en la Casa de las Campanas, edificio que aún se conserva en la capital mexicana. Haciendo *zoom* sobre el mapa y pasando a la vista satélite, puede verse señalizado el lugar exacto [Fig. 12].

Pulsando sobre esa etapa en la trayectoria biográfica de Antonio de Mendoza, puede superponerse el itinerario vital tanto de Zumárraga como de Paoli y ver los puntos de intersección y confluencia entre los tres periplos biográficos, marcado cada uno con un color [Fig. 13].

Figura 12. Sede de la primera imprenta del Nuevo Mundo en México.

Figura 13. Conexión del itinerario vital de Antonio de Mendoza y Pacheco en México con Juan de Zumárraga y Giovanni Paoli, *Juan de Pablos.*

2.3. *Cajetín de búsqueda superior*

Por último, y como tercera vía de acceso a los contenidos, se encuentra el buscador central, situado en la parte superior de la página. Es un buscador que actúa sobre procesamiento de lenguaje natural y permite hacer búsquedas libres de personas, lugares, conceptos o cadenas de texto como, por ejemplo «Carmelita descalzo». De esa manera, se recuperarían de un modo sencillo y sin restricción cronológica, geográfica o temática alguna todos los personajes y todos los acontecimientos relacionados con ese término descriptor [Fig. 14].

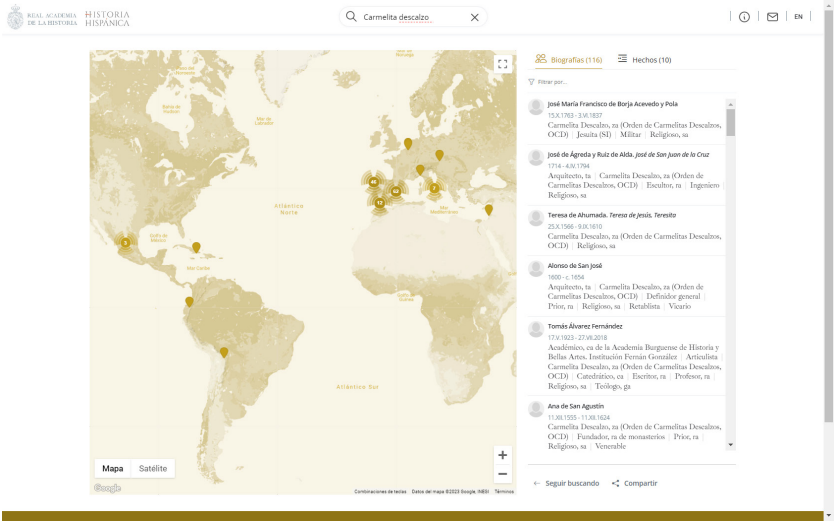


Figura 14. Resultados de la búsqueda por «Carmelita descalzo» en el buscador central.

A partir de estos resultados, se podrá navegar por las biografías y los acontecimientos históricos según la organización de los datos que se ha expuesto previamente.

3. A modo de cierre

Esta es una pequeña y específica muestra de las posibilidades de búsqueda que ofrece el portal «Historia Hispánica» aplicado a un ámbito temático especializado como ha sido, en este caso concreto, el Carmelo Descalzo en el marco del Año Jubilar Teresiano cuando se

han cumplido cien años de la sesión del Claustro de la Universidad de Salamanca de 4 de marzo de 1922 que, presidida por Miguel de Unamuno, acordó por aclamación otorgar a santa Teresa de Jesús el doctorado *honoris causa* de la Universidad.

Bibliografía citada

Real Academia de la Historia, *Diccionario biográfico electrónico* del español (DB~e), 2018 (https://dbe.rah.es/)

Real Academia de la Historia, *Historia Hispánica*, 2023 (https://historia-hispanica.rah.es/)

Clausura

El éxito y la difusión primera de la santidad teresiana en Alba de Tormes (Salamanca)*

Manuel Diego Sánchez
(Centro Internacional Teresiano Sanjuanista,
CITeS Universidad de la Mística, Ávila)

1. Los interrogantes del suceso de la muerte

Al celebrar el IV centenario de la canonización teresiana no está mal repasar aquel año de 1622. En la actualidad, quedan por analizar los primeros momentos de la creencia de un presunto ideal de santidad que se modelará y configurará hasta alcanzar el reconocimiento oficial. En concreto, nos interesan los años comprendidos entre 1582 y 1592 ya que fueron decisivos en la configuración del ideal de la santidad teresiana. Pero al centrarnos en lo que ocurre en Alba de Tormes nos surgen una serie de dudas acerca del suceso de la muerte de la Santa y su entorno. Así: ¿cómo sale y se difunde desde Alba de Tormes la noticia de la muerte de la Madre? ¿Quién transmite el deceso a los diecinueve conventos de monjas tan dispersos por España y que ella había fundado personalmente? ¿Quién informa en los más numerosos conventos de frailes carmelitas descalzos? ¿Ha existido algún comunicado oficial, carta o mensaje por parte del monasterio de Alba? ¿Se ha pronunciado el Vicario Provincial, Antonio de Jesús, que la acompañó durante sus últimos días y fue testigo directo de los acontecimientos? ¿Ha emitido algún testimonio el superior provincial carmelita Jerónimo Gracián, tan amigo de ella? Y… ¿cuáles han sido los detalles y circunstancias que se han registrado y narrado acerca

* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación I + D+ i «"Mulier fortis, mulier docta". Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas (siglos xvi-xvii)» (PID2020-114810GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación y cuya IP es Esther Borrego Gutiérrez. Concretamente forma parte de mis averiguaciones como colaborador y asesor del proyecto referido.

de los últimos días de su existencia? El objetivo del presente artículo reside en despejar algo de estas cuestiones que cualquier curioso lector o investigador teresiano se pregunta.

2. Primeras decisiones en el entorno salmantino

Es llamativo que apenas diez años después de la muerte de Teresa de Jesús ya ocurren hechos y se toman decisiones que serán categóricas para la posterior difusión de su santidad. Lo más curioso es que esto sucede dentro de la villa albense o en el cercano entorno salmantino. Distinguimos dos bloques que tratan sobre (a) la extracción de reliquias y traslados del cuerpo teresiano por España y (b) la fortuna editorial de los textos y biografía de la Santa.

El 4 de octubre de 1582 muere la madre Teresa a las nueve de la noche. Se entierra a la mañana del día siguiente, ya 15 de octubre, a causa de la reforma del calendario por el papa Gregorio XIII. Nueve meses después, el 4 de julio de 1583, se da la primera apertura del sepulcro y exhumación del cuerpo teresiano por el provincial Jerónimo Gracián, que visita el convento albense durante aquellos días. Gracián separa la mano izquierda del cuerpo y la deposita en Ávila para llevarla a Lisboa en 1585. Ese mismo año, el 24 de noviembre, se traslada el cuerpo de Teresa de Jesús al Monasterio de San José de Ávila, por mandato del capítulo provincial de la Orden en Pastrana, celebrado el 27 de octubre. Se separa del cuerpo el brazo izquierdo para dejarlo como reliquia en el Monasterio de Alba. Entre 1586 y 1588 sucede el litigio y proceso sobre la posesión del cuerpo ante el nuncio papal entre Ávila y Alba de Tormes. Se resuelve a favor de la villa ducal por sentencia del nuncio Cesare Speciano, el 1 de diciembre de 1588. Un año después, el 10 de julio de 1589, el papa Sixto V reafirma la sentencia. Tres años antes, el 23 de agosto de 1586, la villa de Alba gana el litigio gracias al peso e influjo de la familia ducal y vuelve el cuerpo teresiano a la villa.

En cuanto a la fortuna textual de la vida y obra de Teresa de Ahumada, en 1588 se efectúa la edición príncipe, preparada por fray Luis de León, de las obras de santa Teresa (Salamanca, Guillermo Foquel). Esta edición estaba avalada por la autoridad de la orden carmelita, pese a que se prepara y se imprime fuera del control de la Orden. Dos años después, aparece la edición de la primera biografía teresiana escrita por el jesuita Francisco de Ribera (Salamanca: Pedro Lasso, 1590). Este texto no se publica bajo los auspicios de la Orden. Finalmente, entre 1591 y 1592 se realiza el proceso informativo para la beatificación en Salamanca y Alba de Tormes, abierto por el obispo diocesano Jerónimo

Manrique, que fue el primero de un largo itinerario documental y canónico que se prolonga hasta 1614.

En suma, fueron apenas diez años en los bloques expuestos, pero fueron unos años muy intensos y fructíferos, llenos de gestos y medidas que ponen en marcha la construcción de la fama de santidad teresiana. Se ha acumulado una documentación importante que procede de testigos presenciales y de informaciones de primera mano. No creo que haya capítulos de la biografía teresiana tan bien documentados históricamente como lo relativo a cuanto ha ocurrido durante estos años posteriores e inmediatos a la muerte[1]. Y, claro está, es en Alba de Tormes y Salamanca, donde por vez primera se ha configurado aquel corpus textual y biográfico que comenzará a circular rápidamente por España y Europa.

3. Un caso excepcional de fuentes

Jerónimo Gracián, el fiel amigo y último superior de la Santa, fue el primero y el que más se preocupó de recoger datos y sistematizar las noticias y referencias a la muerte de Teresa de Jesús. Pero en la acumulación de la información pensaba más bien en lectores internos, monjas y frailes de la Orden. De esta manera, distinguimos cuatro textos que recomponen aspectos de la vida espiritual de la Santa. Son:

- *Diálogo de Ángela y Eliseo*, compuesto desde el 22 de octubre de 1582 (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:1-10).
- *Tránsito y última jornada de Ángela* (Sevilla, 1583) (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:11-36).
- *Diálogos del tránsito de la madre Teresa de Jesús*, compuestos alrededor de 1583-1585 (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:36-184).
- *Historia de las fundaciones,* 1589[2] (Pacho, Moriones, Sagrada Familia, *et al.* 1977:188-200).

Él, que la había acompañado a la última fundación de Burgos, allí la dejó todavía en la Cuaresma de 1582 por causas del ministerio de la predicación y porque tuvo que emprender viaje como provincial a Andalucía. Por esa razón no estuvo en las jornadas últimas de Alba ni

1. Para todos estos años de la biografía póstuma teresiana es fundamental la consulta de Astigarraga, Pacho y Rodríguez (1982). Para los procesos de beatificación y canonización nos servimos de la reciente edición de Urkiza (2016a y 2016b).
2. Ver Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et al.* (1977:640-652) y Astigarraga, Pacho y Rodríguez (1982:188-201).

pudo asistir a su muerte y entierro. Gracián fue más allá del relato narrativo. Hizo un discurso teológico–espiritual acerca de la muerte y las manifestaciones extraordinarias que se dieron en torno a ella. Incluso traza ya una defensa de su obra literaria, aunque provenga de mujer, para así colocarla al lado de otras escritoras santas semejantes. Y, en cuanto a los milagros, hace una enumeración bien ordenada de los mismos que debe de haber influido tanto en relatos posteriores como en la biografía de Ribera. El texto del jesuita fue anotado con escolias y comentarios muy interesantes y provechosos por Gracián.

Tampoco hemos de olvidar el relato específico de un testigo directo de aquellos últimos días de Alba de Tormes, el de la beata Ana de San Bartolomé (1549-1626), en aquel momento enfermera y confidente muy cercana a la madre Teresa, que lo redacta apenas seis años después del fallecimiento teresiano (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982). Un personaje muy implicado en el espinoso asunto del entierro en Alba y del traslado del cuerpo a Ávila, puesto que no se conformó de salir perdedora en aquel contencioso tan temprano sobre la posesión del cuerpo de la madre fundadora (1586-1587).

El catedrático y jesuita Francisco de Ribera (1537-1591) es otro personaje que ha trabajado de primera mano sobre los datos y noticias de esta última hora albense, desde la cercana Salamanca, y en previsión de la biografía teresiana que estaba construyendo y que salió de imprenta ya en 1590[3]. Elaboró y organizó muy bien el relato de los últimos días, mediante un trabajo de primera mano, apoyándose sobre todo en el testimonio de las monjas carmelitas descalzas de Alba y Salamanca. A esto sumó lo que él mismo había presenciado relativo al sepulcro y las reliquias, al ambiente de devoción, a los milagros… Él había ofrecido su testimonio personal en el proceso informativo de Salamanca apenas un año después de salir la obra de Ribera, a la que se refiere en preguntas del interrogatorio[4]. Se trata, por eso, de una fuente muy fiable, cercana además al lugar de los hechos y que ha contado con información privilegiada. Por ser tan accesible a través de la edición impresa, ha sido el relato que más ha influido en las declaraciones de los procesos de beatificación, como así lo dicen expresamente los informantes.

3. Especialmente nos interesan los capítulos 15 y 16 del tercer libro (Ribera 1590:293-301) y los capítulos 1-3 de los libros quinto y octavo (Ribera 1590:515-563). Hay ediciones parciales de fragmentos del texto en Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:201-217. Las *Escolias* de Gracián a la biografía se localizan en Astigarraga (1982a). Las notas manuscritas de Gracián en los márgenes de su propio ejemplar pueden consultarse en Pierre Sérouet 1988.

4. Sucedió el 19 de octubre de 1591. Ver Urkiza 2015a:48-50.

A aquellas fuentes más directas e inmediatas, de tanto valor por cronología y calidad del autor, debemos añadir otras, aunque pueden estar más dirigidas y manipuladas. Son las declaraciones en tres procesos canónicos sucesivos que han contado con la presencia de testigos muy cualificados porque han conocido a la Santa o han estado presentes en la muerte y entierro. Hasta supieron directamente de las exhumaciones, traslados y separación de las primeras reliquias. Destacan las monjas carmelitas del convento de Alba y seglares de la villa albense muy ligados al convento por diversas razones: familia de los fundadores, médicos, párrocos, capellanes, carpinteros… Los textos aludidos son:

- Pleito entre Ávila y Alba sobre la posesión del cuerpo (1586-1588) (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:243-495).
- Proceso informativo de Salamanca y Alba sobre la vida y milagros[5] (1591-1592) (Urkiza 2015a:33-273).
- Proceso compulsorial de Salamanca y Alba (1609-1610) (Urkiza 2015b:643-1027).
- Proceso remisorial *in specie* de Salamanca y Alba de Tormes (1609-1610) (Urkiza 2015c:11-1241[6]).

4. Cómo se difundió y corrió la noticia

Desde nuestra lógica moderna es un tanto extraño que no haya habido una declaración o comunicado oficial dirigido a los conventos acerca de la muerte de la Madre fundadora. No lo hubo para ella, como tampoco lo hubo para la muerte de fray Juan de la Cruz algunos años después, en 1591. Naturalmente sí que salió desde el convento de Alba una carta para algunos conventos y para el superior provincial, Jerónimo Gracián, en que se transmitía la noticia de la muerte y entierro de la Madre, carta que no nos ha llegado en ninguna de las versiones que tuvo.

A Gracián le llega la noticia estando en el monasterio femenino de Beas de Segura (Jaén) ya el 22 de octubre. Apenas han pasado ocho días después del suceso, lo que es prueba de un correo eficiente y que, además, lo ha localizado en un lugar fuera del camino seguido por la posta de entonces[7]. Sin embargo, no dice si aquella primera carta de

5. Están parcialmente editados por Silverio de Santa Teresa 1934.
6. Parcialmente editados en Silverio de Santa Teresa 1935.
7. El mismo Gracián nos informa del itinerario que él ha seguido por Andalucía hasta llegar a Beas de Segura (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:640). También nos revela la circunstancia precisa en que llega la carta: «Estando […] visitando el convento de Beas, vino la nueva de haberse ido al cielo la santa Madre Teresa de Jesús; y al tiempo que le dieron la carta, estaba allá dentro de la clausura, por estárseles muriendo la

aviso fue del Monasterio de Alba o del vicario provincial Antonio de Jesús Heredia, que había asistido a la Madre hasta la muerte y había presidido el entierro[8]. Él mismo dice una y otra vez cómo aquella nueva, al encontrarse tan lejos de Castilla, le sumió en una tristeza inmensa durante días y le movió a repasar recuerdos y acontecimientos:

> Este día [22 de octubre de 1582], como a las cuatro de la tarde, supo Eliseo [Gracián] que Ángela [Teresa] se había subido al cielo a gozar de Dios. Y luego la novedad y gravedad del golpe hicieron efecto en lo natural, porque este fue el mayor que ha tenido en su vida y más temido; y quedó todo turbado, y como frío y temblando. Y quisiérase ir a echar sobre una cama, mas no se atrevió a estar solo ni a dejarse llevar de aquella tristeza por no enojar al Esposo y a su Madre la Virgen y dar desabrimiento a su Ángela… (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:2).

Fue como caer en un estado depresivo. La noticia se apoderó de él en algunos sueños y alucinaciones. Abundaban las lágrimas, aunque también sentía que le embargaba una cercanía y presencia espiritual con la Santa muy distinta; sobre todo durante la liturgia funeral que celebra por la difunta. Así nos habla de una idea que le viene justo en el *memento* del canon de la misa, cuando él suele encomendar a todos los monasterios: «Y aquí se me ofreció que convenía escribir a todos los monasterios, [para] que tuviesen en cualquiera a la Madre como a viva, y que la hagan en el coro y refectorio su asiento y su reverencia e inclinación» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:2).

No sabemos qué contenía esta carta–mensaje, aunque dicho propósito sí puede ser la justificación del *Diálogo de Ángela y Eliseo*, un coloquio ficticio entre ambos del estilo literario que cultivó Teresa de

---

priora del convento llamada Catalina de Jesús» (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:640). Es Catalina de Jesús, Sandoval y Godínez (1540-1586), en el siglo, de la que habla santa Teresa en las *Fundaciones*, en el capítulo 22. La noticia también llegó ocho días después de la muerte a Isabel de Santo Domingo, entonces en Segovia, según ella misma lo declara en 1595 (Urkiza 2015a:752).

8. Jerónimo Gracián en una declaración para el proceso de conservación del cuerpo entre Ávila y Alba, hecha desde Úbeda el 23 de septiembre de 1587 lo dice claramente: «Y oyó decir, y le escribieron después las dichas monjas [de Alba] como a prelado, que habiendo hecho elección de priora en el convento de Alba a la madre Inés de Jesús, y queriéndose ir a su convento la dicha Teresa de Jesús de la ciudad de Ávila, pues ya no tenía qué hacer en Alba por aquel tiempo, le dio la enfermedad de que Nuestro Señor fue servido de llevársela» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:416-417). Isabel de Santo Domingo, en su declaración de Zaragoza (1595), confirma todo lo relativo a aquellos días de Beas porque se lo oyó al mismo Gracián: «le trajeron allí unas cartas de aviso de la muerte de dicha Madre» (Urkiza 2015a:712 y 750).

Jesús para difundir y acercar su carisma a frailes y monjas. Lo que sí conocemos por Gracián es que de inmediato se pone en comunicación con el monasterio albense, seguramente para pedir más detalles acerca del acontecimiento y que le envíen otras noticias. Sospechamos que también se habrá puesto en contacto con el vicario provincial o viceversa. Sabemos, al menos, que el vicario ha escrito una carta a los conventos comunicando la muerte[9]. Así, con todo este material informativo de primera mano, Gracián elabora un esquema de relato biográfico y espiritual que lo aplicará en una forma más o menos extensa y variada. El resultado aparece en esos títulos que nos han llegado, ninguno publicado entonces. Los textos han circulado en forma manuscrita por las comunidades y han tenido que esperar siglos para ser accesibles a la imprenta[10].

Asimismo, hay referencias de que la noticia, también procedente de Alba o del cercano monasterio salmantino que estaba bien informado, llegó a Segovia a través de una relación del convento albense[11]; a Granada, donde estaba Ana de Jesús Lobera[12]; y a Caravaca de la Cruz (Murcia). Es decir, las mismas monjas albenses comunicaron la noticia y sus circunstancias. Además del comunicado de las monjas de Alba (y Salamanca) en los días intermedios al fallecimiento, hay que dar importancia a otra fuente, más bien de carácter oral. Esta ha sido la información que, al abandonar Alba, después del entierro, ha ofrecido de viva voz el vicario provincial Antonio de Jesús Heredia y su compañero Tomás de la Asunción en Salamanca, en Medina del Campo y en otros conventos por donde pasaban. Sabemos que han sido los primeros distribuidores de reliquias teresianas, como es el caso del último hábito llevado en vida por la Madre[13]. En suma, ha sido Alba, a través

9. Así lo afirma María de San José (Muncharaz) en el proceso de Zaragoza (1595), cuando recuerda haber llegado una carta de él al Monasterio de Palencia en la que comunicaba la muerte y pedía se aplicasen los sufragios tradicionales por ella (Urkiza 2015a:770). No ha quedado rastro archivístico de esta carta.

10. A esta tarea de Gracián se puede referir Ana de Jesús (Lobera) en su dicho de Salamanca del 5 de julio de 1597, cuando habla de los sucesos de Beas (Urkiza 2015a:265).

11. Por un lado, en Salamanca, el 3 de enero de 1592, Ana de la Trinidad (Solís) dijo: «[…] haberlo leído por escrito de las monjas de Alba; […] ha oído decir a personas de la villa de Alba, y por escrito de las monjas del monasterio» (Urkiza 2015a:104 y 105). Lo mismo sucedió con María de los Santos (Martínez) (Urkiza 2015a:94). Por otro lado, se conserva otro dicho de María de la Visitación (Calvete), profesa de Pastrana y luego monja en Segovia, que para el 17 de agosto de 1595 se encontraba en Zaragoza (Urkiza 2015a:680).

12. Se comentó en el proceso de Salamanca, el 5 de julio de 1597 (Urkiza 2015a:262-263).

13. Ver Proceso de Salamanca, 3 de enero de 1592, dicho de María de los Santos (Martínez) (Urkiza 2015a:95); dicho de Ana de la Trinidad (Solís) (Urkiza 2015a:104-105). Proceso de Medina del Campo, 9 de abril de 1596, dicho de Diego Polanco

del convento de las monjas donde falleció, el punto de partida de todas las noticias e informaciones que de inmediato han transcendido fuera y han llegado a todos los monasterios y conventos carmelitas. Desde allí, también, alcanzaron a los muchos conocidos, amigos y seguidores que estaban interesados en las andanzas de la madre Teresa[14]. La noticia corrió veloz y sorprendió por los conventos. Todo parece indicar que no los encontró preparados para tal desenlace, puesto que del 20 de septiembre al 4 de octubre de 1582 ocurrió la enfermedad última y la muerte en Alba de Tormes de la Santa.

Nada sabemos tampoco de cómo se enteró san Juan de la Cruz de este hecho, que entonces estaba de prior en Granada. Bien pudo ser a través de Ana de Jesús Lobera, priora en la casa femenina recién fundada en aquella ciudad y en la que tuvo mucha parte el Santo[15]. No hay que excluir el influjo y apoyo de la casa ducal de Alba para una eficaz transmisión de la noticia, puesto que estaba muy interesada en este suceso imprevisto que, como se verá unos años más tarde en el pleito con Ávila sobre el cuerpo, fue un signo providencialista de protección y de aumento de brillo social para las glorias de esta antigua y poderosa familia nobiliaria.

Sin embargo, decir esto sobre la circulación de la noticia tiene sus consecuencias para la primera historiografía. La noticia fue la fuente principal de información para este capítulo del «tránsito» teresiano, la fenomenología que lo acompaña y el inexcusable tema de los milagros *post mortem* para Jerónimo Gracián, para Francisco de Ribera, para el grupo privilegiado de monjas y para otras personas de fuera de la misma villa. La noticia se ofreció sin saber ni percibir la trascendencia de sus intuiciones. No se era consciente del mensaje que se enviaba, texto llamado a ser el arsenal principal de datos que sería sometido a diversas lecturas e interpretaciones. Es, por ejemplo, el caso de Gracián: tratará de ofrecer una lectura en clave espiritual o mística por encima de lo anecdótico, sobre todo en lo relativo a aquellos acontecimientos extraordinarios.

(Urkiza 2015a:1064). Y Proceso de 1610, dicho de Catalina de Jesús (del Campo) (Urkiza 2016a:937).

14. Lo confirma Isabel de Santo Domingo acerca de cuándo y cómo le llegó la noticia, recordándolo años más tarde (Zaragoza, 1595): «Luego como murió se lo escribieron a la deposante del monasterio de Alba donde murió, al de Segovia, adonde entonces estaba la deposante y era priora; y lo mismo le escribieron de otros monasterios de monjas de la misma Orden» (Urkiza 2015a:708).

15. Ver la declaración de Ana de Jesús en Salamanca el 5 de julio de 1597 (Urkiza 2015a:262-263). Pero también ver lo que le pasó al Santo poco tiempo después en Caravaca de la Cruz, atendiendo a las monjas (Jerónimo de San José 1641:566-567).

5. Preciosa la muerte del justo en la presencia del Señor

¿Qué fue lo que presenciaron o presintieron e intuyeron aquellas monjas de Alba que asistieron a los últimos días y muerte de la madre Teresa[16]? ¿Era aquello en lo que más se fijaron y consideraron como digno de ser recordado y narrado? Para entrar en la mentalidad de unos y de otros conviene recordar lo que dice Gracián en uno de sus opúsculos: «Y llevársela Dios en Alba, no es sin misterio» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:17). En otra obra insiste en la misma idea: «Muy muchas cosas acaecieron en la muerte de la santa Madre dignas de consideración» (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:641). Estas palabras nos sirven de aviso acerca del ambiente especial que se vivió en aquella ocasión. Inconscientemente y sin saberlo, las monjas estaban transmitiendo ciertas notas o criterios muy tradicionales acerca de la santidad. El mismo Gracián ofrece un resumen condensado de esta presencia de lo extraordinario en la muerte de la Madre. Más tarde, pasará uno a uno estos datos para ofrecer una lectura superior o espiritual de los mismos:

> Mucho me he holgado –dijo Eliseo– de oír esa muerte de san Jerónimo, que parece fue al pie de la letra como la santa Madre, que despreció su sepultura, dio consejo a sus hijas, recibió el Santísimo Sacramento con gran devoción, dijo versos de los salmos, viéronse cosas celestiales a la hora de su partida, apareció a muchas personas y quedó su cuerpo con gran fragancia de olor, como te quiero contar (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:61).

Con estas palabras se refiere a la muerte del monje san Hilarión contada por san Jerónimo, que ya le ofrece un esquema hagiográfico clásico de una muerte santa elaborada por la antigua literatura monástica. Además, Gracián lo ve como un esquema de la obra literaria que está trazando, con datos que se repiten y confirman la trascendencia de cuanto ha sucedido en esos últimos días. De hecho, en las declaraciones de las monjas de Alba durante el proceso informativo abierto por el obispo salmantino Jerónimo Manrique (1592), sí que se describen con detalle los últimos momentos, las palabras finales –*novissima verba*–, el Viático, su último encargo de fundadora y hasta la explícita

16. Sobre el estado de la comunidad carmelitana de Alba, miembros de ella y datos de identidad, la misma santa Teresa ofreció una información bastante completa de esta y del resto de sus fundaciones al primer capítulo provincial de Alcalá (1581). Ver el cuadro de personal en Alba algo más de un año antes de morir la Santa (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:483).

desaprobación de querer trasladarla en este trance a Ávila, todo como el marco final más exacto y preciso de lo que allí ocurrió. Por eso, evitan toda alusión a fenómenos extraordinarios y hasta a apariciones de la madre Teresa en forma gloriosa a distintas monjas y a algunos personajes cercanos a ella[17]. Pero sí que parece que las hubo y estaban muy recientes en la memoria colectiva.

De acuerdo con las informaciones recibidas por carta y luego aumentadas y confirmadas en su paso por Alba a los nueve meses de la muerte, Jerónimo Gracián pone cierto orden y organiza cuanto le ha llegado de este ambiente. No lo acepta sin más, sino que lo combina con una lectura espiritual que le librase del peligro de aparecer como meras alusiones. Son hechos fuera de lo normal ocurridos en Alba poco tiempo antes de la muerte y también durante ella. Los más destacados son que (1) en el verano de 1582, en el convento de Alba, durante la oración, se oye como un gemido que, en octubre, entienden que coincide con el que dio la Madre en el momento de expirar[18]; (2) diversas hermanas del convento han visto un año antes como una luz especial sobre el monasterio, a modo de estrellas. Para Gracián, significa «la claridad con que subió al cielo como estrella resplandeciente[19]»; (3) la visita a la celda de los diez mil mártires, en procesión por el claustro y que entran en la celda de la enferma justo en el momento que expira, juzga como resultado de «la devoción grande de los santos, pues a la hora de la muerte la vinieron a acompañar[20]»; (4) otra hermana de Alba

17. Además de recogerlo Gracián, aunque afinándolo, resulta llamativo que la misma Ana de Jesús dé importancia a las apariciones *post mortem* de la Madre fundadora a monjas. Lo hace reproduciendo sus *Avisos* (Salamanca, 1597) (Urkiza 2015a:265). Un estudio sobre los últimos días, las circunstancias y detalles de la muerte de santa Teresa en Alba de Tormes, basado sobre todo en estos procesos en Astigarraga (1982b:7-69).

18. Ver *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:62-63); e *Historia de las Fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:643-644).

19. Ver *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:62-63) e *Historia de las Fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:644). Ver, también, la amplia explicación espiritual acerca de la claridad y luz que aparece sobre el convento del mismo Gracián, apoyándose en los mejores exponentes de la hagiografía cristiana (*Diálogos del tránsito* [Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:63-66]).

20. Ver *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:63 y 66) e *Historia de las fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:644-645). Sobre este episodio que tanto ha influido en el arte y en la representación de la muerte teresiana, también es valioso el testimonio de la monja carmelita del convento albense Catalina de San Ángelo (Mejía), natural de Villacastín, en el dicho que hace en el proceso remisorial *in specie* de Alba el 5 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:574-575). Hay otro testimonio documentado de María de San José (Gracián) al respecto, en Consuegra en 1610 (Urkiza 2016a:961). Para concluir, ver la explicación espiritual que ofrece Gracián en los *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:63-69).

vio «salir de su boca una paloma blanca, como a manera de mariposa blanca, y entonces la Madre expiró[21]»; y sobre todo, (5) el cuerpo muy tratable, blanco y como de alabastro, más el buen olor o perfume intenso que emanaba de él, de los vestidos y de cuanto había estado en contacto con ella durante la enfermedad, como un salero que había estado a su uso[22]. Fue algo que percibieron muy especialmente las monjas que la amortajaron. Un fenómeno este que perduró siempre, acompañado del óleo que sudaba su cuerpo y manchaba todavía durante tanto tiempo después de la muerte. (6) Es comúnmente citado por tantos testigos y devotos: «Un árbol del jardín conventual albense que, en pleno mes de octubre, reverdece, lo que es como un milagro de la naturaleza para señalar la perennidad de esta figura[23]».

21. Ver *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:66) e *Historia de las fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:644). Es interesante la amplia explicación que ofrece Gracián sobre este fenómeno del vuelo del alma que suele reproducir frecuentemente el arte en la representación de la muerte teresiana (*Diálogos del tránsito* [Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:66-67]) y la declaración de Catalina de San Ángelo en 1610 (Urkiza 2015c:575; *Historia de las fundaciones* [Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:644]).

22. Ver las declaraciones, más bien pasajeras, de las monjas de Alba respecto al estado en que quedaron el cuerpo y el rostro de la fallecida (Urkiza 2015a:153 y 187). También Gracián alude a ello en *Tránsito y última jornada* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:15). Asimismo, el tema del olor y del perfume de los santos es un *topos* que recurre muy tempranamente en la hagiografía cristiana, desde el martirio de Policarpo de Esmirna (*ca*. 150). La interpretación de Gracián del fenómeno, extendiéndolo al tiempo posterior, sobre todo aquel olor que emanaba del mismo sepulcro teresiano se halla en *Diálogo del tránsito* [Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:71-79]). Amortajaron el cuerpo de la Madre las hermanas María de San Francisco (Barahona), Catalina de San Ángelo (Mejía), Isabel de la Cruz (de Morales) y la enfermera personal de ella, la beata Ana de San Bartolomé (Urkiza 2015a:153, 182 y 192). El tema del olor y del salero en la cocina puede verificarse en la citada declaración de Catalina de San Ángelo (Urkiza 2015c:575-576), pero es muy frecuente en otras fuentes, como la *Historia de las Fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:643) o Ribera 1590:298-300. En las declaraciones de las monjas de Alba del 1 de abril de 1592 aparece el tema del olor del cuerpo apenas muerto (Urkiza 2015a:143, 153, 170-172, 181, 187, 193 y 269). Sucede lo mismo con el tema del óleo o ungüento que desprende (Urkiza 2015a:159, 170, 180 y 182). Ana de Jesús (Lobera) en su declaración de Salamanca de 1597 también lo recuerda (Urkiza 2015a:269). Era algo tan excesivo e insoportable, que las monjas decidieron meter en la bodega y despensa todos los manteles y cosas que habían estado al contacto con el cuerpo de la santa Madre. También, desde allí, se propagó el olor por toda la casa, según la declaración de Catalina Bautista el 10 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:682).

23. No lo registra Gracián ni Ribera, ni tampoco aparece en el proceso informativo de 1592, pero es un hecho que será muy recordado y hasta tendrá influjo en el arte. Aparece en algunas declaraciones de las monjas de Alba en aquel proceso tardío de 1610 (Urkiza 2015c:537, 551, 575, 593, 682 y 692). El relato más detallado es el de Catalina Bautista (Fernández), del 10 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:682).

Es muy significativo que toda esta fenomenología tradicional de la santidad ninguna monja la menciona en el proceso informativo de 1592. En el grupo de testigos hay ocho monjas que sí estuvieron presentes en la muerte y el entierro, pero apenas mencionan lo del perfume u olor del cuerpo recién muerto. Tratándose de un proceso canónico y público, con muy buen criterio, evitan cualquier referencia a fenómenos de visiones o apariciones que perjudicase una declaración ante el juez, ya que podía ser tachada de ilusoria o «credulona», como ya lo había advertido Gracián. Sin embargo, él recoge y reproduce puntualmente estas referencias extraordinarias, aunque las explica desde una lectura o interpretación superior. Dice: «Bien puede ser que a esas hermanas se les hayan antojado estas visiones» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:63). Por eso, el interlocutor ficticio alaba su labor: «Más me he regocijado yo de verte a ti los puntos que sacas para provecho de las almas y la Sagrada Escritura que revuelves» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:69). Es decir, con ayuda de la *Biblia*, de la tradición de los Padres y autores espirituales y de la secular hagiografía cristiana, Gracián busca un aval seguro para justificar esas manifestaciones extraordinarias que coinciden con la más sana y antigua tradición de la santidad eclesial. Reserva estas noticias más extraordinarias para un ambiente más preparado y cualificado, como puede ser aquel de lectores frailes y monjas carmelitas descalzos. En este trabajo hermenéutico, Gracián ha precedido con tan buenos resultados a la misma relectura que cumplirá poco tiempo después el jesuita Francisco de Ribera con su biografía teresiana (1590). Hasta puede ser que este último haya tenido acceso a la obra del carmelita, aunque en forma manuscrita y todavía inédita. Ambos coinciden mucho en sus planteamientos.

6. La serie de los primeros milagros albenses

Gracián y Ribera recogen una serie de visiones-apariciones, a juzgar como un presentimiento de la presencia viva de la Madre, aunque muerta, que actúa y se hace presente en la vida de sus casas. En Alba ha transcendido aquella relativa a la mujer fundadora del monasterio, Teresa de Layz. Por lo que ella misma percibe seguirá en poco tiempo los mismos pasos de la Madre en lo relativo a la muerte. Así fue: una rara coincidencia que se señala en todas las fuentes primeras[24]. Pero se

24. Gracián habla de este particular en los *Diálogos del tránsito* (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:80) y en la *Historia de las fundaciones* (Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:644). También lo hace Ribera (1590:528). Teresa de Layz hizo testamento

da más importancia a los primeros milagros que se verifican en torno al cuerpo y reliquias de la madre Teresa, empezando por los del Monasterio de Alba.

Estas noticias que llegan a Gracián y a Ribera y que tocan a casi todos los miembros de la comunidad femenina albense cuando declaran en los primeros procesos canónicos nos revelan ese entorno sobrenatural y extraordinario que se ha creado acerca de la muerte, entierro y sepultura de la Madre fundadora. De inmediato, este halo especial se traslada a la consideración de las primeras reliquias corporales –mano, dedos, brazo izquierdo y corazón– y que, en un tiempo relativamente breve tras la muerte, focalizarán toda la devoción popular teresiana. Este hecho no deja de ser una manera eficaz de acercar su figura y capacidad de intercesión a la religiosidad popular. Por ejemplo, se difunde de inmediato la curación milagrosa de ciertas hermanas de la casa según diversas modalidades; incluso sabemos su identidad precisa porque del mismo Alba ha salido la noticia detallada. Hasta se citan casos de enmienda de conducta en las monjas del convento, que es el milagro más difícil. Ocurre siempre a través del contacto con el cuerpo incorrupto, por medio de la visita al sepulcro o por poseer ciertas prendas de su uso como los paños ensangrentados… Gracián lo resume muy bien, al decir:

> Diréos algunas maravillas que ha obrado el Señor por medio del cuerpo de esta Virgen y de sus vestiduras. Para mí es de mucha eficacia lo que una hermana me contó: que todas las veces que se veía tentada de muchas tentaciones, acudiendo al sepulcro de la santa Madre, quedaba libre, sosegada y quieta[25]… Otra hermana tenía gran dolor en un ojo de lo mucho que había llorado; llegóse a los pies de la santa Madre y al punto sanó; y dando voces publicando la misericordia que el Señor le había hecho, llegó uno de los padres que allí estaban, que tenía un gran dolor de cabeza, y llegando a los santos pies, se le quitó. Otra hermana tenía un gran dolor en una

---

ante el notario Andrés Jiménez, el 22 de junio de 1581. Añadió dos codicilos con más disposiciones entre el 8 y 13 de enero de 1583. El testamento se abrió el 19 de enero de 1583, lo que puede indicarnos cuál ha sido el día de su muerte, entre el 13 y el 19 de enero de 1583. También lo mencionan en sus declaraciones del proceso teresiano de 1610 las monjas de Alba Inés de Jesús (Urkiza 2015c:508), Catalina de San Ángelo (Urkiza 2015c:377) y María de San Francisco (Ramírez) (Urkiza 2015c:644). Incluso lo recuerda Isabel de Santo Domingo en Ávila, en 1610 (Urkiza 2015d:485).

25. Se refiere a Catalina Bautista, la cocinera, la cual lo narra también en su declaración del 1 de abril de 1592 (Urkiza 2015a:167), donde habla, además, del milagro de la chimenea de la cocina conventual ardiendo (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:77 y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:646) y de un clavo hincado en la planta de su pie. Salió airosa de estos percances por la intercesión teresiana.

> espalda; púsose unos cuerpos de la santa Madre, y sanó y sosegó; y viniendo de ahí a poco el Provincial, mandó que se los quitase y se guardasen el arca, y tornóle el dolor, hasta que le pusieron otra cosa de la Madre con que quedó sana. A otra le dio un grandísimo dolor en un brazo y espalda, que no podía echar el aliento; fuese derecha al sepulcro, y estando allí arrimada como una hora, se le quitó el dolor. A la misma le dio un gran dolor en la mano, y queriendo la enfermera untarla, púsole alrededor de la mano un escapulario de la santa Madre, y quedó sin dolor. Otra no podía dormir del gran dolor de los ojos; púsose sobre ellos un poco del manteo de la santa Madre y durmióse y quedó sin dolor. Otra hermana traía de ordinario dolor grandísimo de cabeza y los ojos muy malos, y cuando la santa Madre expiró, la tomó las manos y metió los dedos en sus ojos y las manos sobre su cabeza, y nunca más ha sentido aquellos tan grandes dolores de cabeza y de ojos; y tenía también grande calor y dolor en las espaldas, que parecía traer fuego sobre ellas, y púsose un día estando con este trabajo una faja del manteo que traía la santa Madre, y desde entonces nunca más ha sentido aquel fuego tan grande. Esta era una de las que vistieron el cuerpo después de muerta; y dice que se fue, acabándole de vestir, a lavar las manos, y quedó con suavísimo olor, que nunca tal cosa vio en su vida[26] (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:75-76).

Gracián ha sabido situar y describir muy bien la situación especial del convento donde muere la madre Teresa, hasta casi tratándolo con preferencia y exclusividad sobre otros conventos. Llega hasta puntos de la observancia de la vida religiosa en la vida cotidiana del monasterio, como si su presencia invisible quisiese asegurar la marcha correcta y fervorosa de la vida de las monjas:

> Estaban otras dos hermanas junto al sepulcro rezando, víspera de fiesta muy solemne, y oyeron dentro del sepulcro una palmada bien conocida, y luego vino un olor suavísimo, y ellas se pusieron con mucho recogimiento y oración; y de la misma manera les aconteció a otras dos hermanas pocos días antes. Y otra estaba distraída en la oración, y oyó unos golpecitos en el sepulcro como que le hacían señal y despertaban. Ella volvió en sí con fervor grande diciendo: «¡Oh, madre mía, que yo me enmendaré!». Otra se había quedado

26. Parece referirse a Isabel de la Cruz (de Morales) (Urkiza 2015a:194-195). Con alguna ligera variante encontramos este mismo texto y su versión de los hechos ocurridos solo en Alba, en la *Historia de las fundaciones* (Pacho, Moriones, Sagrada Familia *et. al.* 1977:645).

> dormida en oración, y diéronle un golpe en el rostro, y despertó con gran temor, y puesta de rodillas tuvo muy buena oración[27].

Lo aduce para dar a entender que la presencia de la Madre fundadora sigue viva en sus casas. La muerte no era obstáculo para sentirla presente en medio de sus monjas, como él ya lo había avisado antes: «Las cosas que después de su tránsito han acaecido en las almas de sus hijas y algunos devotos suyos son las siguientes: Primeramente, en todas de todos los conventos ha nacido un nuevo espíritu y deseo de servir a Dios con un nuevo fervor que les hace considerarla cabe sí[28]» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:15).

Además, llama particularmente la atención el que hay en estos mismos días otro monasterio de Alba muy agraciado con milagros teresianos. Es el llamado Convento de la Madre de Dios de adentro, de monjas terciarias franciscanas de santa Isabel, muy ligado además a la casa ducal de Alba, por ser de su patronato y haber recibido como monjas a diversos miembros de la familia. Se registra en diversas fuentes el que varias monjas isabeles asistieron al entierro de la madre Teresa[29]. Por eso, desde un principio, fueron admiradoras sinceras de ella y, así, ocurrió el fenómeno curioso de que varias monjas isabeles adhirieron y se pasaron en Alba a la reforma teresiana. Ingresaron en este monasterio carmelita algunas tan famosas como María de San Francisco Barahona y Beatriz del Sacramento de Toledo. Igualmente, varias monjas de este monasterio dieron testimonio en los primeros procesos canónicos.

Gracián sabe bastante de estas monjas isabeles de Alba, que fueron receptoras de milagros teresianos en el primer momento. La abadesa, Bernardina de Toledo y Enríquez, hermana de la duquesa de Alba, a la que se aplicaron unos corpezuelos de la Madre para que pudiera sudar y se curó[30]. Lo mismo ocurre con Magdalena de Toledo, también de la familia ducal y muy amiga de la Madre, curada de cataratas en los ojos y otras cosas[31]. No hay que excluir una cierta intencionalidad en estos datos tan puntuales, por cuanto son monjas ligadas a la nobleza local. Y

27. Ver Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:77 y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:646.
28. Otro caso parecido mencionado por Ribera (1590:531-532).
29. En concreto se sabe que estuvieron presentes, con licencia de la prelada, las monjas Ana Pacheco, Leonor Godínez y Francisca de Fonseca, según declaración de esta última el 4 de abril de 1592 (Urkiza 2015a:221).
30. Ver diversas declaraciones en el proceso informativo de 1592 (Urkiza 2015a:63, 217 y 222-223). Además, consultar Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:15 y 76; Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:645; Ribera 1590:547 y Pierre Sérovet 1988:179.
31. Ver Urkiza 2015a:223 y 229; Ribera 1590:87-88 y Pierre Sérouet 1988:21 y 177.

todavía en el tiempo inmediato al entierro, se cuentan milagros que han favorecido a Simón de Galarza, sobrino del matrimonio fundador, conocido de la Santa y que será heredero en el patronato sobre el convento de Alba y, por eso, enterrado con todo derecho en la iglesia conventual, no muy lejos de sus tíos y de la Madre fundadora[32]. O el caso concreto de la amiga de la madre Teresa, la condesa de Osorno, María de Velasco y Aragón, que tuvo una gracia especial al sentir el olor perfumado que salía aún del sepulcro[33]. Posiblemente se nos escapa algún que otro milagro albense más entre los muchos que recoge Gracián, que le han venido por informaciones directas y que él mismo pudo verificar a los pocos meses.

Podemos añadir otros significativos, ligados a la naturaleza y sus accidentes, como (1) el caso de una lluvia torrencial («andalubio», dice el testigo) en el monte de Gargabete durante el mes de junio en el camino de Salamanca a Alba y que narra Pablo Cachón, criado al servicio de Juan Brochero de Tejada de Herrera, el 13 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:874-875). (2) Lo que le ocurre con otro diluvio que impide el traslado de ovejas a la finca de Martín Pérez (Urkiza 2015c:875-876). Y (3) el caso más inusitado de lograr una buena rentabilidad de dicho rebaño mediante el esquileo y la producción de leche, un beneficio que se había interrumpido por un tiempo (Urkiza 2015c:876-877). Entramos, así, en el campo de lo anecdótico[34]. Pero lo que es más grave, es que se le atribuye a la Madre la protección en una situación general de peste en la comarca de Alba. Pablo González, el capellán del monasterio carmelita que también había conocido a la Madre, el 13 de mayo de 1610 declara:

> Nuestro Señor fue servido que en esta villa no tocase, y en esta villa fue común voz y opinión que Nuestro Señor la libra de la peste por estar en ella el cuerpo de la dicha santa Madre, y muchos decían a este testigo como capellán de este convento encomendarse a Dios y a la dicha santa Madre este pueblo para que lo librase de la peste, y que pidiese a las monjas hiciesen lo propio (Urkiza 2015c:918-919).

32. Tiene una declaración muy interesante en el pleito sobre el cuerpo (1587), pero sin mencionar en ella esta curación milagrosa (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:443-447). Ver Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:77 y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:646.

33. Ver Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:77 y Jerónimo Gracián de la Madre de Dios 1982:646.

34. Es muy interesante y revelador su dicho íntegro de Alba, del 13 de mayo de 1610, porque refleja bien el ambiente que se vive en la villa respecto a la protección de la madre Teresa por esos años y hasta muchos antes. Añade detalles de un ambiente rural y agrario e incide en la representación de los más diversos sectores de aquella sociedad (Urkiza 2015c:865-879).

7. La labor del primer biógrafo teresiano, el jesuita Francisco de Ribera (1590)

Una mejor presentación del final de la madre Teresa, aunque breve y sustancial, la hizo Francisco de Ribera, dentro del discurso general que emprende en la biografía, como se adelantó. Le ha dedicado muy pocas páginas para construir un relato elemental acerca de los últimos días y de la muerte de Teresa de Jesús (Ribera 1590:293-304). Incluye algunos fenómenos extraordinarios, pero también es parco en ello porque nada dice acerca de la visión de la procesión de los diez mil mártires ni del árbol florido…, que le habrán parecido fruto de una excesiva imaginación y, por eso, lo ha eludido. Anuncia el propósito de lo relativo al tema de los milagros:

> Dejemos ahora a la Santa en su sepulcro metida, hasta que la volvamos a sacar, que será al principio del libro quinto, cuando comenzaremos a contar los milagros que ha hecho después de su muerte, y contemos las maravillas que se vieron antes de ella y en ella, que suele Señor algunas veces, cuando algún gran siervo suyo ha de faltar, dar primero algunas muestras que lo den a entender (Ribera 1590:300-301).

Ribera, más bien escéptico hacia los milagros, reconoce que ha de seguir, sin exagerar, las reglas y exigencias de la hagiografía clásica. Es interesante la consideración que le merecen para dedicarles el libro quinto, tras tratar de forma amplia y pormenorizada el elenco de las virtudes humanas y cristianas de la biografiada. Su fin era trazar el retrato más seguro de ella, no sin intencionalidad. De ahí que justifique el paso al amplio sector de los milagros:

> La guarnición de este retrato me falta poner, que son los milagros y grandezas con que Dios le ha hermoseado y dado mucho lustre, particularmente para los ojos de aquellos que no se pueden persuadir que haya muy grande santidad, si no fuere manifestada y confirmada con milagros (Ribera 1590:514).

Casi por una necesidad apologética cede a ello. Tampoco es menos exhaustivo, porque sabía que los lectores de su biografía esperaban el relato minucioso de los milagros; sobre todo el de las curaciones. Era una concesión al público lector que tenía que hacer. Ha hecho una clasificación metodológica de los mismos en este último libro quinto, que es el final de su obra, seguramente al tener en cuenta las exigencias de un posible proceso de beatificación. Además del estado del cuerpo,

trata acerca de las reliquias mayores de la mano y del brazo izquierdo; de las revelaciones y visiones después de su muerte; de los milagros con reliquias de su cuerpo y pañitos teñidos de sangre; de los milagros con reliquias de hábitos y vestidos; de los retratos y cartas autógrafas suyas; y de aquellos milagros por encomendarse a su intercesión. Es la primera vez que se pone orden riguroso en un campo que se iba complicando en una maraña de casos. Por lo que esta primera clasificación será muy seguida y copiada en la literatura teresiana posterior.

En el caso de Alba, es especialmente meticuloso dado que ha tenido una información más directa, incluso comprobada y constatada por él mismo. Eran frecuentes sus desplazamientos hacia la villa ducal. En el tema de las visiones o apariciones menciona, entre tantas, estas: (1) a la fundadora del convento, Teresa de Layz, anunciando la cercanía de su muerte (Ribera 1590:528); (2) a la carmelita Catalina de la Concepción, antes de morir (Ribera 1590:530); (3) a su sobrina Beatriz de Ovalle para que, finalmente, se decida a entrar monja carmelita; y (4) a una monja del convento de Alba, que también la apoyaba y lo deseaba (Ribera 1590:530-531). Dentro de la larga lista a nuestra disposición, siendo fácil separar el ámbito de los milagros albenses obrados, nos damos cuenta de ciertas insistencias, como también de la calidad social de las personas favorecidas en la villa, datos que eran de dominio común entre el vulgo de este lugar. Algunos milagros los registra hasta el mismo Gracián, y tantos de ellos los mencionan las monjas en sus declaraciones del proceso canónico. Así se mencionan los sucedidos con (1) el padre Baeza, franciscano de Alba, curado de un oído que supuraba (Ribera 1590:536); (2) Francisco Gómez, carpintero de Alba, de enfermedad en los ojos (Ribera 1590:536-537); (3) Bernardina de Toledo, «mujer principal de Alba [a quien la Madre quería mucho, y ella tenía gran fe en sus cosas]», curada de un oído (Ribera 1590:541); (4) el licenciado Juan de Medina, vecino de Alba, enfermo de cólico (Ribera 1590:541); (5) el hijo de dos años del licenciado Vallejo, oidor del consejo del duque, en peligro de muerte (Ribera 1590:541-542), un caso que tuvo mucha repercusión por estar al servicio de la casa ducal y, así, lo mencionan tantos testigos y Gracián; (6) Isabel Hernández, vecina de Alba, de un dolor de costado muy recio (Ribera 1590:542); (7) una hija de tres años de Álvaro de Bracamonte, vecino de Alba, con gran calentura y vómitos de sangre[35]; (8) doña Magdalena de Toledo monja terciaria franciscana de santa Isabel, de una calentura muy recia

35. Ver Ribera 1590:542; Urkiza 2015a:235-236 y Antonio de San Joaquín 1738:183-184.

(Ribera 1590:542); y (9) Francisco de Cárdenas, vecino de Alba, que tenía la cabeza abierta hacía dos años (Ribera 1590:544).

En lo relativo a reliquias de hábitos y vestidos teresianos, Ribera ofrece una larga relación de milagros ocurridos entre las hermanas del mismo monasterio carmelita albense por dos veces en el capítulo sexto. No identifica a las monjas concretas, pero ofrece un panorama amplio y detallado de dolencias y enfermedades: hígado y flemas saladas, mal de cabeza, golpe en la boca e hinchazón de cara, un zaratán en el pecho, mal de ojos, mal de muelas, un accidente de un clavo en el pie, dolor de espalda, un fuego grande ceñido al cuerpo, una espina de pez atragantada… (Ribera 1590:544-546, 549-550, 552 y 560-561). Todo ello nos hace pensar en un ambiente conventual muy cargado de reliquias y remedios sobrenaturales, casi como una obsesión colectiva por poner a prueba y verificar la intercesión teresiana dentro de casa. Hasta podemos adivinar que se ha creado toda una tradición oral muy fuerte. Estos hechos maravillosos antes han corrido de boca en boca y, así, han circulado precozmente, incluso al margen del ambiente conventual. No digamos lo que ocurre entre otras personas fuera del convento, pero cercanas al mismo, devotas declaradas de la Madre, como el clérigo Oviedo; doña Juana de Pacheco de Mendoza, esposa de Alonso de Bracamonte, condes de Peñaranda; las monjas de las Isabeles, doña Bernardina de Toledo y doña Mayor Mejía; Juan de Ovalle, cuñado de la madre Teresa y el alguacil Juan de Tapia. Afectados de diversas dolencias, como mal de pintas, mal de garganta, catarro, calenturas, ciática y gota, mal de muerte y ya adormilada, parto peligroso (Ribera 1590:546-547 y 554).

Es evidente que detrás de toda esta lista de agraciados y cuantos luego registra de otros conventos y lugares, incluso del País Vasco, existe un interés muy especial para que no se pierda la noticia de esta intervención miraculosa. Ribera se siente tan abrumado por el número de milagros, según las noticias que le llegan y que él mismo se ha interesado por buscarlas y registrarlas que, afirmando todavía su personal modo de juzgar estos sucesos con una cierta distancia, afirma sorprendido: «Pudiera contar cosas menudas y de lo que a mí me ha acontecido, pero déjolas porque no parezca que de todo quiero hacer milagro[36]» (Ribera 1590:554). A última hora, en plena corrección de pruebas, el 4 de mayo de 1590, el jesuita incluye un caso ocurrido en

36. En el proceso informativo de Alba del 4 de abril de 1592, la monja de las Isabeles, doña Mayor Mejía, asegura apenas dos años después de la publicación de la biografía que «ha oído decir otros muchos milagros que entiende andan recopilados en el libro que imprimió el padre doctor Ribera, que se remite a él» (Urkiza 2015a:218).

el Carmelo de Salamanca, a favor de Ana de la Trinidad Solís (Ribera 1590:555).

Al concluir la biografía, con esta última parte tan marcada por lo extraordinario, se quiere desquitar y justificar por si acaso el lector piensa que la obra ha salido en su parte final demasiado recargada de pretendidos fenómenos milagrosos:

> Con esto daré ya fin a esta historia, aunque de milagros entiendo que habrá más que escribir, después que haya salido, así por no haber yo podido saber todos los que se han hecho, aunque he puesto en ello todo el cuidado posible, como porque veo que Nuestro Señor ha tomado la mano para honrar a esta Santa y darla a conocer a todos, desde que murió; y cada día va haciendo muchas maravillas nuevas, porque debe de querer que sea presto canonizada, para que sea más conocida y honrada, y más almas sean por ella aprovechadas. Aunque a mi parecer, entretanto que la Iglesia la canoniza, la tiene Dios en alguna manera canonizada, con el milagro que se ve en su cuerpo, cuando otro ninguno hubiera. Así, que, ninguno habrá tan ignorante que me tenga a mal, decir yo lo que he dicho muchas veces: la santa Madre, la Santa, el santo cuerpo; y cosas de esta manera, pues que, los santos padres y doctores de la Iglesia, de esta manera hablan, aún de los que estaban vivos; y no ellos solamente, sino san Pablo y los otros apóstoles (Ribera 1590:561).

Es una sabia declaración y una excusa para evitar cualquier complicación a causa del modo corriente de hablar de ella, de sus libros, de sus milagros… y, así, no poner problemas de tropiezo en un posible proceso de canonización. En el fondo está aplicando en estos relatos únicamente ese criterio de la «fama de santidad», algo que será usado como aval en el mismo proceso canónico teresiano.

Al considerar el papel y cometido de este quinto libro como final de la biografía, no es difícil imaginar que este ha sido la causa más influyente para que el obispo diocesano, apenas un año después, se decida a abrir el proceso informativo diocesano de Salamanca y Alba de Tormes. Ha sido la mejor justificación y preparación del mismo, como lo demuestra el dato de que en todas las declaraciones se haga referencia a Ribera, y hasta en muchos casos habrá sido la fuente de inspiración más accesible, sobre todo en lo relativo a registrarse en su relato los diversos milagros. Se encontraba bien trazado en este texto primerizo un modelo de santidad conforme a los gustos de la época[37].

37. Tenían tal importancia los milagros en la promoción y reconocimiento de la santidad canonizada, que en el caso teresiano nos ha llegado –seguramente procedente de los

8. La primera devoción albense

Adentrándonos en el amplio mundo de la religiosidad popular, en concreto, aquella tan enraizada y dirigida hacia los santos y sus reliquias, se mencionan no pocas expresiones que atestiguan que existe una evidente mentalidad popular concentrada en torno a la figura de la madre Teresa. Más específicamente, en torno a su sepulcro y a las reliquias que muy tempranamente habían sido separadas de él como un signo de acercamiento y proximidad, de presencia benefactora entre la gente. Una de las primeras muestras de fervor popular colectivo que se registran es el contento que se efectuó en la tarde del 23 de agosto de 1586, cuando llegó el cuerpo desde Ávila y se reintegró a su sepulcro en la iglesia. Así lo relata una monja del convento que señala el secretismo con que se efectuó, tanto en la acción de trasladarlo a Ávila como en el de devolverlo a la villa:

> Y después que por su Santidad fue mandado volver y restituir a esta casa el dicho santo cuerpo, también le trajeron con grandísimo secreto, procurando no se supiese en Alba. Y apenas llegaron con él a las puertas del convento y estando las religiosas de él descuidadas de tan buen suceso, cuando empezó a llegarse mucha gente que hinchieron la iglesia y portería mostrando grande regocijo y alegría. Y luego acudió a esta casa el duque de Alba y la condesa de Lerín, su mujer, y otros señores, todos haciendo grandísimo regocijo por la venida del santo cuerpo de la dicha santa Madre Teresa de Jesús, e hicieron colgar la capilla de este convento. Y el cuerpo santo estuvo patente para que todos los viesen, con muchas velas encendidas a la redonda, y grande decencia, y allí todos lo respetaban y pedían mercedes. Y al tiempo que se tuvo nueva de que su Santidad mandaba restituir a este convento el dicho cuerpo, esta villa hizo grandes alegrías, viniendo juntamente con el cabildo y clerecía a este convento con una procesión general, dando

---

archivos carmelitas de la canonización– un manuscrito misceláneo que recoge y organiza por tipología y lugares de todas las variantes posibles de curación, sanaciones, ayuda, etc., debidas a las reliquias e intercesión de santa Teresa. Preparado y organizado así por comodidad y para echar mano de las noticias de milagros más adecuados en la marcha del proceso canónico romano. También para que apareciera como intercesora universal y eficaz. Es significativo que, en la lista sucesiva de lugares, siempre se comience por Alba. El manuscrito aludido se titula: *Relación de algunos milagros de nuestra madre santa Teresa de Jesús* (Burgos: Archivo Silveriano, Ms. 218). También se puede consultar el volumen misceláneo *Papeles varios* (Madrid: Biblioteca Nacional de España, Ms. 13296), acerca de milagros y reliquias teresianas.

> gracias a Nuestro Señor del suceso; y en la dicha festividad predicó el señor don Sancho de Ávila, que al presente es obispo de Jaén[38]…

En este caso concreto y tan localizado tenemos que recurrir a testigos de excepción: las carmelitas descalzas de Alba, que canalizan a diario y presencian tantas muestras sinceras de devoción hacia la madre Teresa. Así lo recoge una hermana lega, Isabel de Jesús Rodrigo, natural de Piedrahíta, el 4 de mayo de 1610:

> Y es tanta la opinión que tienen de su santidad, que al tiempo que se enseña su brazo y corazón, reliquias de su santo cuerpo, acude mucha gente a las ver y tocar, llamándose y convocándose unos a otros, los cuales quedan muy alegres y regocijados de haber visto y tocado las dichas santas reliquias, y hasta las mozas de servicio de esta villa de Alba con la gran devoción que comúnmente se tiene con la dicha santa Madre Teresa de Jesús, pidieron por las calles limosna para hacer un cirio a la santa Madre como se suele hacer y pedir para nuestra santa, y con grande regocijo y fiesta se le ofrecieron trayendo en él pintada la imagen de la dicha santa Madre Teresa de Jesús. Y otras veces ha visto esta testigo que cuando en esta villa se hace alguna «suiza», los que salen a ella vienen a pedir favor a la dicha santa Madre para que los libre de los peligros y desgracias que en semejantes fiestas suelen acaecer, los cuales han atribuido sus buenos sucesos a la devoción que tienen con la dicha santa Madre. Y así después de acabadas las tales fiestas acuden a visitar el santo sepulcro y a visitar a la dicha Santa, y a dar gracias a la dicha santa Madre Teresa de Jesús después de su muerte ha sido tenida en reputación de Santa como los demás santos que la tienen[39] (Urkiza 2015c: 556).

Incluso esto mismo se percibe fuera del monasterio. Lo atestigua una monja de las Isabeles, todavía a los diez años de la muerte de la Madre: «Y sabe esta testigo que así en este pueblo como en otras muchas partes se tiene mucha devoción con las reliquias y el cuerpo de la dicha madre Teresa de Jesús. Y así acuden a su sepulcro a tener novenas y otras devociones, y que la tienen y reverencian por santa[40]».

38. Catalina de San Ángelo, en Alba de Tormes a 5 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:580). Otras declaraciones de monjas en Urkiza (2015c:471, 513, 580 y 649-650).
39. Ver a este propósito la declaración del capellán del convento, Pablo González, que había confesado incluso a santa Teresa en la época de la fundación albense (1610) (Urkiza 2015b:89-90). También es interesante lo dicho por María de San Francisco (Ramírez) el 7 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:653).
40. Dicho de Mayor Mejía el 4 de abril de 1592 (Urkiza 2015a:218). Otros testimonios en Urkiza (2015a:167, 183, 189, 215 y 235).

En definitiva, son expresiones de esta devoción hacia la madre Teresa en Alba de Tormes, algunas casi rozando el culto antes de la canonización. En 1625, con las estrictas medidas del papa Urbano VIII hubiera constituido un serio impedimento, como ocurrió en el caso de Juan de la Cruz con el que retrasaron durante tanto tiempo su canonización[41]. Estas declaraciones, en este arco temporal de apenas diez años después de su muerte, son muchas: nos hallamos con algunas costumbres y usos que denotan. Hay un cúmulo de criterios para expresar la veneración a esta mujer que, con la fundación del convento, la muerte y la sepultura ha contribuido a crear una conciencia colectiva de estar ante una nueva expresión muy cercana de la santidad cristiana. Algunos ejemplos: (1) Se recuerda su muerte cada 4 de octubre, con misa de san Francisco y solemne sermón, costumbre que tuvieron que prohibir los superiores. Lo mismo hacían otros monasterios fundados por ella. (2) Circulan en la villa imágenes pintadas. Seguramente se trata de grabados impresos en la cercana Salamanca o procedentes de Flandes. (3) A nivel privado se usa una invocación explícita de la Madre en latín, casi litúrgica, compuesta de una antífona, responsorio y oración colecta. Las más de estas conmemoraciones se componen con textos litúrgicos procedentes del común de vírgenes, lo que supone un verdadero atrevimiento. Incluso, conocemos la que ha compuesto Francisco de Ribera. Este material circulaba entre los devotos y las monjas, pero además se había extendido mucho fuera de la misma villa. (4) Se hacen novenas. Es decir, periodos de tiempo que duran nueve días, con la visita correspondiente al sepulcro y una especial invocación a la Madre Teresa. (5) Hay exvotos colgados en la pared de la iglesia, cerca del sepulcro. (6) Se utilizan lámparas colgando para adornar el sepulcro. Algunas son regalo de donantes ilustres como la del duque de Alba. Y (7) se contempla un paño de brocado en el entierro extendido sobre el ataúd y luego por encima del sepulcro. Es un largo serial de demostraciones de religiosidad popular que, naturalmente, se intensifican y cargan de sentido solo por la presencia en Alba del cuerpo incorrupto, considerado el mayor milagro; también se conservan las reliquias mayores –brazo izquierdo y corazón– que de alguna manera acercan la presencia intercesora de la Madre Teresa.

41. Ver Álvarez (1951-1954) y, sobre el culto al Santo en la capilla de su prisión en Toledo, carmelitas descalzos de la sagrada congregación de ritos, ver Rius Serra (1953:202-204).

9. Sobre todo, reliquias

Bien pronto comenzó la operación de procurar reliquias como fuera, y mejor si se trata de material en contacto con el cuerpo o de partes significativas del mismo, casi sin respeto a la integridad física del cadáver. Este hecho lo lamentaba Ribera cuando contempló que faltaban dedos en manos y pies entre 1587 y 1590. A propósito de la integridad de la mano derecha decía: «La mano muy bien hecha, y puesta como quien echa la bendición, aunque no tiene los dedos enteros: hicieron mal en quitárselos, porque mano que tan grandes cosas hizo, y que Dios la dejó entera, siempre lo había de estar[42]» (Ribera 1590:527).

Fue el mismo Gracián quien pocos meses después de la muerte, en julio de 1583, había comenzado con estos destrozos, cortándole la mano izquierda y un dedo que llevó siempre consigo hasta la muerte. También asistió a la separación del brazo izquierdo, por mandato del Capítulo provincial de Pastrana, antes de trasladar el resto del cuerpo a Ávila. El padre Gregorio Nacianceno fue el encargado de amputarle dicho brazo, una experiencia traumática para el fraile («el mayor sacrificio que en su vida había hecho de por sí por la obediencia[43]»), pero que dio origen a explicaciones cuasi milagrosas que no dejan de ser sorprendentes en lo relativo al corte o separación del cuerpo, cuando dicen de oídas que fue una operación sencilla que «estaba la carne tan fresca como si fuera de una pierna de carnero fresca; y aun le parece que le dijo [Gregorio Nacianceno] había salido, cuando lo cortó alguna sangre[44]». Otras dicen que «había quedado la carne del mismo corte como la de un cabrito[45]», que lo había cortado con facilidad como si fuera «pechuga de ave[46]», o que era como quien corta una rebanada de

42. Y reitera algunas líneas después, antes todavía de haberle extraído el corazón o mutilado el pie derecho para el Papa: «Quédame una lástima, si le han de partir algún día, o por ruego de personas graves, o a instancias de los monasterios; porque en ninguna manera se debía de hacer, sino que esté como Dios le ha dejado, dando testimonio de la grandeza de Dios y de la purísima virginidad y santidad admirable de la Madre Teresa de Jesús. A mi parecer, no harán como buenos hijos suyos, ni quien lo pidiere, ni quien lo concediere» (Ribera 1590:527).

43. Dicho de María de los Santos en Salamanca, oído al mismo fraile encargado de la separación el 3 de enero de 1592 (Urkiza 2015a:94). Lo mismo atestiguan otras monjas de Salamanca por esa fecha (Urkiza 2015a:87, 105 y 113).

44. Dicho de Isabel de Santo Domingo en Zaragoza en 1595 (Urkiza 2015a:711).

45. Dorotea de la Cruz, en Valladolid, el 12 de octubre de 1595 (Urkiza 2015a:825).

46. Juana del Espíritu Santo, en Alba, el 1 de abril de 1592 (Urkiza 2015a:173).

pan o una tajada de queso fresco[47]. Insistiendo, además, que en aquella ocasión intentaron y lograron mantener el cuerpo erguido y de pie.

Una carmelita descalza profesa de Burgos, que pasó por Alba antes de ir como fundadora a Huete (Cuenca), Mariana de San Ángelo, a la que se le mostró también el cuerpo y recurriendo a médicos de la Universidad de Salamanca, en 1587, atestigua que «la escribieron que yendo el obispo de Salamanca, don Jerónimo Manrique, a hacer información de cómo estaba el cuerpo entero y de sus milagros, llegó a querer cortar un poco de la carne, y que había quedado el cuchillo sangriento, lo cual le había causado mucha admiración al dicho obispo» (Urkiza 2015a:651). Toda una demostración sangrienta tan cruel como innecesaria, pero realizada con la mayor naturalidad para verificar el milagro de la conservación a diez años de la muerte. Es un extraño comportamiento, fruto de una devoción típicamente barroca que se adueña y manipula hasta la carne de los santos como signo de favor y control. Así se procura la sensación de cercanía al mundo de lo divino.

No termina ahí el percance de la mutilación de la reliquia insigne del brazo izquierdo teresiano, sino que ya desde entonces, apenas separado y colocado, envuelto dentro de una caja especial de plata, no solo se abre y se muestra a los devotos dentro de la misma iglesia conventual. A veces se envía por las casas de enfermos y moribundos en la villa de Alba, si lo solicitaban y eran personas de consideración[48]. Lo atestigua un sacerdote beneficiado de la parroquia de San Pedro de Alba, que sí había tratado con la Madre Teresa en el tiempo de la fundación y que ya en el primer proceso informativo de 1592 llama la atención sobre el fenómeno. Él había sido agraciado con esta visita extraordinaria de la reliquia, dando a entender que era una costumbre ya bien establecida y conocida en toda la villa. Perucho de Villarreal, en Alba de Tormes, el 10 de abril de 1592 declara: «Y que ha oído decir de otras personas a quien dieron el dicho brazo y enviaron, y asimismo consiguieron

47. Lo dice María de San Ángelo, en Alba, el 3 de enero de 1592 (Urkiza 2015a:113) y Ana de la Trinidad, en Salamanca, el mismo día (Urkiza 2015a:105). También Isabel de la Cruz, de la misma comunidad de Salamanca (Urkiza 2015a:87). Diego de Yepes, que se manifiesta contrario a esta forma de conseguir una reliquia insigne, insiste en esa apreciación tan sutil y llamativa de la operación: «quedando el hombro tan macizo, como si cortaran una pieza de carnero por medio del hueso, lo cual puso mayor admiración», tal como declara en Madrid, el 22 de mayo de 1595 (Urkiza 2015a:390). Esta apreciación se repite en la biografía teresiana de Diego de Yepes (Zaragoza, 1606) contemplando aquello de que no fue acertado cortarle el brazo izquierdo: «Fue cosa maravillosa que sin poner más fuerza, que si cortase un melón o un poco de queso fresco, partió el brazo con tanta destreza por sus coyunturas, como si hubiera estado grande rato para acertarlas» (Diego Sánchez 2014:496-497).

48. Urkiza (2015a:195, 898, 839 y 917).

salud; y que esto lo hacían y enviaban con mucho recato porque no se entendiese» (Urkiza 2015a:240-241). Un caso más sonado fue el de llevarlo al castillo ducal en auxilio de la sanación del heredero del título, todavía menor de edad, pero hijo del duque de Alba[49].

Pero, al reconocer que muchos de los casos de distribución de reliquias del cuerpo tienen todo el matiz de hurtos o robos sacros, podemos documentar casos en los que verdaderamente se trata de sustracciones a escondidas con el fin de procurarse alguna reliquia. Son las monjas de Alba las que saben más de estas fechorías; incluso damos con el caso de una monja de la comunidad que estaba implicada. Mariana de la Encarnación, el 1 de abril de 1592 reconoce, además, haber sufrido por ello un cierto castigo: «Y otras veces queriendo esta testigo arrancar un poco del cuero del brazo, sintió que el dedo se le iba hinchando y tenía en él gran dolor, y arrepentida de lo hecho y proponiendo de no lo hacer más, dentro de una hora se le quitó» (Urkiza 2015a:160).

Incluso algún fraile carmelita descalzo como el padre Francisco Bautista, que estaba en Salamanca «viniendo a este convento y mostrándole el brazo, besándole, quitó con los dientes un poquito del cuero que estaba levantado por donde se cortó el brazo del cuerpo», como así lo confiesa Constanza de los Ángeles (Urkiza 2015a:189), y Ribera (1590:540). Era un estilo que había practicado incluso el mismo Gracián, siendo provincial, de lo cual fue testigo otra monja de Alba. Gracián quería homenajear al padre Domingo Báñez con un poco de carne, obrando casi como dueño del cuerpo y favoreciendo ese reparto de reliquias que dañaban tanto su integridad (Urkiza 2015a:195). Era la mentalidad dominante, por más que el biógrafo Ribera y otros protestasen. Todos estos detalles son mucho más que unas anécdotas devotas puesto que, aun reconociendo que no era un comportamiento extraño a la fiebre de reliquias en el siglo XVI, nos demuestran que durante bastantes años la villa ducal fue un hervidero de gente en busca de reliquias teresianas. También el monasterio carmelitano fue la principal sucursal de abastecimiento de recuerdos y reliquias de la Madre[50].

49. Ver las declaraciones registradas en Urkiza (2015c:517-518 y 696).

50. Ver la declaración de los carmelitas calzados, Basilio Ponce y Miguel de Carranza, sobre su visita a Alba en 1588 y sobre cómo se abastecen las reliquias en Valencia el 30 de agosto de 1595 (Urkiza 2015a:971 y 981-982). Tomasina Bautista, antigua conventual de Alba, atestigua desde Burgos haber recibido reliquias teresianas desde el monasterio albense (Urkiza 2016a:286).

10. El paño de sangre pegado al cuerpo

Se trata de un pretendido milagro que, aunque a nosotros nos cause sorpresa y hasta una cierta repugnancia, entonces se le dio mucho valor. Formó parte del rótulo de preguntas obligadas en las declaraciones del proceso informativo salmantino de 1591[51]. Es un tema constante, tanto por lo que dice acerca de la frescura de la sangre conservada como del buen olor que exhalaba. Paño de protección que sabemos que Catalina de San Ángelo Mejía se lo colocó mientras la amortajaba (Urkiza 2015a:180). Además, por medio de sucesivos cortes y por su fragmentación se repartió por toda España. Pero el asunto se verificó y constató primero en Alba.

Más que del cansancio o mal aparejo del último viaje de Medina del Campo a Alba de Tormes, los más avisados y conocedores de la situación física de la Madre en aquel año hablan de que murió de enfermedad de flujo de sangre. Fue un derrame de grandes proporciones, fruto del cáncer uterino que padecía desde hacía años y a causa del cual llevaba siempre de asistente o enfermera a la beata Ana de San Bartolomé. Esta, que conocía bien la situación física de la enferma, afirma: «le dio un flujo de sangre, de lo cual se entiende que murió» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:186). Además, al mantener una cierta reserva por no haber transcurrido tanto tiempo, Ana de San Bartolomé dice de aquellos días del viaje y de los días finales de Alba que «fue todo un prolijo martirio, el cual no se puede declarar por ahora por algunas justas causas» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:188). También Ribera aduce lo mismo y casi hasta con las mismas palabras: «la dio un flujo de sangre, de que se entiende que murió» (Ribera 1590:295).

Gracián, que estaba bien informado, solo menciona de forma muy delicada lo que él vio la primera exhumación. No aporta detalles en julio de 1583: «y la sangre como si fuera fresca» (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:74). Sólo es más explícito cuando habla del examen médico que se hizo en San José de Ávila, el 1 de enero de 1586:

> Y hallaron una novedad que nunca habían visto hasta entonces, que fue estar la cortadura del brazo fresca, y también le hallaron un poco de jerga con sangre tan fresca y de tan buena color como si acabara de salir del cuerpo, y donde llegaba aquel pañito pegada

51. En el sexto artículo del interrogatorio se dice: «Si cuando la desenterraron hallaron un paño de sangre fresca, incorrupta, habiendo estado el dicho tiempo debajo de tierra sin abrirse el sepulcro; digan si han visto la dicha sangre y dónde está; y si han oído a algunos médicos que hayan declarado ser milagrosa cosa la de la sangre, quiénes fueron los médicos y cómo declararon…» (Urkiza 2015a:39).

> la sangre viva y de la misma color, y de estos pañitos se repartieron por diversas partes[52].

Es imposible que Gracián no supiera la procedencia de esa sangre, pero se mantiene en tono reservado por razones de pundonor, cosa que otros testigos, aun no diciéndolo claramente, lo dejan entender.

Ribera, que está muy bien informado por las monjas de Alba, sitúa el descubrimiento del paño ensangrentado pegado al cuerpo en la segunda exhumación, en 1585. Lo califica de milagro manifiesto, ignorando –por lo que fuera– que ya se dieron cuenta de ello en la primera:

> […] como a la Madre le salía sangre cuando murió, la pusieron un manteico pequeño de estameña blanca nueva, y este se hinchió de sangre, y hallaron entonces, al cabo de tres años y dos meses, la sangre en él, con un excelente olor, y de manera que, poniendo alguna parte de aquel manteico entre lienzo, le iba tiñendo poco a poco, y quedaba colorado. Yo vi parte de este paño, y he visto otros muchos que se han teñido con él, sin mojarle ni hacer cosa ninguna, más de tenerlos algún día con él; y es cosa maravillosa, ver un olor tan lindo en aquella sangre (Ribera 1590:518).

Quizás el relato mejor es el de un carmelita calzado muy conocido de santa Teresa, Miguel de Carranza, que nos habla de su visita a Alba para venerar el sepulcro el 26 de septiembre de 1588, según su secretario Baltasar Ponce (Urkiza 2015a:969). Allí le hablaron de este particular tan prodigioso como declara en Valencia el 5 de septiembre de 1595:

> Y es que como la santa Madre Teresa de Jesús murió de enfermedad de flujo de sangre, de tal manera que hasta que no le quedó gota de sangre en su cuerpo le duró la vida, y después de muerta, cuando levantaron su santo cuerpo de la cama para llevarle a sepultar, se halló en el lugar de su asiento una masa de sangre como un real de a ocho, la cual tienen conservada en aquella santa casa y está tan fresca y colorada como lo era el mismo día que murió… (Urkiza 2015a:982-983).

Son tantos los testigos que hablan de este fenómeno, además de cómo se tuvieron en gran veneración aquellos paños y se repartieron por doquier, que podemos adivinar que se trató de uno de los hechos maravillosos que más corrió por la villa y entró a formar parte de esa memoria colectiva acerca de la Madre Teresa. A ello hay que sumar

52. Ver Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1982:650) y Ribera (1590:521).

el halo extraordinario que se aducía en torno a su muerte[53]. Además, desde aquí se procuró el difundirlo y hasta hacer partícipes de ello a los devotos. Este hecho no dejaba de ser un caso especial, puesto que se trataba de sangre con color real y sensación de frescura. Es una extraña manera de veneración y de difusión de la figura teresiana, que ha salido de este lugar con un éxito increíble. Por tanto, se nos demuestra hasta qué extremos llegaba la sed de reliquias y cómo se satisfacía o se daba respuesta con la mayor naturalidad a esas exigencias.

11. Las conmemoraciones impresas de intercesión

Es otro de los casos más evidentes de que ha existido una expresa invocación teresiana (cuasi litúrgica), favorecida y promovida por todos; incluso por personas de autoridad, en la que expresamente se usaban ya textos oracionales propios y definidos, por la categoría de la santidad que le convenía según la liturgia oficial, común de vírgenes. Estas conmemoraciones, en lengua latina, se solían componer de antífona, versículo y oración colecta. De ordinario, estaban impresas y acompañadas de algún retrato teresiano en grabado. Era la forma más eficaz de inculcar la devoción teresiana y hacer que se acelerara el reconocimiento oficial de la Iglesia. El asunto entra como pregunta en el rótulo de los procesos remisoriales de 1610[54]. Por eso sabemos que principalmente estos textos oracionales se difundían desde Alba[55]. Inés de Jesús Pecellín, el 4 de mayo de 1610 declaraba:

53. De este paño de sangre hablan bastantes monjas en el proceso informativo de Salamanca y Alba (1591-1592) porque era una pregunta obligada del cuestionario. Doy las referencias solo de las que pertenecen a la comunidad de Alba de Tormes: Mariana de Jesús Gaitán (Urkiza 2015a:143); María de San Francisco Barahona (Urkiza 2015a:153); Mariana de la Encarnación Velázquez (Urkiza 2015a:158-159); Catalina Bautista (Urkiza 2015a:166); Juana del Espíritu Santo Yera (Urkiza 2015a:171); Inés de Jesús Pecellín (Urkiza 2015a:176); Catalina de San Ángelo Mejía (Urkiza 2015a:180-181); Constanza de los Ángeles Centeno (Urkiza 2015a:188); Isabel de la Cruz de Morales (Urkiza 2015a:192) y Beatriz de Ovalle (Urkiza 2015a:200). De nuevo, lo hacen las mismas monjas de Alba en 1610 (Urkiza 2017c:511, 579, 597, 645-646, 695 y 710-711).

54. Pregunta 116: «Y poco después de su muerte se imprimieron muchas conmemoraciones con su antífona y oración propia, y están y se han impreso muchas veces, y casi por toda España se han distribuido», en el rótulo de los procesos remisoriales (Urkiza 2015b:255).

55. Declaración de Catalina de San Ángelo, en Alba, el 5 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:582). Otros testigos y declaraciones sobre el tema de las conmemoraciones se pueden ver en Urkiza 2015c:462, 474 y 1238.

> Y sabe esta testigo que después de su muerte se imprimieron muchas conmemoraciones con su antífona y oración propia, y que se han impreso muchas veces, y que se han distribuido por muchas partes, y esta testigo las ha dado y repartido, y al presente las tiene (Urkiza 2015c:518).

Para hacernos una idea de los textos que circulan reproducimos el que había compuesto Ribera, en el que asegura sor Teresa de Jesús Cepeda, sobrina de la Madre Teresa y profesa en San José de Ávila, que fue el primero que había llegado a sus manos[56]. Sin embargo, el texto oracional de Ribera nos lo transmite otra monja carmelita del mismo monasterio de San José de Ávila, la flamenca Ana de los Ángeles Wasteels, que nos asegura acerca de su autor que «luego que la Santa murió, compuso una conmemoración con antífona, verso y oración, como de Santa virgen. De la cual envió a este convento traslados de mano y después han tenido muchos impresos, así de este padre jesuita como de otros[57]». Y decía así:

> *AD VESPERAS: Misericordias Domini cantabit tibi, Domine, in aeternum beata virgo Teresa, et in saeculum saeculi veritates quibus illuminasti eam. Verso: Dominus possedit me. Responsorius: Et protexit me sub umbra alarum suarum.*
>
> *AD MATUTINUM: Mulierem fortem invenit sibi Christus. Procul et de ultimis finibus pretium eius. Verso: O mulier, magna e fides tua. Responsorius: Fiat tibi sicut vis.*
>
> *ORATIO: Deus qui dedisti beatae Theresiae virgini tuae non solum ut magna sanctitate et mira eruditionis gratia floreret, sed et ut plurimarum mater esset et magistra filiarum: praesta, quaesumus, ut eius in qua te mirabilem praebuisti praecibus et meritis adiuvemur. Per Christum Dominum Nostrum.*

Otra conmemoración nos ha llegado a través de la declaración de una monja clarisa de las Gordillas de Ávila, que se mueve desde los mismos

56. Declaración en Ávila, el 9 de septiembre de 1610 (Urkiza 2015d:682).
57. Declaración en Ávila, el 4 de septiembre de 1610 (Urkiza 2015d:563). Puede ser que sea esta conmemoración a la que se refiere Juan Alonso Curiel, catedrático y canónigo de Salamanca, «compuesta por una persona muy grave religiosa y de muchas letras de este reino, y que la mandó imprimir don Pedro Portocarrero, obispo que fue de Córdoba y de Cuenca», el 18 de agosto de 1604 (Urkiza 2015b:70).

parámetros y que parece que se rezaba a diario en su comunidad, según el testimonio de la misma abadesa (Urkiza 2015d:301 y 305).

Otra manera de hacer la conmemoración era la tradicional antífona *Veni*, *Sponsa Christi* y la correspondiente colecta del común de vírgenes, como confirman testigos abulenses por las mismas fechas[58]. En Alba se cita el caso concreto de la intervención de los cantores de la catedral de Salamanca, venidos a la villa para intervenir en la fiesta de san Jacinto, que obraron así:

> Y una vez vinieron muchos padres de la orden de san Francisco con los cantores de la Iglesia de Salamanca, y delante del sepulcro de la dicha santa, con mucha música, cantaron la antífona *Veni, Sponsa Christi*, con su versículo y oración de la santa[59].

Se trata de un comportamiento piadoso o litúrgico en cierta manera anómalo, pero que lo ejercitan con la mayor naturalidad y la convicción de hacerlo con la mayor dignidad posible. Se anticipaba ya la canonización y la consiguiente invocación litúrgica. Algo que unos años más tarde no se hubiera podido realizar sin el grave riesgo de poner en peligro todo el proceso de glorificación de la Madre Teresa. Fue algo tan presente y difundido que este uso está extendido por doquier. Denota un componente fundamental del culto a los santos desde el barroco hasta nuestros días. No se olvide que se trata de una costumbre introducida en ambientes más cultos y de una religiosidad más depurada porque se quiere conformar, incluso adelantándose, con la liturgia oficial de la Iglesia. Además, se cataloga a la candidata dentro del cuadro de santidad que más le representa, que es el de vírgenes[60]. Lo interesante es constatar una práctica piadosa muy difundida, y que se favorece y adecua, sobre todo, a ese lugar donde están sus reliquias. Es donde menos desentona y adquiere más relieve. De todos modos,

58. Ver la declaración de la clarisa abulense Ana de Arce, del 9 de septiembre de 1610 (Urkiza 2015d:620, 226 y 230).

59. Ver Inés de la Cruz, 4 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:520). Lo atestan por esas misma fechas María de San Francisco Ramírez (Urkiza 2015c:653) y Juan Almansa de Santa María (Urkiza 2015c:944).

60. El catedrático agustino, Basilio Ponce de León, sobrino del famoso Luis de León, nos informa de un uso personal de semejantes antífonas en la oposición de cátedra del 26 de marzo de 1610 (Urkiza 2015c:380-381). Catalina de Cristo (Balmaseda) en carta del 24 de septiembre de 1592 habla de otra conmemoración impresa en su poder que envía a doña Mariana de Leiva (Silverio de Santa Teresa 1937:296). Y Andrés de la Encarnación nos transmite otra que procede de Sevilla de la que nos transmite la antífona «Oh mujer fuerte y fiel, a la cual halló el Señor de los últimos fines del mundo» (Andrés de la Encarnación 1993:43).

resulta enigmático, que no nos hayan llegado ejemplares de estos papeles impresos tan difundidos, quizás porque desaparecen y pierden interés en aquel momento en que, después de la beatificación, está ya la correspondiente liturgia oficial aprobada desde Roma. Así perdieron su función e interés.

12. La propaganda eficaz de los sermones

No podía faltar tampoco el medio más eficaz y socorrido de divulgar y hacer propaganda para llegar a un radio más amplio de personas. Es algo fundamental para buscar y acrecentar devotos. Lo curioso es que estos sermones ocurrían en la conmemoración que se hacía en los monasterios del 4 de octubre, que no era estrictamente hablando el aniversario de defunción, sino la excusa para el recuerdo agradecido a la Madre fundadora[61]. Si en algún sitio tenía sentido, y es donde debió de nacer esta costumbre, fue donde murió. Expresamente lo recuerdan las monjas del convento cuando hablan que el primer funeral de exequias y el novenario siguiente de misas de 1582 fueron pagados por la duquesa vieja:

> […] y que el noveno de la Madre Teresa de Jesús lo hizo la duquesa muy solemne, con mucha cera, y se colgó la iglesia ricamente, y en la sepultura se puso un paño de brocado, e hizo la fiesta cada año hasta que el prelado mandó que no se hiciese[62].

Era costumbre de Alba, justificada en los demás conventos también el mismo año de la muerte. Parece que dio ocasión a repetirlo en años sucesivos, y era aquí donde tenía su importancia central. Sobre todo, por el sermón encargado a un predicador renombrado. El más citado entre los predicadores es Domingo Báñez, el famoso teólogo dominico y confesor de la Madre, que lo hizo en el Convento de Salamanca desde

61. Así se constata que el 18 de septiembre de 1610 «en honor y alabanza de la dicha santa Madre Teresa de Jesús se han hecho algunas oraciones y sermones en algunos de los monasterios de la dicha Orden, festejando el día de su santo tránsito» (Urkiza 2015c:1239).

62. Declaración de Inés de Jesús Pecellín en 1587 (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:391). Lo mismo afirman otras monjas por la misma fecha como Catalina de San Ángelo (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:394), María de San Francisco Ramírez (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:405) y Juana del Espíritu Santo (Astigarraga, Pacho y Rodríguez 1982:409).

las honras fúnebres de la muerte[63]. Llamó la atención alguna vez en el desarrollo del sermón con aquella mención de que los escritos teresianos superaban a los de santa Catalina de Siena. El 23 de marzo de 1610, Basilio Ponce de León comenta: «Y que sabe este testigo que el día de su gloriosa muerte en su monasterio de las carmelitas descalzas de esta ciudad de Salamanca, se hace la plática que refiere el artículo» (Urkiza 2015c:381). Tenemos noticia de diversos predicadores que han tenido el sermón en dicho aniversario[64].

Al volver a Alba, fue muy sonado el sermón de don Sancho Dávila ante todo el pueblo congregado para celebrar la vuelta del cuerpo el 22 de agosto de 1586. Estuvo «diciendo grandezas y cosas admirables de la santidad y virtudes de la dicha santa Madre Teresa de Jesús, ponderando en mucho las mercedes que Nuestro Señor hacía a esta villa de Alba en se la restituir, y en particular a los señores duques de Alba[65]».

Sobre todo, fueron habituales los sermones «festejando su santo tránsito», y hasta seguramente han sido pronunciados fuera de la fecha tradicional. Así lo da a entender una religiosa del mismo monasterio, Inés de Jesús Pecellín el 4 de mayo de 1610:

> Y asimismo en este convento en algunos sermones que se han hecho en él por personas muy graves y doctas en días que se han ofrecido decir en él, y en pláticas particulares que se han hecho a las religiosas de este convento, ha oído decir muchas alabanzas y virtudes de la dicha santa Madre Teresa de Jesús, como de persona santa y que por tal está tenida y reputada[66].

Sin duda alguna ejercían un influjo enorme y de mucho calado, incluso a nivel popular. Esta oratoria sacra tenía su buena parte dentro

63. Lo declara el 3 de enero de 1592 Guiomar del Sacramento (Urkiza 2015a:135); María de los Santos (Urkiza 2015a:35); Isabel de la Cruz (Urkiza 2015a:80); y Beatriz del Santísimo Sacramento Toledo (Urkiza 2015c:474). Ribera habla de otro sermón de Báñez en 1587 (Ribera 1590:64). También lo recuerda el benedictino Antonio Romero, el 13 de julio 1610, en su declaración de Ávila (Urkiza 2015d:114). Ver, además, Urkiza 2015a:90.

64. Ver las declaraciones de Diego de Guevara en Alcalá y Salamanca (Urkiza 2015c:206-207); Basilio Ponce de León (Urkiza 2015c:381); el doctor Carrasco (Urkiza 2015c:699); Plácido Pacheco OSB, abad de san Vicente (Urkiza 2015c:699); y algún jesuita (Urkiza 2015c:381).

65. Ver declaraciones de Catalina de San Ángelo, el 5 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:580); Ana de San Jerónimo Solano (Urkiza 2015c:599); María de la Concepción Rodríguez (Urkiza 2015c:621); María de San Francisco Ramírez (Urkiza 2015c:650); Catalina Bautista Fernández (Urkiza 2015c:683-684); e Isabel de San José Aponte (Urkiza 2015c:711).

66. Urkiza 2015c:518. Para las referencias a los sermones de Alba se aducen por diversos testigos, ver Urkiza (2015b:342 y 344; 2015c:114, 381, 474, 518 y 1012 y 2015a:90).

de aquella difusión sobre la que se asentaba el modelo de santidad que se quería inculcar. Entre los recuerdos personales, las citas de hechos de su vida, los milagros y sucesos extraordinarios, todo envuelto con el debido ropaje retórico, se movía la devoción de los oyentes y se construía una mentalidad o un criterio sacro para leer e interpretar todo lo relativo a esta mujer. El sermón era el que elevaba a criterio más reconocido y universal lo que solía circular por diversas vías en un ámbito más restringido. Constituía una pregunta obligada en el interrogatorio del proceso canónico, si se habían escuchado los correspondientes elogios por parte de los predicadores sagrados[67].

13. La peregrinación o romería albense

La romería o peregrinación al sepulcro y la veneración de las reliquias fueron unas costumbres muy tempranas. Esta modalidad devocional entra, también, dentro de las preguntas del rótulo del proceso canónico[68]. Son las monjas del convento las más afectadas, como lo describe Catalina de San Ángelo Mejía que había sido testigo de la muerte de la Santa y había ocupado cargos importantes. Después de haber descrito el sepulcro teresiano y las mejoras y adornos que tiene dice: «con grande decencia y veneración…, el dicho sepulcro está con grandísima autoridad» (Urkiza 2015c:583). Añade el 5 de mayo de 1610:

> Al cual hay grandísima concurrencia de gentes de todos estados que le vienen a visitar y ofrecer sus dones, haciendo camino por esta villa y rodeando muchas leguas para la visitar, como lo han hecho el señor obispo de Sidonia, que dio una lámpara de plata, que está puesta delante del dicho sepulcro, y limosna para el aceite de ella; y una señora, mujer de uno de los cuatro mayordomos de la reina, envió un frontal para adorno del dicho santo sepulcro; y el doctor Juan de Canseco, alcalde de la ciudad de Lima en las Indias, envió doscientos

67. Rótulo 116, de 1609: «Desde la muerte de la dicha virgen cada año en Salamanca y otros lugares, en un día señalado, se tienen una plática pública en honra y alabanza de la dicha virgen, y estas pláticas fueron hechas por maestros y otras personas de las más doctas y de mayor autoridad que en aquella universidad florecían. Y en cierto día, predicando al pueblo el padre fray Domingo Báñez, catedrático de *Prima* de aquella universidad, dijo el tener por santa a la sierva de Dios Teresa como a santa Catalina de Sena, que a esta excedía aquella en sus escritos» (Urkiza 2015b:257). Ver, además, Urkiza (2015a:90).

68. Ya lo señala Juan de Ovalle, el cuñado de la misma Madre, como algo habitual. Ver Urkiza (2015a:215).

> cincuenta ducados; los ciento y cincuenta para una lámpara que ardiese ante el Santísimo Sacramento, donde estuviese puesta de forma que estuviese delante del dicho sepulcro, como lo está, y lo demás para las necesidades del convento. Y don Juan Brochero envió una cobertura para el dicho santo sepulcro de terciopelo carmesí con cenefas de tela de oro y negro. Y otras personas han dado sus dones y limosnas para el dicho adorno, y puesto junto al sepulcro velas y cirios de cera, pies, cuerpos, cabezas y otras figuras de cera y plata como se suelen poner a otros sepulcros de santos e imágenes de devoción; y han puesto muletas y báculos en reconocimiento de la salud que han cobrado por la intercesión de la dicha santa Madre Teresa de Jesús, cuyo sepulcro también visitó el señor arzobispo de Burgos, y el conde de Osorno, y el nuncio apostólico de su Santidad que iba a Portugal, el duque del Infantado, el duque de Béjar y su mujer. Y el dicho nuncio de Portugal dijo a un caballero del hábito de Alcántara que traía consigo, que en lengua castellana –porque las monjas no entendían italiano– les dijese cómo iba muy devoto de la santa Madre Teresa de Jesús y de su incorrupción, y que era cosa muy milagrosa, porque había visto muchos cuerpos de santos y ninguno le había causado tanta devoción como el santo brazo que se le mostró. Y pidió que en esta casa se le diese alguna reliquia de la dicha santa Madre para llevar consigo cuando volviese a Roma.
>
> Y otras muchas personas acuden al dicho sepulcro a tener novenas y a decir misas, de forma que es imposible decir el número de gente que viene, y todos movidos por su devoción y santo celo, sin que para ello las mueva arte, industria, persuasión ni otro respeto humano[69].

La declaración completa muy bien el ambiente de devoción popular que se vive en torno al monasterio albense y la eclosión de una religiosidad muy típica, centrada sobre todo en el resultado de los milagros de curaciones. Resaltando también la presencia de personalidades que se acercan a la villa ducal por causa de sepulcro teresiano[70]. Otra monja, Inés de Jesús Pecellín, el 4 de mayo de 1610, no duda en afirmar que, a causa de las visitas al sepulcro y veneración de las reliquias «esta testigo

69. Urkiza (2015c:583-584). Otras declaraciones muy cercanas en fecha y contenido son las de Ana de San Jerónimo Solano, el 5 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:600) e Isabel de San José Aponte (Urkiza 2015c:715-716).

70. Ver la declaración de Inés de Jesús Pellecín, el 4 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:516-517 y 519-520), en donde se habla no solo de visitas, sino incluso de cartas llegadas al monasterio. La declaración de Isabel de Jesús, el 4 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:556-557); la de Ana de San Esteban Pedraza el 10 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:700); la de María de San Francisco Ramírez el 7 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:649-650).

y las religiosas de este convento son molestadas por ellas respecto de la mucha gente que acude a este su convento a visitar el sepulcro y reliquias de la dicha santa[71]» (Urkiza 2015c:517).

Sirva de confirmación el hecho de que el dato entra también en el sumario de preguntas a los testigos sobre vida, virtudes eminentes y santidad (Urkiza 2016b:369-370). Pueden servir de ejemplos (1) el caso de Girolamo de Sommaia, estudiante florentino en Salamanca, que anota en su diario que visitó Alba y el sepulcro teresiano entre el 11 y 12 de abril de 1604, acompañando al sacerdote Antonio de Figueroa (Sommaia 1977:169-171). Y (2) el de aquel grupo de seglares y sacerdotes franceses que venían en busca de monjas carmelitas señaladas para fundar el carmelo de Francia[72]. Entre ellos se localizaba el famoso cardenal Bérulle que solicitó a las monjas de Alba el que dejaran colocada sobre el sepulcro la carta de petición. Fue una empresa muy difícil y que prosperó, pues se llevó a cabo en el año 1603-1604 con la ida de Ana de Jesús Lobera y Ana de San Bartolomé al frente de un grupo de españolas. Los franceses vinieron de peregrinación a Alba no tanto en búsqueda de candidatas, cuanto más bien solicitando la intercesión teresiana para esta nueva y difícil empresa de instaurar el carmelo teresiano fuera de España[73].

Lo mismo sucede con los jesuitas que se acercan a visitar el sepulcro desde la cercana Salamanca, quizá de paso hacia la finca de recreo que poseían en Miguel Muñoz en la zona de Salvatierra de Alba y cercana a Monterrubio de la Sierra[74]. Algo parecido ocurre entre los carmelitas descalzos, en el caso del famoso Miguel de Carranza en un viaje a Salamanca, acompañado de otro carmelita Baltasar Ponce el 26 de septiembre de 1588 (Urkiza 2015a:969-971 y 980-981).

De este acercamiento devoto a Alba no se libra siquiera el ambiente universitario salmantino. Lo conocemos a través de una persona no interesada, Segundo López, que es capellán del Monasterio de San José de Ávila, el 20 de julio de 1610:

71. Sobre el tema de las romerías o peregrinaciones a Alba, ver otras declaraciones como la de Juana del Espíritu Santo, el 1 de abril de 1592 (Urkiza 2015a:173) o la del médico salmantino Juan de Garaña el 27 de febrero de 1610 (Urkiza 2015c:251-252).

72. Idea patrocinada por el mercader español Juan de Quintanadueñas, señor de Bretigny (1556-1634).

73. Es interesante ver cómo lo narra el capellán de las monjas de Alba, Pablo González (Urkiza 2015b:88). Ver, además, Urkiza (2015c:517, 543-544, 651-652, 681-682 y 700). Sobre la identidad y trabajos de Quintanadueñas ver lo que dice Inés de Jesús Pecellín, el 4 de mayo de 1610 (Urkiza 2015c:517).

74. Ver la declaración del hermano coadjutor Pedro Hernández, en Ávila el 7 de septiembre de 1610 (Urkiza 2015d:613-614).

> […] Lo que sabe de él es que hay grande concurso y frecuencia a ver el sepulcro de la santa Madre de muchos hombres doctos, así religiosos como seglares, de la escuela de Salamanca, movidos de devoción de la dicha Santa. Lo cual sabe por habérselo dicho a este testigo las monjas descalzas carmelitas del convento de Alba cuando él fue a visitar el santo cuerpo (Urkiza 2015d:141-142).

Lo recogido demuestra que sepulcro y reliquias en Alba de Tormes se han convertido tempranamente en un foco religioso importante, de cuya atracción hay muestras más que suficientes. Estas proceden de todos los estratos sociales como algo irresistible hasta el punto de que constituye objeto de votos o promesas al solicitar gracias y curaciones, como en Pedro de Herrera, catedrático dominico de Salamanca, el 20 de agosto de 1610 (Urkiza 2015c:1156-1157).

14. Conclusiones

Este repaso por la etapa más inmediata y cercana a la muerte de santa Teresa en Alba de Tormes (1582-1592) nos ha permitido verificar los diversos momentos por los que ha ido pasando el caudal de corriente que se origina en torno a la santidad teresiana. En él han entrado un cúmulo de experiencias y tantos fenómenos con carácter más o menos extraordinario, que han contribuido eficazmente a poner en marcha el proceso de beatificación y canonización.

Fueron años decisivos para construir el gran depósito de la santidad teresiana de acuerdo con un estereotipo que era muy tradicional dentro de la hagiografía. Esto fue así a partir de la muerte, sepulcro, reliquias y milagros, sectores imprescindibles dentro del modelo de la santidad cristiana barroca. Todos fueron verificados antes en la villa ducal, un enclave geográfico que llama la atención y acumula motivos suficientes para erigirse en lugar desde donde se difunde un nuevo modelo de santidad. En él se funden el culmen o final vital del personaje y el inicio del estereotipo hagiográfico teresiano. Todos los que han transmitido y analizado dicho fenómeno, Gracián y Ribera, no dejan de reconocerlo. Se detienen con abundancia en datos acerca de la gloria póstuma de la Madre Teresa porque saben que están colaborando a la construcción del relato de la santidad teresiana.

Han sido diez años intensos y decisivos, llenos de gestos y medidas que aceleran los pasos hacia el proceso de beatificación. Cuentan con la ventaja añadida de que en este entorno salmantino se configura el corpus textual y biográfico más importante de la Madre Teresa, que es el que va a asegurar y universalizar más su figura. Los trabajos de

fray Luis de León (1580) y de Francisco de Ribera (1590) han sido los que más han contribuido a trazar el contorno más adecuado, humanista y hasta mesurado de esta figura. No deja de ser extraño que esta operación propagandística proceda de fuera de la orden carmelitana con la cual se enfrentarán ambos autores por diversas razones. Sobre todo, al tomar abierta posición a favor de la libertad de sus hijas. Esta idea precede a lo demás, aunque no aparezca tan claro en medio de la maraña de los milagros y otros fenómenos extraordinarios que se ven obligados a reseñar. Está por ver y valorar el influjo y peso que tuvo la biografía de Ribera en las declaraciones de aquellos testigos que hablan de la Madre en los diversos procesos canónicos.

En el hecho de los últimos días y todo lo relativo a la muerte, sepultura, presuntas apariciones y milagros de la Santa ha sido Gracián el que primero lo ha recogido, lo ha releído y lo ha interpretado con criterios fiables y aceptables dentro de los postulados bíblicos y de las exigencias de la clásica hagiografía cristiana. Este ejercicio hermenéutico llega, incluso, a la etapa anterior a la muerte. No fue ocasional la circunstancia de Alba de Tormes. La muerte estaba anunciada y ya la tenía asumida y asimilada la Madre antes en forma de profecía o revelación. Lástima que la tarea interpretativa de Gracián no se difundiera entonces ampliamente, sino en círculos muy reducidos entre las monjas. Es cierto que procedió de igual manera para estos mismos episodios finales el primer biógrafo Ribera. No sabemos si lo hizo así en dependencia de la lectura de la obra de Gracián, una hipótesis que no se debe descartar.

Asombra que, en todos los sectores y ámbitos de opinión de este momento final, haya predominado la memoria y las voces femeninas que como nadie podían reconstruir la sucesión y alcance de los hechos presenciados. Lo han hecho en diversas ocasiones y por diversas vías: a través de cartas, comunicando a las comunidades la muerte y otras circunstancias de la Madre; confidencialmente y a modo de información precisa a cuantos se lo han solicitado expresamente, como es el caso de Gracián y de Ribera; o en las varias ocasiones en que han dado su testimonio preciso, como en el proceso sobre la posesión del cuerpo, en 1587, en los procesos canónicos que se instruyen en Salamanca y Alba de Tormes en 1592 y 1610 y en la memoria colectiva. Así son de gran valor y trascendencia las declaraciones de las hermanas Catalina de San Ángelo Mejía, Inés de Jesús Pecellín, Juana del Espíritu Santo Yera, Catalina Bautista Fernández, Mariana de la Encarnación Velázquez, María de San Francisco Barahona, María de San Francisco Ramírez, Constanza de los Ángeles Centeno, Isabel de la Cruz, Mariana de Jesús Gaitán… las monjas carmelitas de Alba. Son ellas las que han

construido y han conservado la memoria acerca de los últimos días y posteridad de la Madre Teresa en Alba de Tormes.

Las monjas carmelitas de Alba también han sido las primeras y más agraciadas de la Madre con casos milagrosos de curación y protección, algo que han respetado y valorado mucho Gracián y Ribera, dando primacía en sus construcciones literarias a esta Comunidad. Abren la serie miraculosa, en forma exclusiva y monográfica, de los relatos de ambos autores. Una sección y apartado que nos asombra porque aparece una santa muy milagrera, pero era un criterio para explotar y aprovechar en el discurso hagiográfico de entonces. No solo es la biografía, sino que se complementan la biografía y los milagros, como muestra el título de los libros de los dos primeros biógrafos de la Santa. Las situaciones que han sido remediadas, el tipo de enfermedades sanadas, la extracción social de los favorecidos, etc. manifiestan la sociología que predomina y cómo el milagro no deja de ser una expresión de la realidad social que se vive allí donde ocurre. Este matiz que no va tanto con su obra literaria de carácter místico es, sin embargo, la imagen más eficaz de su tarea benéfica e intercesora.

Se impone, además, una constatación *a posteriori* acerca de esta construcción hagiográfica teresiana tan variada y variopinta. Es una precoz afirmación y una creencia en su santidad, con abundantes demostraciones de culto, que en Alba *ante litteram* fueron mucho más explícitas. Años después, en 1625, con la legislación emanada por Urbano VIII al respecto hubiera sido motivo más que suficiente para detener el proceso teresiano de la canonización. Esta situación previa es lo que justifica la presencia de un fervor exagerado y hasta incontrolado que, por suerte, en el caso albense, nos ha quedado bastante documentado.

A partir de esta investigación queda demostrado y resulta novedoso el que la villa de Alba de Tormes haya participado tanto y en tal grado en estos primeros momentos de la configuración de la santidad teresiana. Se percibe la existencia, fuera del convento carmelita, de un movimiento popular amplio en torno al fenómeno que toma auge e importancia de forma intensa. Son bastantes los personajes que se unen al grupo de monjas para dar su propio testimonio acerca de la Madre: la familia teresiana de sangre en Alba (Ovalle), los sacerdotes, párrocos y capellanes de las monjas, algunos médicos, el carpintero, las monjas del monasterio de las Isabeles, algunos miembros del entorno de la casa ducal… En definitiva, podemos hacer un retrato bastante aproximado de la realidad de lo que se vivía por aquellos años en torno al fenómeno teresiano, que irrumpe de manera inesperada y con fuerza en la vida cotidiana de la villa.

Bibliografía citada

Álvarez, Tomás, «Culto al "siervo de Dios" fray Juan de la Cruz. Historia de unos procesos olvidados», *Ephemerides carmeliticae*, 5 (1951-1954), pp. 13-69.

Andrés de la Encarnación, *Colección de noticias sobre los escritos y vida de santa Teresa y san Juan de la Cruz y de los Venerables primitivos de la Reforma teresiana. Memoriales historiales*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 1993.

Antonio de San Joaquín, *Año teresiano. Diario histórico, panegírico moral, en que se describen las virtudes, sucesos y maravillas de la seráfica y mística doctora de la Iglesia, santa Teresa de Jesús, asignadas a todos los días de los meses en que sucedieron. Tomo III*, Madrid: Imprenta de Manuel Fernández, 1738.

Astigarraga, Juan Luis, «*Escolias* del P. Jerónimo Gracián a la *Vida de santa Teresa* compuesta por el P. Ribera», *Teresianum*, 32 (1982a), pp. 343-430.

Astigarraga, Juan Luis, «Últimos días y muerte de santa Teresa», *Teresianum*, 33 (1982b), pp. 7-69.

Astigarraga, Juan Luis, Eulogio Pacho y Otilio Rodríguez (eds.), AA. VV., *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma: Teresianum, 1982.

AA.VV., *Relación de algunos milagros de nuestra madre santa Teresa de Jesús*, s.l., s.i., s.a.

AA.VV., *Papeles varios*, s.l, s.i., s.a.

Diego Sánchez, Manuel Jesús (ed.), Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre fundadora de la nueva reformación de la Orden de los descalzos y descalzas de nuestra señora del Carmen*, Madrid: Editorial De Espiritualidad, 2014.

Jerónimo de San José, *Historia del venerable padre fray Juan de la Cruz*, Madrid: Diego Díaz de la Carrera, 1641.

Pacho, Eulogio, Ildefonso Moriones, Hipólito de la Sagrada familia *et. al.* (eds.), Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Escolias a la vida de santa Teresa compuesta por el padre Ribera*, Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1977, vol. 3.

Pierre Sérouet (ed.), Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, *Glanes: Quelques brèves additions de la main du Père Jérôme Gratien à la première biographie de Thérèse d'Avila par le Père Francisco de Ribera*, Laval: Carmel de Laval, 1988.

Ribera, Francisco de, *La vida de la madre Teresa de Jesús, fundadora de las descalzas y descalzos carmelitas*, Salamanca: Pedro Lasso, 1590.

Rius Serra, José, «Abusos litúrgicos», *Hispania sacra*, 6 (1953), pp. 197-206.

Silverio de Santa Teresa, *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 1934, tomo 1.

Silverio de Santa Teresa, *Procesos de beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo, 1935, tomo 3.

Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América. Tomo VII. Fundación de nuevos conventos (1588-1600)*, Burgos: Monte Carmelo, 1937.

Sommaia, Girolamo de, *Diario de un estudiante de Salamanca*, Salamanca: Universidad de Salamanca, 1977.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús. Tomo I: Procesos informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597*, Burgos: Monte Carmelo, 2015a.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús. Tomo II: Procesos remisoriales de Ávila y Salamanca* in genere *(1604) y de Madrid* in specie *(1609-1610). Procesos compulsoriales de El Escorial, Toledo, Malagón-Daimiel y Salamanca-Alba de Tormes (1609-1610)*, Burgos: Monte Carmelo, 2015b.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús. Tomo III: Proceso remisorial de Salamanca y Alba de Tormes* in specie *(1609-1610)*, Burgos: Monte Carmelo, 2015c.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación de la madre Teresa de Jesús. Tomo IV: Proceso remisorial de Ávila* in specie *(1610). Procesos compulsoriales de Zaragoza, Segovia, Ávila y Madrid (1610-1611)*, Burgos: Monte Carmelo, 2015d.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación de la madre Teresa de Jesús. Tomo V: Procesos remisoriales* in specie *de Valladolid, Burgos, Alcalá de Henares, Cuenca-Valera-Villanueva de la Jara, Málaga y Roma (1609-1610)*, Burgos: Monte Carmelo, 2016a.

Urkiza, Julen (ed.), *Procesos de beatificación de la madre Teresa de Jesús. Tomo VI: Últimos pasos de la Sagrada Congregación de ritos hacia la beatificación y canonización (1609-1622)*, Burgos: Monte Carmelo, 2016b.

Índices

Índice de figuras

Riqueza y actualidad de la vida interior de Santa Teresa

Figura 0: Teresa invita al banquete de la Sabiduría: «Sophiae dapes». Juan Bernabé Palomino. Grabado a buril y aguafuerte sobre plancha de cobre (40 x 27 cm). Convento del Santo Ángel. PP. Carmelitas Descalzos de Sevilla. Foto: Fundación Las Edades del Hombre (José Luis Municio). 25

«*Ab omni saeculo memoranda canonizatio*». Relatos escritos y visuales de la gran canonización de 1622

Figura 1. *Relatione Sommaria* de G. Briccio. 117

Figura 2. *Relatione della solemne processione* de G. Briccio. 118

Figura 3. Grabado de Matthäus Greuter, *Theatrum in Ecclesia S. Petri in Vaticano*, Roma 1622. 121

Figura 4. *Vita Beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, Roma 1622, Biblioteca Nacional de España. 122

Figura 5. *Canonización de san Ignacio y san Francisco Javier por Gregorio XV*. Anónimo. Iglesia del Gesù, Roma. 123

Figura 6. *Canonización de santa Teresa de Jesús*. Anónimo italiano. Museo CARMUS. Alba de Tormes. 124

Figura 7. Estandarte confeccionado para el III centenario de la canonización de 1622. 126

Figura 8. Andrea Sacchi, Filippo Gagliardi y Jan Miel, *Visita de Urbano VIII a la iglesia del Gesù*, Galería Barberini de Roma.. 127

Figura 9. Estandarte de san Felipe Neri, *Chiesa de Santa Maria in Vallicella, Stanze di San Filippo*, Roma. 127

Figura 10. Andrea Sacchi, *Interno della Chiesa di S. Maria in Vallicella*, Pinacoteca Vaticana. 128

Figura 11. Iglesia del convento de Alba de Tormes, *L'Espagne Thérésienne*, lámina XXIX. 129

Figura 12. Estandarte de santa Teresa de Jesús, Museo CARMUS. Alba de Tormes. 130

Figura 13. Bernardino Cametti, *La canonizzazione di Sant'Ignazio*, Iglesia del Gesù, Roma. 131

Figura 14. Estampa de la canonización, Ju. Antonius de Paulis excudit, Roma 1622. 132

Figura 15. Estampa de la canonización, Michele Snyders, Amberes 1622. 133
Figura 16. Estampa de la canonización, ¿Roma?, h. 1622. 134
Figura 17. Medalla oficial de la canonización de 1622. BAV, INV. MB. PONT. 1507. 135

Laurea poética: versos neolatinos y castellanos de Gabriel de Corral en honor a santa Teresa

Figura 1. Portada de la relación de fiestas vallisoletanas (1615). . 143
Figura 2. Inicio de la sección de la *Laurea poética.* 143
Figura 3. El clavo como anillo de la esposa. *Vita S. Virginis Teresiae a Iesu*, Antuerpiae, *Apud* Ioannem Galleum, 1630..... 147
Figura 4. Reconstrucción del jeroglífico *Aut pati, aut mori*, Valladolid. 148
Figura 5. Transverberación de santa Teresa. *Vita S. Virginis Teresiae a Iesu*, Antuerpiae, *Apud* Ioannem Galleum, 1630..... 151

De escritura conventual y «santas vivas» en un contemporáneo *palormacico* de Santa teresa: sor María Cristina de los Reyes Olivera (1890-1980) y sor Ángeles Cabrera Carrasco (1895-1980), carmelitas descalzas en Ogíjares (Granada)

Figura 1. Entrada al Convento «Granja María Luisa»..... 242
Figura 2. Hermana Cristina de Jesús Sacramentado, en su toma de hábito..... 246
Figura 3. Edición facsímil de la *Cartilla* que la hermana Cristina elaboró para su sobrina. 252
Figura 4. Edición facsímil de la *Cartilla* elaborada por la hermana Cristina, páginas iniciales. 253

Hispanografía del Carmelo Descalzo: georreferencia de personajes y hechos

Figura 1. Portada de HISTORIA HISPÁNICA. 258
Figura 2. Ejemplo de menú desplegable en el indicador geográfico concreto de Salamanca. 260
Figura 3. Ejemplo de resultados de la búsqueda de carmelitas descalzas escritoras. 262
Figura 4. Resultados de búsqueda por descriptor «Felipe II (1556-1598)» dentro del tesauro cronológico. 263
Figura 5. Línea del tiempo detenida en 1562. 263

Figura 6. Página correspondiente a Jerónimo Gracián Dantiso, *Jerónimo de la Madre de Dios.* 264
Figura 7. Itinerario vital de Jerónimo Gracián Dantiso, *Jerónimo de la Madre de Dios.* 265
Figura 8. Conexión del itinerario vital de Jerónimo de la Madre de Dios en Bruselas con Ana de San Bartolomé, Ana de Jesús o Isabel Clara Eugenia. 266
Figura 9. Información correspondiente al hecho de 28/xi/1568. 267
Figura 10. Resultado de la búsqueda por «Imprenta (Artes gráficas)» en el apartado QUÉ. 268
Figura 11. Itinerario vital de Antonio de Mendoza y Pacheco. .. 268
Figura 12. Sede de la primera imprenta del Nuevo Mundo en México. 269
Figura 13. Conexión del itinerario vital de Antonio de Mendoza y Pacheco en México con Juan de Zumárraga y Giovanni Paoli, *Juan de Pablos.* 269
Figura 14. Resultados de la búsqueda por «Carmelita descalzo» en el buscador central..... 270

Índice onomástico

A

Abad, Camilo María 189n, 200-201
Abarca de Angulo, Francisco de 142
Abraham 198
Adam (Adán) 185, 198
Ademollo, Alessandro 119
Agatangelo Clemente di Gesù Maria 229
Agustín (san) 47-48, 216
Ahumada, Beatriz de 44, 90, 241
Ahumada, Juana 29n
Ahumada, Teresa de 43, 46, 48, 87, 96, 276
Alabrús Iglesias, Rosa María 35, 89n, 90, 93n
Alaleonis, Paulo 118, 118n
Álamo, Mónica del 154
Albanio, pastor 79, 81
Albano, duque 82-83
Alberto del Sacramento 229
Alcalá, Ángel 89n
Alejandro Magno 83
Alfonso XIII, rey 31
Almansa Calero, Julio 55
Almansa de Santa María, Juan 305n
Almazán, Nicolás de 120
Alonso Cortés, Blanca 210
Alonso Cortés, Narciso 87
Alonso Curiel, Juan 304n
Alonso Medel, Rocío 33, 39, 206n
Álvarez, Tomás 47n, 54, 90-91, 92n, 94n, 135, 165n, 236, 297n
Álvarez de Toledo (casa nobiliaria) 69, 73n, 74,
Álvarez de Toledo, Antonio (*cf.* Álvarez de Toledo y Beaumont, Antonio)
Álvarez de Toledo, García, I Duque de Alba 72-73, 77
Álvarez de Toledo, Fadrique, II Duque de Alba 72n, 74
Álvarez de Toledo, Fernán 72
Álvarez de Toledo, Fernando, I conde de Alba y Pulgar 71
Álvarez de Toledo, Fernando, III Duque de Alba 35, 75, 78-79, 80n, 83
Álvarez de Toledo, Gutierre 71
Álvarez de Toledo, Juan 72n
Álvarez de Toledo y Beaumont, Antonio, V Duque de Alba 81-82, 130
Álvarez de Toledo y Mendoza, Fernando, IV Duque de Alba 81
Álvarez Vázquez, José Antonio 54
Amigo Vázquez, Lourdes 102n, 141
Ana de los Ángeles (Wasteels) 304
Ana de San Bartolomé 36, 58n-59n, 60-61, 96, 134, 165-166, 174-180, 178n, 210n, 261, 266, 278, 285n, 301, 310
Ana de Francia, princesa 257n
Ana de Jesús (Lobera) 30, 34, 51, 57, 57n, 59-61, 60n-61n, 173-175, 208, 210n, 261, 266, 281-282, 281n-282n, 284n-285n, 310
Ana de San Esteban (Pedraza) 309n
Ana de San Jerónimo (Solano) 307n, 309n
Ana de la Trinidad (Solís) 281n, 294, 299n
Ancos, Beatriz de 154

Andrés de la Encarnación 50-51, 305n
Anfriso, pastor 83
Ángela (pseud.) (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Ángeles de Jesús Sacramentado 249
Ángeles del Purísimo Corazón de María 243
Angelo di Gesù Maria 229
Anselmi, Alessandra 117
Antonia del Espíritu Santo 96
Antonio de Jesús (Heredia) 275, 280-281
Antonio de San Joaquín 116, 292n
Arce, Ana de 305n
Arellano, Ignacio 36, 102n, 103, 141-142, 184n, 200
Arenal, Electa 207, 209
Argentino Daneri, Carlos 201
Arrayás Ramos, Cayetana 245
Asensio, Eugenio 88
Astigarraga, Juan Luis 165n, 170n, 277-280, 277n-278n, 280n, 283, 283n-287n, 286, 288-289, 289n-290n, 301, 306n
Atienza López, Ángela 59, 60n, 173
Aurora (*cf*. Eos)
Austria, Juan José de 197, 266
Aux, Luis de (*cf*. Díez de Aux, Luis)
Avellaneda (*cf*. Fernández de Avellaneda, Alonso)
Avenoza, Gemma 76
Ávila, Sancho de 296
Ayolas, Juan de 91
Azanza López, José Javier 144

B

Bachelard, Gaston 220
Bacon, Jacqueline 222
Baeza (*cf*. Reinoso y Baeza, Francisco de)
Baglione, Giovanni 121
Báñez, Domingo 185, 300, 306, 308n
Bar, José Manuel 257n
Baranda Leturio, Nieves 52, 58, 60
Barberito Carneiro, María Isabel 206, 212, 212n
Barezzi, Barezzo 234
Barleo, Martín 145
Barley, Martín (*cf*. Barleo, Martín)
Baronio, César 230-231
Baronio, Cesare (*cf*. Baronio, César)
Barrionuevo, Diego de 117
Basilea, Fadrique de 267
Bautista, Francisco 300
Bautista, Tomasina 300n
Beatriz de la Concepción 60, 60n-61n
Beatriz de Jesús 261
Beatriz de la Madre de Dios 167, 172, 173n
Beatriz del Santísimo Sacramento (de Toledo) 307
Beltrán, Vicenç 73, 74n, 79
Benedicto XIV, papa 116, 131
Bengoechea, Ismael 160, 244n, 248n
Benito (san) 179n, 202
Benito Rodríguez, José Antonio 94
Bernardo (san) 179, 247
Bernini, Gian Lorenzo 151
Bérulle, Pierre de 130
Beyer, Victor 121
Bieñko de Peralta, Doris 59n
Biersack, Martin 78n
Bilinkoff, Jodi 44n
Blázquez Mayoralgo, Juan 160
Bordini, Francisco 234-237
Borges, Jorge Luis 201
Borrego Gutiérrez, Esther 16, 31, 33, 33n, 39, 43, 59, 80n, 101n, 146n, 148, 165n, 205n, 206, 227n, 259n, 275n
Boscán, Juan 35, 78, 84
Bouix 168n
Bracamonte, Alonso de, conde de Peñaranda 293

Bracamonte, Álvaro de 292
Braganza, Teutonio de 53, 90
Brétigny (*cf.* Juan de Quintanadueñas)
Brío, Esther del 32n
Briccio, Giovanni 116-119
Brochero de Tejada de Herrera, Juan 290, 309
Burguillo, Javier 16, 33, 39, 145
Bustos Táuler, Álvaro 34, 69n, 74n, 75
Butrón y Múgica, José Antonio 160-161

C

Caballero de Ávila (pseud.) (*cf.* Funes de Villalpando, Juan)
Caballero Tartesio (pseud.) (*cf.* Miravete, Francisco)
Cabrera Carrasco, Ángeles 37, 243-247, 247n, 249-250, 249n-250n, 254
Cachón, Pablo 290
Caetani, Leone 118
Calagurritano (*cf.* Juan de Jesús María)
Calderón, Rodrigo 192
Calderón de la Barca, Pedro 35, 81, 84
Calderón Ortega, José Manuel 70-71, 70n
Calviño, Nadia 257n
Cametti, Bernardino 130-131
Canseco, Juan de 308
Canseco, Manuel 16
Capránica, Carlo 132
Carlo di Gesù Maria 234
Carlomagno 83
Carlos I, rey 75, 79
Carlos II, rey 197
Cárdenas, Francisco de 293
Carranza, Miguel de 300n, 302, 310
Carreño, Antonio 82
Cartagena, Alonso de 88
Cartujano (pseud.) (*cf.* Sajonia, Ludolfo de)
Casale, Vitorio 237n
Casanova, Giacomo 153
Castillo, Hernando del 177
Castillo Gómez, Antonio 54, 58n, 59, 59n, 61, 61n
Castro, Américo 88
Castro, Blas de 84
Catalina de San Ángelo (Mejía) 284n-285n, 287n, 296n, 301, 303n, 306n-307n, 308, 312
Catalina Bautista (Fernández) 285n, 287n, 303n, 307n, 312
Catalina de Cristo (Balmaseda) 305n
Catalina de la Concepción 108, 292
Catalina del Espíritu Santo 60
Catalina de Jesús (Sandoval y Godínez) 280n
Catalina de Jesús (del Campo) 282n
Catalina de Sena (santa) 307, 308n
Catalina de Siena (*cf.* Catalina de Sena [santa])
Catarina de San Juan 36, 183, 187, 195-196, 196n, 200-201
Cátedra García, Pedro M. 88
Cecilia del Nacimiento (Sobrino) 37, 59, 205-206, 206n-207n, 209n, 210, 214, 261
Centurione, Maddalena 229
Cepeda y Ahumada, Lorenzo de 35, 87, 91-95
Cernuda, Luis 153
Cervantes, Miguel de 58, 80-81, 80n, 217
Céspedes, Juan de 156
Cetina, Diego de 52n
Checa Curi, Rafael 93n
China poblana (pseud.) (*cf.* Catarina de San Juan)
Chrétien, Ernst Robert 220
Chueca Goitia, Fernando 70, 70n
Cid (*cf.* Díaz de Vivar, Rodrigo)

Cirlot, Victoria 250, 255
Cisneros, Francisco Jiménez de (cardenal) 46
Cistellini, Antonio 128
Clemente VIII, papa 228, 228n
Climente y Henríquez, María Francisca 107
Conde duque de Olivares 97
Crespo García, Nayeli Marisol 186
Cristina de Jesús Sacramentado 245-246, 248n, 250n-251n
Cromberger (familia) 267
Cromberger, Juan 47, 268
Cruz Casado, Antonio 102n
Coci, Jorge 267
Colinas, Antonio 16, 153
Collaert, Adriaen 150
Colonna, Vitoria 229
Conde, Juan Carlos 88
Conde de Osorno 309
Condesa de Lerín 295
Condesa de Osorno 290
Constanza de los Ángeles (Centeno) 300, 303n, 312
Cooper, Edward 73n
Corfis, Ivy 88n
Corral, Gabriel de 36, 144-148, 145n-146n, 151-153, 155-159, 157n
Correa Ramón, Amelina 37, 246
Cortés Timoner, Mar 61
Costamagna, Alba 127-128
Cuevas, Teresa de 90
Cuevas García, Cristóbal 55
Cuiñas, Macarena 80
Cumana (sibila) 111-112
Curtius, Ernst Robert 212n
Cusa, Nicolás de 216

D

Dardano, Bartolomeo 126
Dávila, Sancho 307
Díaz de Vivar, Rodrigo 83
Diego de la Madre de Dios 92
Diego y García de Alcolea, Julián 43n
Diego Sánchez, Manuel 16, 299n
Diego de la Presentación 54
Diego de San José 30n, 35, 81, 101, 105, 105n, 109, 111-112, 142n
Diego de Yepes 144, 299n
Díez de Aux, Luis 35, 102, 103n, 105n, 106-112, 106n, 108n, 111n
Dionisio (san) 179
Dionisio Areopagita 179, 216
Dobado Fernández, Juan 129
Dobner, Cristiana 207, 209
Domingo (santo) 177, 196
Domingo de Jesús María (Ruzola) 160, 229
Donázar Zamora, Anselmo 166n
Doria, Nicolás de (*cf.* Nicolás de Jesús María [Doria])
Dormer, Diego 54
Dorotea de la Cruz 298n
Dozza, Lodovico 118
Dueñas Sánchez-Morales, Mercedes 241
Duque de Béjar 309
Duque del Infantado 78n, 309
Duquesa de Alba 54, 289

E

Efrén de la Madre de Dios 24, 45n, 90, 92n
Egas, Enrique 75
Egidio (san) 231
Egidio di Gesù 236n
Egido, Aurora 44-45, 48, 52-53
Egido, Teófanes 43, 43n-44n, 49, 236n, 55, 88n, 89, 94n, 96n
Elías, profeta 156-157, 186, 188, 227, 232-233
Eliseo (pseud.) (*cf*. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios [Dantisco])
Eliseo, profeta 232
Épiney-Burgard, Georgette 222
Emeterio de Jesús María 206, 211

Emperador (*cf*. Carlos I, rey)
Encina, Juan del 35, 74-75, 75n, 77, 77n, 82, 84
Engracia (santa) 111
Enrique IV, rey 72-73
Enríquez de Toledo, María, duquesa madre 29
Eos 148
Escobar, Marina de 36, 183-184, 184n, 189, 189n, 200-201
Espinosa Elorza, Rosa María 213n, 215n, 219
Esteban (sobrino de santa Teresa de Jesús) 94
Esteban de San José 105, 107, 206
Eulogio de San José 32
Eva 198
Evía, Francisco de 48

F

Fadrique (*cf*. Álvarez de Toledo, Fadrique, II Duque de Alba)
Falconieri, John V. 145n
Fajardo, Pedro, I marqués de los Vélez 78n
Faón 152
Fariña, José Agustín 244-245, 245n, 247, 254
Farnesio, Alejandro 266
Febronia (*cf*. Sempronia)
Fei D'Andr. F 236
Felice 230
Felices de Cáceres, Juan Bautista 35, 102, 106-107, 111-112
Felices de Cáceres, Laurencia 107
Felipe (san) (*cf*. Felipe Neri)
Felipe II, rey 54, 75, 83, 227, 261n, 262-263
Felipe III, rey 152
Felipe IV, rey 31, 197n
Felipe VI, rey 257n
Felipe el Hermoso
Felipe Neri (san) 31, 115, 121-122, 122n, 125-127, 133-134, 231, 234, 263
Fernández, Santos 243n
Fernández de Avellaneda, Alonso 110n
Fernández de Córdoba, Francisco 159n
Fernández de Córdoba, Gonzalo 83
Fernández Frontela, Luis Javier 206n
Fernández de Mendiola, Domingo Ángel 228n, 230, 234n
Fernández-Trigo, Juan 257n
Fernández Vallina, Emiliano 43
Fernando el Católico 74-75
Fernando de Santa María 228
Figueroa, Antonio de 310
Figueruelo Burrieza, Ángela 43
Filippo (san) (*cf*. Felipe Neri [san])
Filipo III (*cf*. Felipe III)
Filippo Neri (*cf*. Felipe Neri [san])
Finello, Dominick L. 82n
Fitz-James Stuart y Falcó, Jacobo, XVII Duque de Alba 70
Fitz-James Stuart Martínez de Irujo, Carlos 19, 33
Foquel, Guillermo 30, 276
Fonseca, Alonso de 89
Fonseca, Francisca de 289n
Fortunio de Agreda, Isabel 108
Francisca de la Madre de Dios 108
Francisco (Núñez Vela) 92
Francisco (san) 179n, 250n, 297, 305
Francisco (*cf*. Velázquez, Francisco)
Francisco (hermano de Teresita y sobrino de santa Teresa de Jesús) 93-95
Francisco de Asís (san) 132
Francisco Blancas de San José 267
Francisco Javier (san) 31, 115, 122-126, 122n, 133-134, 197, 263
Fuente, Vicente de la 116
Fuentes, Gonzalo de 105
Fuentes, Juan 76

Fuentes y Espinosa, Juana 94
Fundadora (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Funes de Villalpando, Juan, marqués de Osera (pseud. Caballero de Ávila) 102n, 107, 111-112

G

Gagliardi, Filippo 126-127
Galarza, Simón de 290
Galle, Cornelis 150
Garaña, Juan de 310n
Garau, Jaume 58
García, Eliseo 233
García Bernal, José Jaime 103-104, 141
García Cárcel, Ricardo 35, 89n, 90
García de la Concha, Víctor 47, 188n
García Pinacho, María del Pilar 69n
García Sierra, María José 69n
García de Toledo 53
Garcilaso de la Vega 35, 78-81, 81n, 84, 107
Garganté Llanes, María 102n
Garí, Blanca 250, 255
Garnier, Jean Baptiste 168n
Garriga Espino, Ana 54n, 60n, 236n
Gasbarri, Carlo 128
Gaudí, Antonio 32n
Gerardo de San Juan de la Cruz 168
Giacomo del Santisimo Sacramento 229
Gigli, Giacinto 119
Giordano, Silvano 228
Giunti (impresores) 237
Godínez, Leonor 289n
Gómez, Francisco 292
Gomis, Guillermo 48
Góngora, Luis de 80
González, Fernán 83
González, Juan Antonio 16
González, Miguel Ángel 16, 33
González, Pablo 290, 296n, 310n
González Ruiz, Nicolás 95
González Zymlia, Herbert 69n, 79n
González el estudiante (*cf.* Vega Carpio, Lope de)
Gran capitán (*cf*. Fernández de Córdoba, Gonzalo)
Gran duque (*cf.* Álvarez de Toledo, Fernando, III duque de Alba)
Gracián (*cf.* Jerónimo Gracián de la Madre de Dios [Dantisco])
Granada, Luis de 52
Gregorii XV (*cf.* Gregorio XV, papa)
Gregorio (san) 47, 84,
Gregorio XIII, papa 276
Gregorio XV, papa 32, 115, 120, 123-124, 128, 131n, 135, 262
Gregorio de Nisa 216
Greuter, Matthäus 120-121, 129, 151
Greuter, Mattheo (*cf*. Greuter, Matthäus)
Guas, Juan 75
Guevara, Diego de 61n, 307n
Guevara, Luis Maldonado de 31
Guidotti Borghese, Paolo 117
Guillén de Brocar, Arnao 267
Guinot Ferri, Laura 248
Guiomar del Sacramento 307n
Guzmán, Martín de 94

H

Harris-Northay, Ray 88n
Heredia Soriano, Antonio 43
Hernández, Augustina 108
Hernández, Isabel 292
Hernández Franco, Juan 88n
Hernández, Pedro 310n
Hernando (*cf*. Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Hernando)
Hernando Morata, Isabel 191n
Herrera, Pedro de 311

Hierro, Francisco del 160
Hilarión (san) 283
Huerta Román, Pilar 48
Hurtado de Mendoza, Luis, II marqués de Mondéjar 78, 78n
Hye Hoys, M. 129

I

Ibáñez, Pedro 52n
Iglesias, Carmen 257n
Iglesias Bárez, Mercedes 43
Ignacio de Loyola (san) 31, 48, 55, 115, 122-123, 122n, 124-126, 131, 131n, 133-134, 184n, 196, 199, 220, 263
Indias, Juan de las 195
Inés de la Cruz 305n
Inés de Jesús (Pecellín) 280n, 287n, 303, 303n, 306n, 307, 309, 309n-310n, 312
Inmaculada Concepción 136, 232
Inocencio X, papa 232n
Íñigo (*cf.* López de Mendoza, Íñigo, marqués de Santillana)
Irazoqui, Juana de (*cf*. Morales de Irazoqui, Juana de)
Ireneo de Lyon 216
Isabel (santa) 136, 289, 292
Isabel, reina 71, 73
Isabel Clara Eugenia 59, 174, 266
Isabel de la Cruz (de Morales) 285n, 288n, 299n, 303n, 307n, 312n
Isabel de la Encarnación 183n, 200n
Isabel de San Francisco 108, 110
Isabel de Jesús (Rodrigo) 296, 309n
Isabel de Portugal (santa)
Isabel de San José (Aponte) 307n, 309n
Isabel de Santo Domingo 280n, 282n, 287n, 298n
Isidro (san) (*cf*. Isidro Labrador [san])
Isidro Labrador (san) 31, 115, 117, 122, 122n, 125, 133-134, 263

J

Jacinto (san) 305
Jacob 220
Jáuregui Cruz, María Mercedes 36, 166, 167n
Jerôme de la Mere de Dieu (*cf*. Jerónima de la Madre de Dios)
Jerónima de la Madre de Dios 168
Jerónimo (san) 47, 103, 178, 283
Jerónimo (*cf*. Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Jerónimo)
Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (Dantisco) 29, 34, 38, 49n, 53-55, 54n, 58n, 61n, 89, 92, 229-230, 230n, 264-266, 275-284, 278n-281n, 284n-287n, 286-290, 289n-290n, 292, 298, 300-302, 302n, 311-313
Jiménez, Andrés 287n
Jiménez de Urrea, Antonio, conde de Pavías 108
Job 47, 57n, 61n, 217
Johnson, Mark 213
Jordán, Juan 145, 152
Jorge (*cf*. Manrique, Jorge)
José (san) 30n, 53, 128, 227
José de la Asunción 105, 105n
Juan, rey (*cf*. Juan II de Castilla, rey)
Juan (san) (*cf.* Juan de la Cruz [san])
Juan (*cf*. Sánchez, Juan)
Juan, pastor 75n
Juan II, rey (*cf*. Juan II de Castilla, rey)
Juan II de Castilla, rey 71-72, 74n
Juan Bautista (san) 153
Juan Clímaco (san) 191
Juan de la Cruz (san) 29, 33-34, 37, 48, 57, 61n, 62, 168, 191, 205-206, 208, 209n, 210, 212-

213, 212n-213n, 216-223, 262, 266, 279, 282, 297
Juan de la Miseria 94, 129
Juan de San Fabián 160
Juan de Jesús 155
Juan de Jesús María (pseud. Calagurritano) 165n, 228
Juana del Espíritu Santo (Yera) 298n, 303n, 306n, 310n, 312
Justa 174

K

Kamen, Henry 88, 88n

L

Labarga García, Fermín 35, 115-117, 119, 133, 136
Lakoff, George 213n, 214
Lama de la Cruz, Víctor 74n
Lambertini, Prospero Lorenzo (*cf*. Benedictus XIV, papa)
Lanaja y Quartanet, Juan 106
Lancicius, Nicolaus 122n
Laredo, Bernardino de 47
Lasso, Pedro 276
Latorre, Diego 106
Layz, Teresa 23, 29, 286, 286n, 292
Lázaro de Tormes 45
Lazcano, Rafael 57
Ledda, Giuseppina 105
Leiva, Mariana de 305
León XI, papa 276n
Leone, Massimo 115
Lewandowska, Julia 210, 210n
Lirio de Puebla (*pseud*.) (*cf*. María de Jesús Tomellín)
Lirossi, Alessia 229n
Llamas Martínez, Enrique 236n
López, Segundo 310n
López de Mendoza, Íñigo, IV duque del Infantado 78n
López de Mendoza, Íñigo, marqués de Santillana 35, 71-72, 74n, 84
López de Toro, José 78
Lorenzana, Juan de 234-235
Lorenzico (Sobrino de santa Teresa de Jesús) 94
Loyolam, Ignatium (*cf*. Loyola, Ignacio de)
Lucía 230
Ludovisi, Ludovico 120, 124
Luis XIII, rey de Francia 96
Luis de San Jerónimo 103
Luis de León (fray) 21, 24, 30, 32, 34, 38, 49, 57, 58n, 61, 61n, 103, 211, 220-221, 276, 305n, 312
Luis de la Puente 36, 183, 189
Luján Atienza, Ángel Luis 152-153
Luna, Álvaro de 72, 74n

M

Macca, Valentino 233, 236n
Madre (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Madre fundadora (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Madre Teresa (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Madre Teresa de Jesús (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Maestre de Alcántara (*cf*. Zúñiga, Juan de)
Maldonado de Guevara, Luis 31, 43n
Mandosius, Prosper 117, 119
Mancho Duque, María Jesús 34, 43, 48, 50-51, 53, 53n, 56n, 57
Manero Sorolla, María del Pilar 105, 165n
Manojo de la Corte, Hernando 152, 154, 158
Manrique, Ángel 59
Manrique, Jerónimo 30, 60, 277, 283, 299
Manrique, Jorge 71
Manrique, Rodrigo 71, 74n
Manuel de Santa María 176
Marchetti, Elisabetta 37, 228, 229n, 231, 234, 235n, 236

Marcos Rodríguez, Juan Antonio 37, 49, 51, 53-54, 208, 222n
Margarita, infanta 75, 257
Margarita de Austria, reina 75
María, infanta 184n
María de San Alberto (Sobrino) 60n, 206, 209-210, 261
María de San Ángelo 299n
María de la Concepción (Rodríguez) 307
María del Corro 167
María de Cristo 108
María de la Cruz 59, 261
María de la Encarnación 60
María de San Alberto (Sobrino) 59
María de San Francisco (Barahona) 285n, 289, 303n, 312
María de San Francisco (Ramírez) 287n, 296, 305n-307n
María de Jesús (*cf*. María de Jesús [Tomellín])
María de Jesús de Ágreda 191, 249
María de Jesús Tomellín 36, 60n, 183-184, 184n, 193-195
María de San José (Gracián) 284n
María de San José (Muncharaz) 281n
María de San José (Salazar) 34, 36, 54, 59, 96, 165-175, 165n, 168n, 170n, 180, 210n, 230, 261
María del Nacimiento 50-51
María de los Santos (Martínez) 281n, 298n, 307n
María Rosa de la Eucaristía 255, 255n
María de la Visitación (Calvete) 185, 281n
Mariana de San Ángelo 299
Mariana de la Encarnación (Velázquez) 300, 303n, 312
Mariana de Jesús (Gaitán) 303n, 312
Marie de Saint Joseph (*cf.* María de San José [Salazar])
Marín Pina, María del Carmen 44, 60, 102n, 106n, 110-111
Marqués de Santillana (*cf.* López de Mendoza, Íñigo)
Márquez Villanueva, Francisco 45, 45n, 50-51, 89n
Marta 242
Martín, Luis 32
Martín, María del Rosario 241, 243
Martín Gaite, Carmen 51
Martín Velasco, Juan 216
Mártir de Anglería, Pedro 77
Mata Induráin, Carlos 16, 31n
Maza, Francisco de la 185n
Mazieres, Veuve de 168n
Mazuela Anguita, Ascensión 109
Mazzocchi, Giuseppe 54
McCloy, Helen 249n
Medina, Juan de 292
Mejía, Mayor 293, 293n, 296n
Mejía Maya, Rafael 243
Melibea 208n
Mendoza (*cf.* Mendoza, Pedro de)
Mendoza, Mencía de 130
Mendoza, Pedro de 91
Mendoza y Pacheco, Antonio de 267-269
Menéndez Pelayo 79
Menéndez Pidal, Ramón 46
Mercante, Dorotea 229
Miel, Jan 126-127
Miguel (san) 190, 196
Miguélez, Concepción 33
Millino 30n
Mingo, pastor 75n
Miravete, Francisco de 107-109
Miseria, Juan de la 94, 129
Misserino, Niccoló 237n
Mochi Onori, Lorenza 126
Moneta, Francesco 234
Montero, José 80

Morales de Irazoqui, Juana de 36, 183n-184n, 184-185, 197-200, 202
Moreno, Manuel 77
Morillas, Cecilia 206, 209
Moriones, Ildefonso 277, 277n, 284n-285n, 288n
Moro, Giacomo Antonio 135
Moroni, Gaetano 231
Morros, Bienvenido 78-79
Moscatelli, Giovan Paolo 119
Moya García, María 35, 80n, 101, 105n, 106, 106n, 119
Municio, José Luis 25

N

Nacianceno, Gregorio 298
Navarro Durán, Rosa 45, 45n
Nebrija, Antonio de 73
Neri, Philippi (*cf*. Felipe Neri)
Nicolás de Jesús María (Doria) 36, 57, 92, 166-167, 169, 170n-171n
Norwich, Juliana de 255
Nuestra Señora de la Anunciación 29
Nuestra Señora del Carmen 23, 56, 149n, 156, 184n
Nuestra Señora del Consuelo 141
Nuestra Señora de Gracia 90
Nuestra Señora del Monte Carmelo 230n
Nuestra Señora de la Paz 244
Nuestra Señora de los Remedios 92
Nuestra Señora del Socorro 188
Núñez Rivera, Valentín 48
Núñez de Vela, Blasco 92

O

O'Donnel, Christopher 232
Oleza, Joan 82
Olmedo Ramos, Jaime 38
Oropesa, Alonso de 88
Ortega, Pedro 166-167
Ortiz Lottman, Maryrica 209n
Osó y Cervelló, Enrique de 32
Osorio, Elena 81
Osuna, Francisco de 47, 219
Ovalle, Beatriz de 292, 303n
Ovalle, Juan de 29n, 91, 293, 308n
Ovidio 149, 152
Oviedo, clérigo 293

P

Pablo, apóstol (san) 294, 187, 189-190
Pablo V, papa 228n
Pablo VI, papa 22, 32, 161
Pablo Maroto, Daniel de 49, 168-169, 180n
Pablos, Juan 268-269
Pacheco, Ana 289n
Pacheco, Plácido 307n
Pacheco de Mendoza, Juana, condesa de Peñaranda 293
Pacho, Eulogio 277-280, 277n-278n, 280n, 283, 283n-285n, 286, 286n-287n, 288-289, 288n-290n, 301, 306n
Palma, Bernabé de 47
Palomino, Juan Bernabé 24-25
Paoli, Giovanni (*cf*. Paoli, Giovanni Antonio)
Paoli, Giovanni Antonio 132, 268-269
Paolis, Giovanni Antonio (*cf*. Paoli, Giovanni Antonio)
Paolo di Gesù Maria 229
Pardo, Francisco 36, 183, 195
Paulis, Ioan Antonius de (*cf*. Paoli, Giovanni Antonio)
Paulo V, papa 30n, 101, 141
Paz y Melia, Antonio 70
Pecchiai, Pio 131
Pedro de la Madre de Dios 228, 228n
Peñalosa, Ana de 208
Pérez, Joseph 90-91
Pérez, María José 16
Pérez, Martín 290

Pérez de Guzmán, Fernán, III señor de Batres 71
Pérez López, María Ángeles 16, 51
Pérez Priego, Miguel Ángel 71-72
Peso, Catalina del 90
Petras, Remón de 47
Picardi, Paola 229n
Pietra, Caterina 229
Pío XI, papa 32
Pinel y Monroy, María 59, 261
Pinelli, Andrea Cantelmo 228n
Pinilla Martín, María José 129n, 141, 151n
Pitágoras 156-157
Pizarro, Gonzalo 92-93
Platón 170n
Polanco, Diego 281n
Policarpo de Esmirna (san) 285n
Polit, Manuel María 93, 95
Ponce, Baltasar 302, 310
Ponce Cárdenas, Jesús 35-36
Ponce de León, Basilio 57n, 59, 300n, 305n, 307, 307n
Portocarrero, Pedro 304n
Portonariis, Andrea 48
Poutrin, Isabelle 59, 189n
Prosperi, Adriano 236
Pulgar, Hernando del 35, 71-72, 84

Q

Quaranta, Orazio 235-237, 237n
Quevedo, Francisco de 80
Quijano Parra, Joaquín 250n
Quijote de la Mancha 109-110, 218
Quintanadueñas, Juan de, señor de Bretigny 175, 310n

R

Ramírez de Verger, Antonio 152
Ramos, Alonso 36, 183-187, 183n-184n, 195, 198-200, 202
Ramsey, Ian T. 219
Reinoso y Baeza, Francisco de 292
Retuerce, Manuel 70
Reyes Católicos 73, 76
Reyes Magos 190
Reyes, Antonio de los 168
Reyes Olivera, María Cristina de los 37, 243-244, 244n
Rhodes, Elisabeth 211, 213n, 222-223
Riaza, Liñán de 84
Ribera, Francisco de 38, 276, 278, 278n, 282, 285n-286n, 286-287, 289n, 291-294, 292n-293n, 297-298, 298n, 300-301-302, 302n, 304, 307n, 311-313
Ricciotti, Giuseppe 119
Rice, Robin 183n-185n, 187, 196, 196n-197n, 198, 200n
Rinaldi, Filippo 122
Río, Alberto del 75n
Ríos Hevia Cerón, Manuel de los 142, 145, 145n-146n, 147, 149, 154, 157n, 158-159
Ripa, Pedro de 107
Ripalda, Jerónimo de 53
Rius Serra, José 297n
Rivero, Ricardo 33
Rodríguez, José Vicente 243n-245n, 244, 251, 254
Rodríguez, Otilio 277-280, 277n-278n, 280n, 283, 283n-287n, 286, 288-289, 289n-290n, 301, 306n-307n
Rodríguez–San Pedro Bezares, Luis Enrique 44
Roggero, Anastasio 229n, 232n
Rojas Gómez, Juan Camilo 196n
Romero, Antonio 307
Romo, Fernando 80
Ros García, Salvador 49, 55, 57
Rosetti, Ana 249
Rossi, Alberto de 129
Rossi, Rosa 58
Rozas, Bernardo de 152
Rubens, Pedro Pablo 123

Ruiz Ibáñez, José Javier 88n

S

Sacchi, Andrea 126-128
Safo 152
Sajonia, Ludolfo de 47, 88, 220
Salazar de Torres, María (*cf*. María de San José [Salazar])
Salmerón, Pedro 183, 200
Salvius, Stefanus 116-117
Salucio, Estephano 116
San José Lera, Javier 16, 33, 39, 57, 58n
Sánchez, Alonso 87
Sánchez, Juan 87-89
Sánchez Adalid, Jesús 16, 189
Sánchez Barrios, Inmaculada 32n
Sánchez de Cepeda, Alonso 90
Sánchez de Cepeda, Pedro 47
Sánchez de Cepeda Dávila, María 94
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Agustín 91
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Antonio 91-93
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Hernando 91, 93
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Jerónimo 91-94
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Juana 29n, 91, 94
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Lorenzo 35, 87, 91-95
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Pedro 91, 93-94
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Rodrigo 91, 93
Sánchez de Cepeda Dávila y Ahumada, Teresa (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Sánchez Ferlosio, Rafael 153
Sánchez Jiménez, Antonio 81n-83n, 82-83
Sánchez Robayna, Andrés 205, 205n
Sánchez Sánchez, David 183n, 186n, 193-195
Sancho Panza 109-110, 217-218
Sanmartín Bastida, Rebeca 74n, 75-76
Santa (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Santa abulense (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Santa Madre (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Santa Madre Teresa de Jesús (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Santillana (*cf*. López de Mendoza, Íñigo)
Santiago, apóstol 31, 97, 115n, 125
Santos Domínguez, Luis Antonio 213n, 215n, 219
Schaeffer, Jean-Marie 153
Sebastián de la Parra 145
Segura, Bartolomé de 159-160
Sempronia 230
Sérouet, Pierre 278n, 289n
Serrano, Antonio 16
Serrano Martín, Eliseo 106
Sesga, Felipe 189
Silverio de Santa Teresa 95, 116, 168, 279n, 305n
Simeón de la Sagrada Familia 165-174, 169n, 173n, 233, 236n
Sixto V, papa 276
Smet, Joachim 233
Snijders, Michele (*cf*. Snyders, Michele)
Snyders, Franz 134
Snyders, Michele 133-134
Sobrino, Antonio 206
Sobrino, Cecilia (*cf*. Cecilia del Nacimiento [Sobrino])
Sobrino Morillas, Antonio 211, 212n
Sommaia, Girolamo de 310
Soto, Francesco (*cf*. Soto de Langa, Francisco)
Soto de Langa, Francisco 230-231, 230n, 234, 236-237, 237n

Soult Jean de Dieu 69
Speciano, Cesare 276
Stampa, Teresa 229
Steggink, Otger 24, 45n, 92n, 185
Stein, Edith 22
Sturm, Saverio 232
Suárez, Pedro 184
Suárez de Figueroa, Gómez, II conde de Feria 73
Sutherland, George (*cf*. Suthuello, Jorge)
Sutherland Harris, Ann 126
Suthuello, Jorge 145

T

Tacchi Venturi, Pietro 117, 119
Tapia, Juan de 293
Teijeiro Fuentes, Miguel Ángel 78
Teresa de Ávila (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Teresa di Giesù (*cf*. Teresa de Jesús [santa])
Teresa de Jesús (santa) 13-17, 19, 21-25, 29-39, 29n-33n, 43n, 44-50, 45n, 52-55, 54n, 57-61, 58n, 60n-61n, 69, 69n, 75, 79-81, 79n-80n, 84, 87-91, 93-96, 101-104, 105n, 106-112, 108n, 111n, 115-116, 122, 122n, 124-126, 128-130, 133-134, 141-161, 142n, 146n, 149n, 151n, 165-168, 174-175, 180-181, 183-189, 184n, 189, 191, 200-201, 208-209, 209n, 219, 222n, 227, 229-231, 233-238, 234n, 236n-237n, 241, 243-246, 245n, 249n, 251, 251n, 259, 261-263, 266, 271, 275-279, 279n, 280, 280n, 282-297, 283n-285n, 290n, 295n-296n, 298n, 299, 301-302, 304-309, 306n, 308n, 311-313
Teresa de Jesús (Alameda Castellano) 243
Teresa de Jesús (Titos Garzón) 246
Teresa de Jesús María (Pineda) 59, 261
Teresita (sobrina de santa Teresa de Jesús) 35, 87, 94-96
Teresita de Lisieux 244n
Téllez-Girón, Pedro de, III conde de Ureña 78n
Thompson, Colin 58, 212
Thompson, Irving A. Anthony 97
Timoteo (san) 179
Tirse 161
Toft, Evelyn 209, 211-212, 212n, 217n
Toledo, Fadrique de (*cf*. Álvarez de Toledo, Fadrique)
Toledo, Juan de (*cf*. Sánchez, Juan)
Toledo, Magdalena de 289, 292
Toledo, Pedro de 79-80
Toledo y Enríquez, Bernardina de 289, 292-293
Tomás (santo) 220
Tomás de la Asunción 281
Tomás de Jesús 206
Tomé Martín, Pedro 93
Torres, Concepción 61
Torres, Manuel de 152
Toscano, Sebastián 48
Turina, Araceli 70

U

Unamuno, Miguel de 31, 43n, 271
Urbano VIII, papa 97, 118, 126-127, 297, 313
Urbina, Isabel de 82
Urkiza, Julen 61, 95-96, 96n, 116, 135n, 166, 175-179, 176n, 179n, 277n-278n, 279, 280n-282n, 284n-285n, 287n-290n, 290, 292n-293n, 296, 296n, 298n-301n, 299-302, 303n-310n, 304-305, 307-308, 310-311
Urrede, Juan de 74

V

Valdés, Fernando de 46
Valdivia, Luis de 93
Valero, Juan Miguel 33

Vázquez del Mármol, Juan 170
Vega Carpio, Félix Lope de 35, 80-84, 81n-83n, 106, 148
Vega García-Luengos, Germán 16, 45n
Velasco y Aragón, María de, condesa de Osorno 290
Velázquez, Francisco 23, 29
Velázquez de Toledo (canónigo) 53
Verdugo de la Cueva, Pablo 159
Viena, Rath de 116
Victoria Eugenia, reina consorte 31, 43n
Vidal, Gerónimo 106
Villamena, Francisco de 129
Villanueva Dueñas (familia) 37
Villanueva Taboada y González, Emilio José 241, 243n
Villarreal, Perucho de 299
Vitalleschi, Mucio 124
Virgen del Carmen 254
Virgen de las Mercedes 242
Virgen del Rosario 247
Viuda de Alonso Martín 30n, 159
Vives, Juan Luis 89
Vodret, Rossella 126

W

Weber, Alison 55, 222n
Wobeser, Gisela von 184n

X

Xaverium, Franciscum (*cf.* Francisco Javier)

Y

Yanguas, Diego de 49

Z

Zambrano, María 205
Zanchini da Castiglionchio, Giulio 233n, 236
Zapata, Luisa 105, 110
Zarri, Gabriella 248
Zumárraga, Juan de 268-269
Zúñiga, Juan de 73
Zurita, Carlos, duque de Soria 257n

Índice de obras

A

Actas del XXII Congreso Eucarístico Internacional 243
«Aquella niebla oscura» 37, 205-207, 210, 212-216
Arcadia, prosas y versos 81n, 83
Arte y reglas de la lengua tagala 267
Avis et Maximes de la Mère Marie de Saint Joseph au Sujet du gouvernement des Religieuses 168n
Avisos 57, 284n
Avisos y máximas para gobernar religiosas 166

B

«Bebo en un mar de sed donde me anego» 207
Bías contra Fortuna 72
Breve de Beatificación de Teresa de Jesús 103n, 141
Breve Pontificio Salvatoris 167

C

Caballero de Ávila por la madre Teresa de Jesús. Poema heroico 35, 102, 106
Camino (*cf*. Camino de perfección)
Camino de perfección 47-48, 47n, 50, 53, 55-57, 60n, 89, 208
Cammino di Perfettione che scrisse per le sue Monache la B. Madre Teresa di Giesú Fondatrice de'Frati e delle Monache Sclaze Carmelitane. Tradotto della lingua spagnuola nella italiana da Francesco Soto sacerdote della congregazione dell' oratorio di Roma 237n
Canción 1 (Cecilia del Nacimiento) 215
Canción 2 (Cecilia del Nacimiento) 216
Canción 3 (Cecilia del Nacimiento) 217
Canción 4 (Cecilia del Nacimiento) 218
Canción 6 (Cecilia del Nacimiento) 219
Canción 10 (Cecilia del Nacimiento) 220
Canción 16 (Cecilia del Nacimiento) 221
Canción a santa Teresa 81
Cancionero 1496 75, 75n, 77, 77n
Cancionero de la British Library 76
Cancionero General 76
Cancionero Musical de Palacio 74
Canciones de la unión y transformación del alma en Dios por la niebla divina de pura contemplación 210
Cantar de los cantares 48, 211
Cántico (*cf.* Cántico espiritual)
Cántico espiritual 57, 208, 212, 212n, 218, 221
Carmina (Antonio de Nebrija) 73
Carta de una pobre y presa descalza 167
Carta de Safo a Faón (*cf*. Heroida XV) 152
Cartas de santa Teresa 22, 54, 54n, 55, 60n, 61n, 168, 209, 235n, 236, 236n, 237n, 292
Cartilla para aprender a hacer

oración 250
Castillo interior o Moradas 34, 50-51, 53, 56-57, 60n, 95, 185, 191, 208-209, 219
Celestina (La) 208n
Cintia de Aranjuez (La) 152
Circular impresa dando instrucciones a los conventos de cómo celebrar la beatificación de Teresa de Jesús 103, 106n
Comedia de san Segundo (La) 82n
Comentarios a las Liras de la Transformación del alma en Dios 206
Compendio de las solemnes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de la santa Madre Teresa de Jesús, fundadora de la reformación de descalzos y descalzas de Nuestra Señora del Carmen, en prosa y verso. 30, 35, 101-102, 105, 105n, 142
Conceptos del amor de Dios 45-46, 49, 49n
Conferencias espirituales 166, 175-178
Confesiones 47-48
Consejos que da una priora (*cf*. Avisos y máximas para gobernar religiosas)
Constituciones 36-37, 47, 89, 133, 166-167, 169-170, 171n, 175, 230, 232-233
«Cuando miro y me miráis» 207
Cuentas de conciencia 46, 52, 52n, 54n, 59

D

Defensa de la herencia teresiana 175
Diálogo de Ángela y Eliseo 277, 280
Diálogos del tránsito de la Madre Teresa de Jesús 277, 284n, 285n, 286n
Diccionario biográfico electrónico 70n, 260
Disciplina claustral 165n
Discours pour server d' instruction aux Prieures pour le goubernement des religieuses, compose par la Mère Marie de Saint Joseph, Religieuse au Monastère des Carmelites déchaussées de Lisbonne en Portugal, et envoïe par elle á la Mère Jerôme de la Mère de Dieu, prieure du convent du même Ordre á Saint Joseph de Sevilla 168
Discours pour servir d' instruction aux Prieures pour le goubernement des religieuses (*cf*. Discours pour server d' instruction aux Prieures pour le goubernement des religieuses, compose par la Mère Marie de Saint Joseph, Religieuse au Monastère des Carmelites déchaussées de Lisbonne en Portugal, et envoïe par elle á la Mère Jerôme de la Mère de Dieu, prieure du convent du même Ordre á Saint Joseph de Sevilla)
Dómine Lucas (el) 82n

E

Égloga I (Juan del Encina) 75n, 80
Égloga II (Garcilaso) 79
Égloga VIII (Juan del Encina) 75n
Égloga a Claudio 82
Ejercicios (san Ignacio) 48, 220
Epístola LIV «ad Furiam» 178n
Epistolario 54-55, 61, 236, 250, 250n,
Epístolas (san Jerónimo) 47, 178
«Es amor un no sé qué» 207
Escala para subir a la perfección 191

Escalera del divino ascenso (La) 191
Escolias (Gracián) 278, 278n
Escritos de sor Ángeles de Jesús Sacramentado (Ángeles Cabrera). Libretas de conciencia (1908-1979). Manuscritos de la religiosa pertenecientes a la Orden Carmelita Descalza 249
Espíritu y letra de Teresa de Jesús: Herencias del Carmelo 13, 19
Exclamaciones 57, 233n, 236n
Exercicios (*cf.* Ejercicios)
Exposición del Libro de Job 57n

F

Favor agradecido (El) 82n
Flor eucarística del jardín o Vida de Nuestra Reverenda Madre Teresa de Jesús, fundadora de este convento de carmelitas descalzas de la Sagrada Familia en la Granja María Luisa, Ogíjares, Granada 249n
Flos Sanctorum 47
Fondazioni de' Monasteri che fece santa Teresa di Giesu Fondatrice de' Carmelitani Scalzi 234
Formación de novicias 166, 176, 178, 179n
Fundación del convento de Carmelitas Descalzas de la Sagrada Familia en la Granja María Luisa de la Villa de Ogíjares 250n
Fundaciones (*cf*. Libro de las Fundaciones)

G

Guía de pecadores 52

H

Historia de las fundaciones (*cf*. Libro de las Fundaciones)
Historia General de Sancto Domingo y de su Orden de predicadores 177

I

Índice de Valdés 46
Instriction sur la manière de gouverner les religieuses, par la vénérable Mére Marie de Saint Joseph 168n
Instrucción de Novicias 165, 165n, 169n, 173n, 174
Isidro (El) 82
Itinerario de la oración 48

L

Láurea poética 35, 141, 143, 159
Laurel de Apolo (El) 106
Lazarillo 45
Leal criado (El) 82n
Legendarios 47
Lettere della serafica Madre S. Teresa di Giesú, fondatrice de'Carmelitani Scalzi. Stampata prima in Spagna et hora della lingua castigliana fedelmente nell'italiana tradotte da D. Orazio Quaranta Consultore della Sac. Congregazione dell' Indice 236, 236n
Libretas o Cuadernos de conciencia 245, 249, 250n
Libro de los claros varones de Castilla dirigido a la reina [Isabel] Nuestra Señora 71
Libro de las Fundaciones 23, 29n, 36, 53-54, 56, 60n, 159, 183-184, 187, 188n, 234, 277, 280n, 284n, 285n, 286n, 288n
Libro de las Revelaciones de Amor 255
Libro de la Vida 45, 47, 52, 59, 108n, 149, 153, 184-185, 201
Libro de la Vita 37

Libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles carmelitas descalços de la primera regla 30, 34, 48
Liras de la Transformación del alma en Dios 37, 205
Llama (*cf*. Llama de amor viva)
Llama de amor viva 208, 217, 219

M

Maestro de danzar (El) 82n
Mansioni o Castello Interiore 37
Meditaciones sobre el Camino de Cristo 179
Meditaciones sobre los Cantares (*cf*. Conceptos del amor de Dios)
Memorias Historiales 50-51
Moradas (*cf*. Castillo Interior)
Moradas del Castillo Interior (*cf*. Castillo Interior)
Morales 47
Moralia in Job 76
Mujeres y santidad. Sanadoras por mediación divina 248n

N

«No matará tu sed la mar salada» 207
Noche (*cf*. Noche oscura)
Noche oscura 37, 205, 210-213, 215-218, 220-221, 223, 251
Noticiero granadino 245
Nube del no-saber (La) 216
«Nunca fue pena mayor» 73, 74n, 76

O

Obras completas de Cecilia del Nacimiento 210
Oda a Salinas 220
Opere spirituali della santa Madre Teresa di Giesù 234, 237
«Otra canción del duque de Alba» 76
Otros comentarios a las liras de la Transformación del alma en Dios 206

P

Papeles varios 295n
Paternóster 22, 48
Peregrinación de Anastasio 229
Prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios Catarina de San Juan (Los) 36, 183, 183n, 185, 195-196, 197n, 199

Q

«¿Quién vio desperdicios tales?» 207
Quijote 80n, 81, 109-110, 110n, 218-219

R

Ramillete de Mirra 175
Realidad histórica de España, (La) 88
Reflejo velado en el cristal (Un) 249n
Relación de algunos milagros de Nuestra santa Madre Teresa de Jesús 295n
Relación 60, 105n, 106-107, 106n, 109-111, 111n, 116-118
Relazione delle cose piú notabili occorse nelle Fondazioni de' Monasteri che fece santa Teresa di Giesù Fondatrice de'Carmelitani Scalzi 234
Relazione dello Stato delli Conventi delli Carmelitani Scalzi compreso in cinque provincia 231-232
Relazione Innocenziana 232
Repertorio 233
Resumptas de la Historia de la fundación de los descalzos y

descalzas carmelitas que fundó Teresa de Jesús, Nuestra Madre, año de 1562 60n
Retrato de las fiestas a la beatificación de la madre Teresa de Jesús renovadora de la religión primitiva del Carmelo 35, 102
Retrato de las fiestas que a la beatificación de la bienaventurada Virgen y Madre Teresa de Jesús, renovadora de la religión primitiva del Carmelo, hizo, así eclesiásticas como militares y poéticas 106
Sancta Santorum 219
«Sin figura en la memoria» 207
[Soneto] «De otro religioso de nuestra orden al clavo que nuestra santa Madre recibió de Cristo, Nuestro Señor» 105n
Sonrisa interminable de Dios (La) 255
Subida al Monte Carmelo 191, 214n, 218
Subida del Monte Sion 47
Suma teológica de santo Tomás de Aquino 220

T

Tercer abecedario 47
Teresa de Jesús: santidad y escritura. 400 años de su canonización 31n
Theologia Mystica 179
Transformación del alma en Dios 205-206, 210
Tránsito y última jornada de Ángela 277, 285n
Triunfo de amor 77
«Tú, triste esperança mía» 76

V

Via Spiritus 47
Vida (*cf*. Libro de la vida)
Vida de doña Juana (*cf*. Vida de sor Juana Irazoqui)
Vida de sor Juana Irazoqui 36, 183-184, 183n, 198-199
Vida de Juana Morales de Irazoqui (*cf*. Vida de sor Juana de Irazoqui)
Vida de Irazoqui (*cf*. Vida de sor Juana de Irazoqui)
Vida maravillosa (*cf*. Vida maravillosa de Marina de Escobar [La])
Vida maravillosa de Marina de Escobar (La) 36, 183, 189, 191
«Vida que mata muerte que da vida» 207
Vida y virtufes (*cf*. Vida y virtudes heroicas de sor María de Jesús Tomellín)
Vida y virtudes heroicas de sor María de Jesús Tomellín 36, 183, 193-194
Viejo Testamento 198
«Virgen fecunda madre venturosa» 80
Vita Christi 47, 220
Vita Effigiata 237n
Vitis Patrum (De) 179n

Índice topónimos

A

Abadía de la Casa de Alba (España) 75
Alba de Tormes (Salamanca, España) 13, 15-17, 19, 21, 23-25, 29-31, 29n-30n, 33-35, 38-39, 43n, 54, 69-71, 69n, 73-75, 77-82, 81n-83n, 84, 91, 96, 104, 124, 128-130, 147-148, 188, 259, 275-279, 280n, 281-284, 281n, 283n-285n, 286-287, 287n-288n, 289-290, 290n, 292-297, 293n, 295n-296n, 298n, 299-302, 299n-300n, 303n, 305-307, 307n, 309-313, 310n
Albania (Europa) 83
Alcalá de Henares (Madrid, España) 77, 266
Alcántara (Cáceres, España) 73
Alemania (Europa) 228
Almazán (Soria, España) 120
Amberes (Bélgica) 133-134, 150, 175-177
América 87, 91-94, 267, 269
Andalucía (España) 24, 120, 277, 279n
Apenino (Italia) 84
Aragón (España) 75, 106-107
Archivo de las Carmelitas Descalzas de Salamanca (España) 176
Archivo del Carmelo Descalzo de Amberes (Bélgica) 134
Archivo Histórico de la Casa (*cf.* Archivo Histórico de la Casa de Alba)
Archivo Histórico de la Casa de Alba 70
Archivo de las Madres Carmelitas Descalzas de Sevilla (España) 165n, 168
Archivo Oratorio de Roma (Italia) 121n
Archivo del Palacio de los duques de Alba (*cf.* Archivo Histórico de la Casa de Alba)
Archivo Silveriano (Burgos, España) 295n
Argel (África) 78
Asia 92, 228
Atlixco (México) 92
Ayuntamiento de Alba de Tormes (Salamanca, España) 15
Austria (Europa) 83n
Ávila (España) 19, 29, 45, 53, 58n, 80, 89-91, 94, 96, 104, 125, 188, 191n, 208, 231, 238, 241, 244n, 262, 276, 278-279, 280n, 282, 284, 287n, 295, 298, 301, 304, 304n, 307n, 310, 310n

B

Barcelona (España) 101, 102n, 120
Barrio de las Letras (Madrid, España) 80n
Barrio del Realejo (Granada, España) 246
Basílica de San Pedro (El Vaticano) 125, 129
Basílica del Pilar (Zaragoza, España) 108
Beas de Segura (Jaén, España) 264, 279-280, 279n, 281n
Béjar (Salamanca, España) 309
Belén (Palestina) 189-190

Bélgica (Europa) 228, 264
Biblioteca Lafragua (Puebla de los Ángeles, México) 183n, 198
Biblioteca Nacional de España (Madrid, España) 70, 76, 115n, 122, 160, 295n
Biblioteca Nazzionale de Roma (Italia) 119, 119n
Biblioteca Vallicelliana (Roma, Italia) 236n
Biblioteca Vaticana (El Vaticano) 118n
Bologna (*cf.* Bolonia [Italia])
Bolonia (Italia) 117, 119, 124, 229
British Library (Londres, Inglaterra) 76, 121n
Bruselas (Bélgica) 49n, 54, 60, 60n, 175, 187, 264, 266
Burgos (España) 24, 54, 95, 106, 188, 277, 295n, 299, 300n, 309

C

Cabrerizos (Salamanca, España) 30
Cádiz (España) 31, 37, 97, 247
Calahorra (España) 106, 206
California (América) 197
Calle de Garay 201
Calvario, monte (Jerusalén) 189-190
Cancillería de Valladolid (España) 89
Capital del Reino (*cf*. Madrid)
Caracas (Venezuela) 197
Caravaca de la Cruz (España) 281, 282n
Caribe (América) 257n
Carmelo de Alba de Tormes (Salamanca, España) 23, 29, 38, 79, 91, 128-129, 303n
Carmelo de Salamanca (España) 29, 29n, 54, 60n, 176, 278, 294, 299n, 306
Casa ducal de Alba 76, 79, 83, 282, 289, 292, 313
Casa de las Campanas (México) 269
Castilla (España) 24, 57, 69, 71, 75, 79, 120, 280
Castilla y León (España) 130
Castilla La Vieja (España) 56
Castillo de Alba de Tormes (Salamanca, España) 69, 84, 300
Catedral de Salamanca (España) 305
Catedral de Toledo (España) 88
Centro de Conservación y Restauración de la Junta de Castilla y León (España) 130
Centro Español de Estudios Eclesiásticos (España) 115n
Cerdeña (Italia) 75
Chiesa Nuova (*cf.* Iglesia de Santa Maria in Vallicella)
Ciudad de México (*cf*. México [América])
Ciudad del Tormes (*cf*. Salamanca [España])
Ciudad Rodrigo (Salamanca, España) 97
Ciudad del Vaticano (El Vaticano) 262
Chile (América) 91, 93
China (Asia) 197
Claustro de la Universidad de Salamanca (España) 15, 31-32, 43n, 271
Condado de Alba (Salamanca, España) 71
Colegio barcelonés de las Teresianas (Barcelona, España) 32n
Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús (Puebla de los Ángeles, México) 183n
Colegio de Santo Domingo (Granada, España) 246
Consuegra (Toledo, España) 60, 284n

Convento de Amberes (*cf*. Convento de Carmelitas Descalzas de Amberes [Bélgica])
Convento del Carmelo Eucarístico de la Sagrada Familia (España) 247
Convento Carmelita de Ogíjares (Granada, España) 247, 255
Convento de Carmelitas Descalzas de Amberes (Bélgica) 176
Convento de Carmelitas Descalzas de Granada (España) 37
Convento de Carmelitas Descalzas de la Sagrada Familia (Granada, España) 244, 247, 249n-250n
Convento de Carmelitas Descalzas de Santa Ana (Madrid, España) 168
Convento de Alba de Tormes (Salamanca, España) 29, 129, 279, 280n, 284n, 290, 292, 311
Convento de Beas (Jaén, España) 279n
Convento de Consuegra (Toledo, España) 60
Convento de La Granja (Ogíjares, España) 248n
Convento de la Madre de Dios de adentro (Alba de Tormes, España) 289
Convento de la Madre di Dio (Nápoles, Italia) 229
Convento de Montecompatri (Roma, Italita) 229
Convento de Nuestra Señora de Gracia (Ávila, España) 90
Convento de Nuestra Señora de los Remedios (Puebla de los Ángeles, México) 92
Convento de San Esteban (Salamanca, España) 72n
Convento de San Fernando (Cádiz, España) 37, 247, 250n
Convento de San José de Ávila (España) 53, 91, 95, 106, 110, 168, 227, 229, 262, 264, 276, 301, 304, 310
Convento de San José de Carmelitas Descalzas de Granada (España) 243
Convento de San José del Carmen de Sevilla (España) 168
Convento de Sant' Anna (*cf*. Convento de Santa Ana de Génova [Italia])
Convento de Santa Anna de Génova (Italia) 228
Convento de Santa Engracia (Zaragoza, España) 111
Convento de Santa Lucía de Zaragoza (España) 108
Convento de Santa Maria de la Scala (Roma, Italia) 125, 228-229, 228n
Convento de Santa Teresa (Puebla de los Ángeles, México) 184n
Convento de Santa Teresa y San José de las Descalzas (Alba de Tormes, España) 69n
Convento del Santo Ángel, Padres Carmelitas Descalzos de Sevilla (España) 25
Corella (Navarra, España) 102n
Córdoba (España) 101, 102n, 304n
Cortes de Cádiz (España) 31, 97
Coso (Zaragoza, España) 107, 111-112
Cuasso al Monte, desierto (Italia) 232
Cuba (América) 197
Cuenca (España) 96, 299, 304n

D

Duruelo (Segovia, España) 188

E

El Escorial (Madrid, España) 50, 53
Ecuador (América) 92

Edificio Histórico de la Universidad de Salamanca (España) 33
España (Europa) 30-31, 30n, 54-55, 58, 69n, 74-76, 84, 88, 93-94, 97, 101-103, 120, 142, 154, 161, 171, 189, 195, 197, 207, 212n, 227, 229, 231, 234, 236, 236n, 258, 261, 263, 267, 275-277, 301, 303n
Estrasburgo (Francia) 121
Etiopía (África) 195
Europa 59, 195, 228, 277
Évora (Portugal) 53, 90

F

Filipinas (Asia) 197, 267
Flandes (Bélgica) 174
Florencia (Italia) 233n, 236n
Fontiveros (Ávila, España) 218
Francia (Europa) 60-61, 75, 96, 174-175, 195, 228
Frankfurt am Main (Alemania) 31n
Fuenterrabía (País Vasco, España) 79
Fundación de Burgos (España) 95, 277
Fundación de Salamanca (España) 29, 54
Fundación Duque de Alba (España) 39

G

Galera (Granada, España) 243
Galería Barberini (Roma, Italia) 126-127
Gelves (Sevilla, España) 78
Génova (Italia) 227
Gerona (España) 105
Gesù (*cf.* Iglesia del Gesù)
Gotarrendura (Ávila, España) 241
Granada (España) 37, 57, 60n, 71-73, 75, 97, 243-244, 243n, 248, 249n, 281-282
Granja María Luisa (Ogíjares, España) 241-242, 245, 248n-250n
Graus (Huesca, España) 105
Guadalajara (México) 92
Guadalquivir, río 108
Guayaquil (Ecuador) 93

H

Hortigosa (La Rioja, España) 47
Hospedería Fonseca (Salamanca, España) 32n
Huete (Cuenca, España) 96, 299
Huelga (Almería, España) 97
Huelva (España) 244-245, 244n

I

Iberoamérica 257
Iglesia del Gesù (Roma, Italia) 123
Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat (Roma, Italia) 115n
Iglesia de Santa Maria della Pace (Roma, Italia) 132
Iglesia de Santa Maria della Scala (Roma, Italia) 125, 228, 228n
Iglesia de Santa Maria in Vallicela (Roma, Italia) 125-126
Iglesia de la Vallicella (*cf.* Iglesia de Santa Maria in Vallicella [Roma, Italia]) 125-128
Imperio (*cf*. España [Europa])
India (Asia) 197
India oriental (Asia) 195
Indias (América) 92, 195, 197, 308
Inglaterra 267
Iñaquitos (Ecuador) 92-93
Islas Itálicas (Italia) 227
Islas Marianas (América) 197
Italia (Europa) 37, 79, 91, 156, 197, 227-229, 229n, 227, 229, 231-233, 236-237

J

Jaén (España) 279
Japón (Asia) 197
Jerusalem (*cf*. Jerusalén)
Jerusalén (Israel) 109, 189-190, 193

L

La Habana (Cuba) 198, 200
La Rioja (España) 206
Lima (Perú, América) 308
Liria (*cf.* Palacio de Liria)
Lisboa (Portugal) 96, 165n, 167, 276
Llanos (Los) (*cf*. Granja María Luisa [Ogíjares, Granada])

M

Madrid (España) 13, 30n-31n, 39, 57, 60n, 80-82, 80n, 92, 96, 104-105, 117, 119-120, 142n, 159-160, 168, 188, 192, 194-195, 197, 243, 257, 258n, 295n, 299n
Malagón (Ciudad Real, España) 54n, 96, 188
Manzanares (Madrid, España) 82
Massa Lubrense, desierto (Italia) 232
Medina del Campo (Valladolid, España) 29, 48, 188, 266, 281, 281n, 301
México (América) 59n, 92-93, 267-269
Michoacán (México) 92
Mogol (India) 197
Monasterio de la Encarnación (Ávila, España) 29n, 46, 95
Monasterio de Alba de Tormes (Salamanca, España) 23, 275-276, 280, 282n, 287, 289
Monasterio di San Giuseppe a Capo le Case (Roma, Italia) 229-231, 230n
Monasterio de Palencia (España) 281n
Monasterio de Nuestra Señora del Socorro (España) 188
Monasterio de Santa Catalina (Zaragoza, España) 109
Monasterio de Jerusalén (Zaragoza, España) 109
Monasterio de San José (*cf.* Convento de San José [Ávila, España])
Monasterio de San José del Salvador (Beas de Segura, España) 264
Monasterio de Toledo (España) 51
Mondéjar (Guadalajara, España) 78n
Monte Cabado (Roma, Italia) 230
Monte Carmelo (Israel) 157, 191, 214n, 230n, 232
Monte de Gargabete (Salamanca, España) 290
Monterrubio de la Sierra (Salamanca, España) 310
Montevirginio, desierto (Italia) 232
Murallas de Ávila (España) 191n
Murcia (España) 281
Muros de Alba (España) 35, 69n, 84
Museo CARMUS (Alba de Tormes, España) 124, 128, 130
Museo de la Galería Albertina de Viena (Austria) 121n

N

Nápoles (Italia) 37, 79-80, 130, 229, 237n
Navarra (España) 75
Nazaret (Israel) 190
Notaría de don Santos Fernández (Granada, España) 243n
Nueva España (América) 59n, 92, 184n, 267
Nueva Veracruz (América) 197
Nuevo convento del Carmelo femenino (Bogotá) 93

Nuevo Mundo (América) 92, 267, 269

O

Océano Pacífico 267
Ogíjares (Granada, España) 241, 244, 247-248, 249n-250n, 255

P

País Vasco (España) 293
París (Francia) 165
Palacio de Alba de Tormes (cf. Palacio ducal de Alba de Tormes [Salamanca, España])
Palacio de los Duques de Alba (*cf*. Palacio ducal de Alba de Tormes [Salamanca, España])
Palacio de Liria (Madrid, España) 70, 75
Palacio de Monterrey (Salamanca, España) 72n
Palacio ducal de Alba de Tormes (Salamanca, España) 34, 69-70, 69n, 72-73, 75, 78-79, 81-82, 84
Palacio Real de Madrid (España) 257, 258n
Palencia (España) 95
Panamá (América) 91, 93-94
Paraguay (América) 91
Paraninfo de la Universidad (Salamanca, España) 31
Parroquia de San Pedro de Alba de Tormes (Salamanca, España) 299
Pastrana (Guadalajara, España) 188, 276, 281n, 298
Península (*cf*. España [Europa])
Península italiana (*cf*. Italia [Europa])
Peñaranda de Bracamonte (Salamanca, España) 23
Persia (Irán) 228
Perú (América) 92-94, 267
Piacenza (Italia) 188
Piazza di Spagna (Roma, Italia) 231
Piedrahíta (Ávila, España) 96, 296
Pilar (Zaragoza, España) 108, 112
Pinacoteca Vaticana (El Vaticano) 128
Plaza del Pilar (Zaragoza, España) 112
Polonia (Europa) 228
Pontoise (Francia) 176
Portugal (Europa) 53, 136, 175, 309
Pozo de San Andrés 23
Puçol (Valencia, España) 16
Puebla (*cf*. Puebla de los Ángeles [México])
Puebla de los Ángeles (México, América) 36, 59n, 92, 183, 183n, 193, 195-196, 198
Puerto Viejo (Costa Rica) 93

R

Real Academia de la Historia (Madrid, España) 38, 70n, 257-258, 257n-258n
Real Puente de la Huerva (España) 110
Reino de Aragón (España) 106
Reino de Francia (Europa) 195
Reino de Granada (*cf.* Granada [España])
Reino de Portugal (Europa) 105
Río de la Plata (América) 91
Roma (Italia) 31, 37, 80, 101, 115-123, 121n, 125-127, 129-132, 134, 136, 152, 228-231, 228n, 230n, 233-234, 236-237, 236n-237n, 306, 309
Rosellón (Francia) 75

S

Salamanca (España) 13-15, 21, 23-25, 29n-31n, 30-31, 33, 39, 43n-44n, 48, 53-54, 60n, 72n, 75, 88-89, 96, 101, 188, 259-260,

271, 276-279, 281, 281n-282n, 284n-285n, 290, 294, 297, 298n, 299-300, 299n, 303n-304n, 305, 307, 307n-308n, 310-312
San Fernando (Cádiz, España) 37, 247-249, 249n-250n
San José de Ávila (*cf.* Convento de San José [Ávila, España])
Salerno (Italia) 237
Sanlúcar de Barrameda (Cádiz, España) 94, 96
Santa María del Buen Aire (Argentina) 91
Santa Sede (El Vaticano) 135, 171n, 231
Santiago (Galicia, España) 89, 115n, 125
Santo Domingo (*cf*. Colegio de Santo Domingo [Granada, España])
Santuario de Concesa (Lombardía, Italia) 233
Santuario de la Madonna delle Laste (Trento, Italia) 233
Santuario de la Madonna dei Rimedi (Palermo, Italia) 233
Santuario de Santa Maria della Vittoria (Roma, Italia) 233-234
Segovia (España) 96, 188, 280n-282n, 281
Seo (*cf*. Basílica del Pilar [Zaragoza, España])
Sevilla (España) 25, 47, 73, 92, 94-97, 165n, 167-168, 172, 188, 244, 268, 277, 305n,
Sion 191-193
Soria (España) 95, 257n
Spagna (*cf*. España [Europa])
Stato Pontificio (El Vaticano) 231
Sudeste asiático 264

T

Tajo, río 82
Toledo (España) 50-51, 54, 71, 81, 81n, 83n, 84, 88-89, 95-96, 188, 289, 297n
Tormes, río 29n, 79, 82, 82n, 84
Torre de don Gutierre (*cf*. Torreón de la Armería [Alba de Tormes, España])
Torreón de la Armería (Alba de Tormes, España) 69, 72-73
Torre del Homenaje (Alba de Tormes, España) 82
Trastévere (Roma, Italia) 125
Trinitarias de Madrid (España) 80n
Trujillo (Perú) 94

U

Universidad de Alcalá de Henares (España) 77, 266
Universidad Complutense (Madrid, España) 15-16, 33
Universidad de Navarra (Pamplona, España) 16, 141
Universidad de Salamanca (España) 13, 15-16, 19, 29, 31-34, 33n, 39, 43, 43n, 57n, 73, 271, 299, 308n
Universidad de Valladolid (España) 16, 206
Universidad de Zaragoza (España) 109

V

Valencia (España) 16, 81, 89, 96, 119, 233, 300n, 302
Valladolid (España) 16, 36, 47n, 48, 53, 75, 89, 96, 101, 102n, 141-142, 144-145, 145n, 148, 159, 188-189, 206, 209, 264, 298n
Varazze, desierto (Italia) 232
Venecia (Italia) 234, 236-237, 237n
Veracruz (México, América) 92, 197

Viejo Mundo 95
Viena (Austria) 116, 121, 228
Villa ducal (*cf.* Alba de Tormes)
Villacastín (Segovia, España) 284n
Villanueva de la Jara (Cuenca, España) 96, 188

Z

Zaragoza (España) 35, 54, 96, 101-102, 102n, 104-106, 108-112, 236, 280n-282n, 298n, 299

Con humilde paciencia
se coronó esta obra,
alcanzando la cima
nuestro trabajo.
En Salamanca y Madrid,
en el ocaso ya,
en la despedida,
de dos mil veinticuatro
¡Vítor!

Esta obra que tienes entre tus manos, lector curioso e interesado, es el fruto de varias circunstancias, todas ellas dignas de *felice recordación:* la celebración en 2022 del centenario del doctorado *honoris causa* concedido a Teresa de Jesús por la Universidad de Salamanca en 1922; la labor conocedora e intensa de un grupo internacional de investigadores, convocados y reunidos en torno al proyecto *Mulier fortis, mulier docta* - Hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas posteresianas, siglos XVI-XVII, dirigido por la Dra. Esther Borrego en la Universidad Complutense. Y por último (pero no menos importante) es el fruto de la voluntad de aunar fuerzas de esas dos instituciones: la Universidad de Salamanca –a través de su Instituto de Estudios Medievales y Renacentistas y de las Humanidades Digitales– y la Universidad Complutense –desde el referido proyecto de investigación, el Departamento de Literaturas Hispánicas y Bibliografía y la Facultad de Filología–; junto con ellas, otras han participado significativamente con su apoyo y su espíritu emprendedor: el Ayuntamiento de Alba de Tormes, la Diputación de Salamanca y la Casa de Alba.

Acta Humanitatis, 11

Este volumen de estudios teresianos se interesa por la herencia de Teresa de Jesús, en tanto que letra y espíritu, desde la lectura de la obra de la carmelita y del contexto cultural en que vivió hasta la fecundidad de sus frutos espirituales en comunidades, grupos sociales y personas a lo largo del tiempo. La literatura, la lengua y la historia se reúnen en los capítulos de este libro para construir un edificio de homenaje teresiano, que se convertirá en referencia de los estudios carmelitanos tanto en la Edad Moderna como en la Contemporánea.

Durante la celebración, en 2022, del centenario del nombramiento como doctora *honoris causa* concedido a santa Teresa de Jesús por la Universidad de Salamanca no podía faltar un homenaje académico en forma de encuentro científico que evocara el espíritu y la letra de la madre, la herencia de ese Carmelo, tan querido, por el que dio la vida.

En el título se subraya la idea de que Teresa de Jesús no acaba en sí misma –rodeada a su muerte de un olor a santidad y una fama inmortal–, sino que formó y conformó una escuela literaria.

GOBIERNO DE ESPAÑA · MINISTERIO DE CIENCIA, INNOVACIÓN Y UNIVERSIDADES
AGENCIA ESTATAL DE INVESTIGACIÓN
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID · FACULTAD DE FILOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE LITERATURAS HISPÁNICAS Y BIBLIOGRAFÍA
ce carmelitas escritoras
VNiVERSiDAD D SALAMANCA
IEMYRhd
Ayuntamiento de Alba de Tormes
Diputación de Salamanca
DEPARTAMENTO DE LITERATURA ESPAÑOLA E HISPANOAMERICANA
UNIVERSIDAD DE SALAMANCA