



DILECTUS MEUS MIHI

*En torno a Teresa de Ávila
y su tiempo*

Editores

Elena Calderón de Cuervo
Juan Manuel Torres
María Eugenia Avena

Centro de Ediciones
de Textos Hispanoamericanos

Otros centros

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad Nacional de Cuyo

DILECTUS MEUS MIHI

En torno a Teresa de Ávila y su tiempo



UNCUYO
UNIVERSIDAD
NACIONAL DE CUYO



FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS



DILECTUS MEUS MIHI

En torno a Teresa de Ávila y su tiempo

Elena Calderón de Cuervo
Juan Manuel Torres
María Eugenia Avena
(Editores)

Editores:

Elena Calderón de Cuervo, Juan Manuel Torres, María Eugenia Avena

Coordinación General:

Pilar Dussel

Diseño Gráfico:

María Cecilia Moretti Sanchez y María Constanza Acevedo

Dilectus Meus Mihi. En torno a Teresa de Ávila y su tiempo / Elena Calderón de Cuervo...[et.al]; 1°ed.- Mendoza: Facultad de Filosofía y Letras, 2017

259p:21x 16cm.

ISSN

I. Teresa de Ávila. Historia. Arte. Literatura Siglo XVI. Elena Calderón de Cuervo

Los derechos y responsabilidad de los contenidos pertenecen a los autores, los derechos de esta edición pertenecen a los editores y a la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

ÍNDICE

Introducción	11
El espíritu de Santa Teresa de Ávila en dos colegios argentinos. <i>Alonso de Giglio, Ana B.</i>	15
Santa Teresa en América en el siglo XVIII: los versos de Diego de Hojeda y Luis de Tejeda. <i>Avena, María Eugenia</i>	25
La doctrina del "despojamiento espiritual" en Santa Teresa de Jesús. <i>Calderón de Cuervo, Elena</i>	37
La transverberación de Santa Teresa de Ávila en las manifestaciones artísticas del siglo XVII: las visiones de Gian Lorenzo Bernini y Josefa de Óbidos. <i>Corvalán, Facundo. Gerolli, Julieta</i>	61
El tema del honor y la honra en el libro de la vida de Santa Teresa de Jesús. <i>Cuello Privitera, Tatiana</i>	75
La iconografía teresiana y la evaluación de los tipos "escritora" y "transverberación". Una santa doctora y mística. <i>Una Introducción hacia el dinamismo representacional.</i> <i>De Antonio, Laura</i>	85
Los orígenes de la órbita estética y constructiva de Santa Teresa de Ávila. <i>Dillon, Juan</i>	95

Buriles, gubias y pinceles; imágenes teresianas en América. <i>Dussel, Pilar. Lovisoló, Juan Pablo</i>	105
Santa Teresa en algunos poemas de Charcas (actual Bolivia) siglos XVII- XVIII. <i>Eichmann Oehrli, Andrés</i>	117
Teresa de Jesús: la osadía de escribir sobre el <i>Cantar de los cantares</i> . <i>Fretes, Raquel</i>	131
Influencia de la poesía teresiana en la obra poética de Baltasar de Medinilla (Toledo, 1585 - 1620). <i>Gauna, María Lorena</i>	143
Teresa de Jesús, una enamorada de Dios. Primeras Tres Moradas del Castillo Interior. <i>González, María De Los Angeles</i>	155
La vida contemplativa y la evangelización de América. <i>Greco De Álvarez, Andrea</i>	171
La influencia de Teresa en los grandes educadores españoles. <i>Guevara, Gastón H</i>	189
Control intramuros y prevención institucional: la impronta gersoniana en la <i>Dicretio Spirituum</i> Teresiana. <i>Macías, Facundo S</i>	201
La conversión desde el ascetismo hacia la mística en Teresa de Jesús. <i>Medina Carrizo, Sofía</i>	217
La filosofía en España en el tiempo de Teresa de Ávila. <i>Torres, Juan Manuel</i>	227

Helige Teresa von Ávila. Su oración interior en Alemania. <i>Von Matuschka, Julietta</i> _____	237
Lectores ávidos y críticos de libros de caballería. Una aproximación a las miradas Teresiana y Cervantina, a propósito de Santa Teresa. <i>Zubiría, María Isabel</i> _____	247

DILECTUS MEUS MIHI En torno a Teresa de Ávila y su tiempo

Palabras liminares

Presentamos en este volumen una serie de trabajos dedicados a la gran Teresa de Cepeda y Ahumada, hija de Alonso Sánchez de Cepeda y Catalina del Peso y Henao, más conocida como Santa Teresa de Jesús, nacida en Ávila el 28 de marzo de 1515 y muerta en Alba de Tormes en 1582. Llevó a cabo la reforma de la orden del Carmen de acuerdo con la vieja tradición oriental, que será conocida como la “orden de las descalzas”. Teresa fue canonizada cuarenta años después de su muerte y proclamada Doctora de la Iglesia en 1970. Nuestros lectores encontrarán aquí trabajos dedicados a su vida y su obra, a la importancia que ella tuvo en su época, como así también contribuciones relacionadas con la Historia de España de los tiempos de Santa Teresa y la trascendencia que ella alcanzó en su tiempo y que se extiende hasta nuestros días. Abre los estudios un pulcro e interesante texto de Elena Calderón de Cuervo, quien afirma que, si bien el gran tema de Teresa de Ahumada es la oración -presente tanto en el *Libro de la vida*, en *Camino de perfección* y que en las *Moradas* alcanza ya la cima en la experiencia de la contemplación y unión mística- el despojamiento interior y sus pasos no deja también de presentarse de manera recurrente. Sobre este punto, nos dice la autora de esta contribución que la descalza sale al cruce del problema doctrinal del momento que era la cuestión del libre arbitrio. Para la autora, Teresa verá en la libertad del hombre su capacidad de determinar la razón existencial y la clave para que el alma, despojada de sí misma, se abra a la unión con el Otro.

Sigue la contribución de Juan Manuel Torres, quien estudia la controversia filosófica y teológica sobre la libertad que tuvo lugar en España en la segunda mitad del XVI. El autor analiza el origen y causas de esa discusión y sus implicancias políticas. Finalmente, al autor comenta el error de aquellas opiniones que minimizan la

importancia del pensamiento español de esa época en la historia europea, habida cuenta que la doctrina jesuítica española sobre la libertad tuvo una profunda influencia en varias cortes europeas que, habiendo adherido primeramente al protestantismo, luego declinaron de él por influencia de las doctrinas de los jesuitas Luis de Molina y Francisco Suárez.

Se presentan a continuación dos trabajos de factura predominantemente filosófica. El primero pertenece a Sofía Medina Carrizo, quien recorre dos corrientes de pensamiento de la época: el ascetismo, que buscaba purificar el espíritu por medio de la abstinencia o negación de los placeres materiales, y el misticismo, como manifestación más elevada de la espiritualidad religiosa que aspira a la comunicación directa con Dios. Su contribución nos muestra cómo Santa Teresa encuentra la unión de los dos caminos en la oración con la finalidad de orar con Cristo y como Cristo. El segundo trabajo, perteneciente a Facundo S. Macías, destaca la impronta del teólogo Juan Gerson en materia del discernimiento espiritual en el pensamiento y praxis reformadora de Santa Teresa.

La obra de Teresa de Jesús en las tres primeras *Moradas del Castillo Interior* es analizada por María de los Ángeles González para conocer la etapa ascética de la vida espiritual de la Santa y mostrar por qué la doctora de la Iglesia debe ser considerada una “enamorada de Dios”. Por su parte los estudios de Ana Alonso de Giglio y Gastón H. Guevara rastrean la influencia que inspiró a los educadores españoles, como don E. de Ossó y Cervelló y el Beato Francisco Palau y Quer, a llevar el ideal teresiano a la educación.

El aporte de Andrea Greco de Álvarez analiza la obra evangelizadora en América por las órdenes contemplativas en general y las de Teresa de Jesús y el Carmelo Descalzo en particular. También estudia la influencia del espíritu monacal en la cultura hispánica y sus consecuencias culturales y espirituales. A su vez, Andrés Eichmann Oerhli permite al lector acceder a un invaluable material literario charqueño dedicado a Santa Teresa, al tiempo que ofrece una edición de poemas que se encuentran en la colección de manuscritos musicales del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB)

La influencia de la obra de Teresa de Jesús circuló, como afirma Lorena Gauna en su contribución, siguiendo la tradición oral en copias elementales comunicadas de convento a convento. Su trabajo focaliza la influencia de la Santa en los poemas del poeta toledano, Baltasar Elisio de Medinilla, quien era integrante de la segunda promoción de poetas toledanos. En este contexto, María Eugenia Avena nos presenta a otros poetas influidos por la obra de Teresa, como el peruano Diego de Hojeda y el cordobés Luis de Tejeda, quienes deslumbrados por la personalidad y obra de la abulense dedican sus elogiosos versos a la fama de la Santa. Por su parte, Isabel Zubiría nos presenta a Teresa de Ávila como una apasionada lectora de los libros de caballería que -a pesar del alejamiento que ella tuvo con relación a este género en su etapa de conversión profunda- le sirvieron para crear y escribir numerosas bellas metáforas, las cuales están principalmente presentes en su obra *Vida* y en *Moradas*.

Los estudios dedicados a las artes plásticas están aquí desarrollados concienzudamente por Juan Dillon, quien analiza los principios orientativos esbozados por Teresa de Ahumada con relación al desarrollo arquitectónico, amoldándose a los criterios vitruvianos que la Santa refiere, siguiendo los conceptos de *firmitas*, *utilitas* y *venustas*. Dillon, con maestría, se centra en la discusión sobre la cuestión de la existencia de un estilo propiamente carmelitano. Siguiendo con los estudios artísticos, la contribución de Laura de Antonio López gira en torno a la evolución constructiva de la iconografía teresiana desde 1576 hasta el siglo XVIII. A partir del único retrato realizado en vida de la Santa, se conforma la tipología de la imagen de su figura y se construyen las características de su modelo de representación que irá evolucionando, como ocurre con la Transverberación de Gian Lorenzo Bernini.

Con su reconocido rigor crítico, Pilar Dussel y Juan Pablo Lovisoló comparan en su artículo la iconografía de Teresa de Ávila de obras europeas con lienzos y tallas americanas. Los autores nos proponen encontrar qué resignificación o mimesis se dio en las obras americanas con respecto a las imágenes canónicas realizadas en el Viejo Mundo. Entre las investigaciones artísticas también se incluye aquí la contribución de Facundo Corvalán y Julieta

Gerolli, quienes examinan las concepciones de la Transverberación en las producciones de Gian Lorenzo Bernini: “El éxtasis de Santa Teresa”, y de la portuguesa Josefa de Óbidos: “La transverberación de Santa Teresa”.

Raquel Fretes nos plantea un acercamiento a las *Meditaciones* a partir del *Cantar de los Cantares*, resaltando la osadía de Teresa de Jesús de escribir sobre el poema bíblico en el contexto de la exigente Inquisición española. En estas miradas críticas encontramos seguidamente el estudio de Tatiana Cuello Privitera aproximándose a la obra de la carmelita desde el tema del honor, propuesto como eje central en varios escritos teresianos y que Cuello atribuye a la obsesión por la “negra honra de los conversos” en el contexto inquisitorial y presente en la familia de los Cepeda. Cierra este volumen la contribución de Julietta von Matuschka orientada a destacar la visión de Santa Teresa como doctora de la Iglesia en la transmisión del mensaje evangélico y los aspectos esenciales de la vida cristiana (los valores sobrenaturales, el amor a Jesucristo, la pasión por la unidad y la santidad de la Iglesia) y, en especial, la urgencia de la oración interior, clave de la espiritualidad teresiana.

María Eugenia Avena
Diciembre de 2016

EL ESPÍRITU DE SANTA TERESA DE ÁVILA EN DOS COLEGIOS ARGENTINOS

Ana B. Alonso de Giglio
Instituto Superior Alfredo Bufano
alonsoyiglio@hotmail.com

Resumen

El temple y la fortaleza de Santa Teresa de Ávila influyeron en no pocos establecimientos educativos de la Argentina.

Dos ejemplos de esto son los colegios Santa Teresa de Jesús, de la ciudad de Buenos Aires y Nuestra Señora del Carmen, de la ciudad de San Rafael.

El presente trabajo investiga sobre cómo el espíritu teresiano inundó e inspiró a los fundadores de las congregaciones religiosas que dieron origen a ambos colegios: San Enrique de Ossó y Cervelló (1840-1896) y el Beato Francisco Palau y Quer (1811-1872), ambos sacerdotes españoles que, signados por la inteligencia de Santa Teresa de Jesús, se propusieron transmitir el legado de la santa a las nuevas generaciones a través de la educación.

Palabras Clave: “SantaTeresa”, “Educación”, “Beato Francisco Palau y Quer”, “San Enrique de Ossó Cervelló”.

Abstract

TWO SCHOOLS OF ARGENTINA HEIRS OF SAINT THERESE

The strenght and virtue of Saint Therese of Ávila have signed the development of many schools and educational institutes across Argentina.

For example, Santa Teresa de Jesús a school located in Buenos Aires and Nuestra Señora del Carmen, also a school but located in San Rafael, Mendoza.

This paper studies how the spirit of Saint Therese inspired the founders of two religious orders that were responsible of the schools named above. The founders were San Enrique de Ossó y Cervelló (1840-1896) and Francisco Palau y Quer (1811- 1872), both Spanish priests. They were really signed by Saint Therese's intelligence and they were determined to leave the new generations the legacy of this great saint.

1. Introducción

La figura de Santa Teresa de Jesús ha sido, a lo largo de mi vida, una presencia señera. Mis primeras letras y las de mi madre, fueron aprendidas en una institución fundada por un sacerdote carmelita teresiano. Estoy hablando del Colegio del Carmen, de San Rafael, y del Beato Francisco Palau y Quer, carmelita teresiano español¹.

Ya entrando en la adolescencia, nuevamente la figura de la Santa de Ávila vino a mi encuentro, esta vez con mayor intensidad. Fue en la ciudad de Buenos Aires, y en el Colegio Santa Teresa de Jesús, fundado por San Enrique de Ossó y Cervelló, sacerdote español de Tarragona, quien en 1873 fundó la Asociación de Hijas de María Inmaculada y Santa Teresa de Jesús.

Los quinientos años del nacimiento de Santa Teresa de Ávila, impactaron fuertemente en mi espíritu, y me decidieron, como una forma de agradecimiento a la Santa, la escritura de esta pequeña contribución.

¹ Para la biografía del Beato Francisco Palau y Quer nos hemos basado en la página del portal carmelitano español: <http://www.portalcarmelitano.org>, y en [http://www.carmelitasmisioneras.org/Nuestro-Fundador/html/Páginas 1 y 2](http://www.carmelitasmisioneras.org/Nuestro-Fundador/html/Páginas_1_y_2), agosto 2015.

Tres cualidades de la Madre Teresa guiaron al Beato Francisco Palau y a San Enrique de Ossós: Fe, Fuerza y Espíritu Fundacional. Las congregaciones que fundaron ambos sacerdotes se esparcieron por los cinco continentes y sostienen los ideales de la Santa de Ávila. El presente trabajo, que tendrá una metodología descriptiva, se propone informar sobre estos dos fundadores teresianos y desarrollar someramente las características de estos dos colegios argentinos que han recibido la impronta y las huellas de Santa Teresa de Ávila.

2. Fe, fuerza y espíritu fundacional

No expondremos en este apartado la extensa biografía de Santa Teresa de Jesús. Damos por supuesto que es conocida por todos. Sin embargo, nos gustaría detenernos en tres rasgos de su personalidad, rasgos que influirán con intensidad en el Beato Francisco Palau y en San Enrique de Ossó: su fe, su fuerza y su espíritu fundacional.

La fe y la fuerza las manifestó la Madre Teresa en innumerables momentos de su vida. Basten como ejemplo recordar las vicisitudes que debió soportar en la construcción del primer monasterio de San José, primero de los tantos de carmelitas descalzas reformadas. Cuenta a propósito de esto Lauro Palma: “la mañana del día 24 de agosto de 1562 quedó fundado el primer convento de Descalzas y con él colocada la piedra fundamental de la Reforma. Una campanita que apenas pesaba un kilo , y que para mayor pena tenía un agujero que la hacía aún menos sonora, llamó ese día por primera vez a los fieles de los contornos a la misa inaugural del convento². Y el Padre Alberto Riesco agrega, refiriéndose a aquellos mismos momentos:

“Y doña Teresa de Ahumada, la que con lágrimas de sus ojos había amasado aquellos aún no terminados muros, la que con pena y amarguras había ido alzando aquel altar y aquel coro y aquellas rejas de pinos, la que a poder de con-

2 Palma, Lauro (1958) Santa Teresa de Jesús. Buenos Aires, Atlántida, p.48.

tradiciones y befas y escarnios había ido juntando las pajitas, muelles y blandas, de aquel portalico de Belén, donde a la sazón estaba naciendo la santa, la espiritual, la Sagrada Reforma carmelitana, aquella mujer varonil y tierna, como mujer de alma española y de solar castizo, dejaba correr hilo a hilo el llanto por sus mejillas”.³

Decía de ella Fray Luis de León: “Con lo que a esta Santa le sobra para su canonización se podrían canonizar muchos santos”.⁴

El pequeño convento de San José, no sería el único que fundara la Madre Teresa, “(...) la mujer extraordinaria estaba destinada a mayores y más penosas empresas. Su conventito no era una simple casa de religiosas; era el comienzo de una obra colosal, que modificaría bien pronto la fisonomía religiosa de España, trascendiendo las fronteras y extendiéndose por todo el mundo católico”.⁵ Y años después, luego de recibir la visita de Fray Alonso Maldonado, Comisario General de las Indias Occidentales, tomó conocimiento de los “millones de almas que en América se perdían por falta de doctrina”.⁶

Para concluir con esta breve semblanza que da cuenta del espíritu fundacional de la Santa de Ávila sus biógrafos comentan de la visita del Padre Rubeo, General de la Orden del Carmen que fue llamado por Felipe II para reformar las órdenes religiosas.” Durante una de las conversaciones, pidió la Madre al general que le permitiese fundar nuevos monasterios con las mismas costumbres y constituciones del de San José. Accedió gustoso el Padre Rubeo y firmó varias patentes para fundar conventos de monjas.”⁷

3 Citado por Palma, L, op.cit, p.49.

4 Citado por Palma, op.cit, p. 45.

5 Palma, L, op.cit, pp. 54-55.

6 Palma, L, op.cit, p. 59

7 Palma, L, op.cit, pp. 59-60.

3. 1- Beato Francisco Palau y Quer

El padre Palau nació el 29 de diciembre de 1811 en Aytona, pueblito de la provincia de Lérida. Estudia filosofía y teología en el Seminario de Lérida y profesa como Carmelita Descalzo el 15 de noviembre de 1833. Por azares políticos producidos en España en medio de luchas políticas fratricidas, fue exiliado a Francia entre 1840 a 1851. En los alrededores del santuario de Nuestra Señora de Livrón llevó una intensa vida solitaria y ermitaña. Regresa a España en abril de 1851 y allí se instala en la diócesis de Barcelona donde funda la Escuela de la Virtud.⁸ De rasgos fuertes y bien marcados, mediana estatura y de constitución recia se proyecta como figura adusta y severa. Enamorado del silencio, del retiro y de la soledad, es y se siente a la vez apóstol de actividad múltiple y desbordante. Predicador incansable: ve la recristianización del ambiente español y europeo como una auténtica obra de evangelización. La dirección fue uno de los cauces por los que transmitió con mayor eficacia y autenticidad su espíritu a los miembros de la familia religiosa del Carmelo Misionero. Su faceta de catequista y renovador se hizo patente en la gran obra de la Escuela de la Virtud de Barcelona. Entre enero y marzo de 1872 redacta y publica las Reglas y Constituciones de la Orden Terciaria de Carmelitas Descalzos, que se imprimen en Barcelona⁹.

Dice en sus cartas el padre Palau: “Así me afiancé en mi convencimiento: lo mío era la vida religiosa. Y en concreto el Carmelo de Teresa. Broche de oro a la prolongada búsqueda, lo formalizó la lectura de su obra. De ella me fascinó todo: su personalidad, experiencia espiritual, hondura de pensamiento. Y no menos su empresa fundacional: “formidable servicio a la Iglesia”.¹⁰

La orientación definitiva de su obra fundacional tiene lugar cuando la penetración del misterio de la Iglesia lo transforma interiormente y le revela el sentido de su paternidad espiritual “Vuestra

8 Para estos datos biográficos nos hemos basado en: [\(09/07/2015\)](http://www.carmelitasmisioneras.org/Nuestro-Fundador/html).

9 [\(09/07/2015\)](http://www.carmelitasmisioneras.org/Nuestro-Fundador/html).

10 Cartas 77. 92.93 y Constituciones de 1872, citado en línea en: [\(09/07/2015\)](http://www.carmelitasmisioneras.org/Nuestro-Fundador/html).

obra es la mía, y la mía y la vuestra es la obra de Dios”. A la luz del misterio de la Iglesia se le revela el significado de su llamada al Carmelo Teresiano. Dice:

“Es voluntad de Dios que se forme una sociedad u Orden religiosa que reúna en sí toda la perfección, que encierran las Reglas dadas por Alberto Patriarca de Jerusalén al Carmelo y reformadas por nuestra Santa Madre Teresa de Jesús, y es voluntad de Dios, de la Santa y de los hombres, que se una a la perfección de la vida contemplativa la Actividad apostólica” (Cf. Cartas 77. 92.93 y Constituciones de 1872).

El Beato Francisco Palau y Quer murió en Tarragona, el 20 de marzo de 1872. Su gran obra, de la que el Colegio del Carmen de San Rafael es una muestra, se extiende por los cinco continentes y el primer país de América en recibirla fue Argentina, en el año 1910.

3. 2- San Enrique de Ossó y Cervelló

Al igual que al Beato Francisco Palau, a San Enrique de Ossó y Cervelló le tocó vivir una España convulsionada y llena de antitlericalismo. Nació en Tarragona, la misma provincia en que murió Palau, el 16 de octubre de 1840.¹¹

Desde niño tuvo una devoción entusiasta por Santa Teresa de Ávila. La vida y doctrina de la Santa, unida a la lectura constante de sus obras, inspiró su vida espiritual y su apostolado, mantenidos por la fuerza de su amor ardiente a Jesús y María y por una adhesión inquebrantable a la Iglesia y al Papa. Fue ordenado sacerdote en septiembre de 1867 en Vinebre, en cuyo seminario enseñó hasta 1868. Allí, la revolución española antilaical lo obligó a impartir clases particulares a un centenar de seminaristas con quienes reorganizó la catequesis de la ciudad y combatió el ambiente liberal

¹¹ Para la biografía de San Enrique de Ossó nos basaremos en: <http://www.portalcarmelitano.org/component/k2/item/199-biograf%C3%ADa-de-san-enrique-de-oss%C3%B3.html>. (10/07/2015).

y anticatólico de la época. Apoyado por Teresa Blanch, el 23 de junio de 1876 fundó en Tarragona la Compañía de Santa Teresa de Jesús con ocho cofundadoras. Las religiosas teresianas, dedicadas a la educación, tuvieron una rápida y asombrosa difusión: habiendo fundado su primer colegio en Villalonga en el año 1878, para el año 1881 tenían ya nueve donde recibían educación católica más de mil niñas con el reconocimiento de las autoridades civiles y educativas. También la archicofradía teresiana fundada por él tuvo un gran crecimiento: de 100.000 en el 1882 a 140.000 asociadas en solo un año.¹²

En la actualidad la Congregación se extiende por tres continentes: Europa, África y América. San Enrique quiso que sus hijas, llenas del espíritu de Teresa de Ávila, se comprometiesen a “extender el reino de Cristo por todo el mundo”, “formando a Cristo en la inteligencia de los niños y jóvenes por medio de la instrucción y en su corazón por medio de la educación”.¹³

En 1894 escribe el libro *Siete moradas en el corazón de Jesús* y en enero de 1896, mientras realizaba ejercicios espirituales en el convento franciscano de Gilet fallece repentinamente.

Fue beatificado el 14 de octubre de 1979 y canonizado el 16 de junio de 1993 por el papa Juan Pablo II.¹⁴

3. 3- Los dos colegios

a. Colegio Santa Teresa de Jesús

En la presentación de la página web del Colegio Santa Teresa de Jesús de Buenos Aires se declara lo siguiente:” El 15 de marzo de

12 Esta sección de la vida de San Enrique de Ossó la hemos tomado de : <http://es.catholic.net/op/articulos/34731/enrique-de-oss-y-cervell-santo.html>. (11/07/2015).

13 <http://www.portalcarmelitano.org/component/k2/item/199-biograf%C3%ADa-de-san-enrique-de-oss%C3%B3.html>

14 <http://es.catholic.net/op/articulos/34731/enrique-de-oss-y-cervell-santo.html>.

1915 el Colegio Santa Teresa de Jesús, abrió sus puertas en Buenos Aires, con una propuesta y una ilusión: 'Educar a la niñez y a la juventud según el espíritu de Santa Teresa de Jesús'. En otra sección de la página señala: "Como familia teresiana nos destacamos en la formación de los alumnos según el legado de Santa Teresa de Jesús: Fortaleza, verdad, oración (trato con dios), pertenencia a la iglesia, voluntad, estudio, responsabilidad ciudadana"¹⁵.

Por último, y refiriéndose ya a la "Compañía de Santa Teresa" declara: "¿Quiénes son estas Teresianas insertadas en la vida de Buenos Aires, desde principios del siglo XX? Son el culmen del celo apostólico de un sacerdote español que tuvo la intuición de ver la importancia de la educación en la formación de la sociedad:

- La mujer como alma de la familia.
- El hombre por su rol fundamental en la misma.
- Los dos: cooperadores indispensables en el plan de Dios¹⁶.

b. Colegio del Carmen. (San Rafael)

"Se inició gracias al impulso de tres monjas carmelitas misioneras teresianas, las hermanas Josefa, Ángela y Carmen. Comenzó con 102 alumnas el 1 de marzo de 1939 en una casa alquilada de avenida Mitre al 300, que actualmente está en pie, y era exclusivamente para mujeres."¹⁷ Hoy cuenta con más de 1800 alumnos de todos los niveles: inicial, primario, secundario y universitario.

En la página web de la congregación se declara:

"Las Carmelitas Misioneras Teresianas encarnamos y propagamos la vocación eclesial de Francisco Palau como estilo específico de seguir a Jesús en el amor y entrega a su Iglesia, comunidad de hermanos, y en fidelidad al magisterio de la Iglesia. Tenemos como modelo de vida y pa-

15 <http://www.stateresa.com.ar/index.html>. (Agosto de 2015).

16 http://www.stateresa.com.ar/colegio_2.html. (Agosto de 2015).

17 Salas, José Luis (2014), "El Colegio del Carmen llegó a los 75 años y lo festeja", Mendoza, Diario Uno, 30 de septiembre de 2014.
http://www.saneliascmt.com/index.php?arxiu=fitxa_document&id=7938. (Agosto de 2015).

trona de la Congregación a la Virgen del Carmen. Nuestra vocación personal es a la vez vocación comunitaria dentro de la Iglesia, para ser signo y realización de su presencia y misión. Nuestro estilo de vida es sencillo, fraterno, con espíritu de familia, orante y misionero.

4. Conclusión

Nos proponíamos al comienzo de nuestro trabajo mostrar cómo el espíritu de Santa Teresa de Jesús inspiró a San Enrique de Ossó y Cervelló y al Beato Francisco Palau y Quer para que ambos, en la España de mediados del siglo XIX, fundaran dos órdenes religiosas que han hecho permanecer los ideales de fe, fuerza y espíritu fundacional de la santa de Ávila.

Ambas congregaciones, la de las Carmelitas Misioneras Teresianas, del Padre Palau y la Compañía de Santa Teresa de Jesús, de Enrique de Ossó se han extendido por los cinco continentes llevando a través de la educación y la fundación de colegios el evangelio y la buena doctrina a todos los rincones del planeta.

Se cumplieron las premonitorias palabras del Padre Rubeo hace quinientos años, cuando preguntado por Teresa acerca de la cantidad de conventos que podría fundar, el sacerdote le respondió que tantos como cabellos tenía ella en la cabeza.

La paloma, el gusano de seda y la flecha de punta de fuego traspasaron los siglos y nos interpelan hoy, quinientos años después. Nos proponen una espiritualidad profunda y sin retórica. Nos desafían. Santa Teresa de Ávila nos vuelve a hablar desde su hondura espiritual. No miremos para otro lado.

SANTA TERESA EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVII: LOS VERSOS DE DIEGO DE HOJEDA Y LUIS DE TEJEDA

María Eugenia Avena
UNCuyo – Cethi
meugeniavena@gmail.com

Resumen

Cuando Teresa de Cepeda y Ahumada nació en 1515, habían pasado ya veintitrés años de la llegada de Colón a las Indias, Ella vivió en el siglo dedicado al Descubrimiento y la Conquista de América y en ese sentido exigió a sus monjas que rezaran por la Iglesia en el Nuevo Mundo, por la conversión de los indios y la propagación de la fe católica. Su obra tuvo una amplia difusión en América y estuvo presente en la pluma de poetas contemporáneos a ella como el peruano Diego de Hojeda y el cordobés Luis de Tejada, quienes deslumbrados por la personalidad y su obra para la Iglesia, le dedican desde estas latitudes sus versos y su elogio a la fama de la Santa.

25

Palabras clave: Nuevo Mundo, Diego de Hojeda, Luis de Tejada

Abstract

SAINT TERESA IN AMERICA IN THE XVIIITH CENTURY: DIEGO DE HOJEDA AND LUIS DE TEJEDA'S VERSES

When Teresa de Cepeda y Ahumada was born in 1515, twenty three after Columbus reached the Indies, she lived in a century dedicated to the Discovery and the Conquest of America, and nuns were asked to pray for the Church, for Conversion, and for the propagation of the Catholic faith.

Her work had a wide diffusion in the New World and the writing of her contemporary poets, such as Diego de Hojeda, from Peru, and Luis de Tejeda, from Cordoba, astonished by her personality and her work for the good of the Church, devoted their verses to the fame of the future Saint.

Key Words: New World – Diego de Hojeda- Luis de Tejeda

1. Contexto

Santa Teresa vivió en el siglo dedicado a la Conquista de América, en este tiempo España estuvo dedicada a la novedad que llegaba desde estas tierras y hacia finales del siglo XVI la paz quedó establecida en América. También fue el siglo de las reformas religiosas que produjeron la ruptura de la unidad cristiana y su reconquista¹. En las artes y las letras el siglo estuvo marcado por profundas renovaciones en las ideas y las creencias.

26

En España, Teresa de Ahumada escuchaba la lectura de libros de caballería y noticias de hazañas de Hernán Cortés y Francisco de Pizarro. Estas historias de conquistadores y también de misioneros atrajeron a los hermanos de Teresa: Hernando y Rodrigo quienes junto con Pedro y Agustín y más tarde con Lorenzo, Jerónimo y Antonio se embarcaron hacia el Nuevo Mundo. Teresa también abandonaba la familia e ingresaba al monasterio de la Encarnación, ella será quien exija a sus monjas a que rezaran por la Iglesia, por la conversión y la propagación de la fe católica con la finalidad de que por medio de plegarias y penitencias ayudaran a los misioneros a combatir la herejía². Teresa consideraba que la labor

1 Calderón de Cuervo explica que la Contra Reforma católica produjo una espiritualidad particularísima, nunca el hombre cristiano se había sentido tan pecador, mortal, indigno de la gracia y del perdón y tan supeditado a la pura y única misericordia de Dios que durante los siglos XVI y XVII.

2 La primera orden religiosa que había ingresado en América había sido la de San Benito, luego se enviaron religiosos franciscanos y dominicos por voluntad del papa Alejandro VI a pedido del cardenal fray Francisco Jimenez de Cisneros.

evangelizadora de España en América necesitaba la oración contemplativa y la pregonaba en sus conventos.

2. Teresa y su relación con Hispanoamérica

Teresa nunca salió de su patria, pero llevó su espíritu en vida a través de sus cartas y después de su muerte en las fundaciones realizadas. Por su parte, sus siete hermanos sí marcharon a Indias y trabajaron en el virreinato del Perú. Su hermano Rodrigo pasó a Chile y murió en lucha contra los araucanos. Del epistolario tereciano³ se conservan dos cartas a su hermano Lorenzo quien permaneció en Indias treinta y cuatro años. Fue corregidor del cabildo de Quito, alcalde y tesorero de las Cajas Reales hasta 1567 cuando muere su esposa y, recién allí, regresa a España. Estas cartas están fechadas en 1561 y 1570. Otras dos están dirigidas a su sobrino – hijo de Lorenzo-. La primera tiene un tono familiar y la dedica a relatar la fundación del Convento de San José. En la segunda, le pide a su hermano Lorenzo que regrese a Ávila.

27

Es importante resaltar que, gracias a Lorenzo y sus negocios en América, Teresa pudo levantar varios de sus conventos abulenses.

2.1- Los versos de Diego de Hojeda

La lectura atenta de *La Christiada*, obra del dominico Diego de Hojeda permitió observar la íntima relación con la obra de Teresa de Ávila. El poeta destaca figuras femeninas como Marta, Magdalena, las mujeres del camino de la Cruz, las primeras mártires ro-

Los dominicos evangelizaron Las Antillas, Perú y parte de Colombia. Los mercedarios ayudaron a la conversión de los indios de Centro América y Chile. También colaboraron con la tarea evangélica los agustinos y jesuitas quienes se consagraron a la conversión de tribus del Amazonas, Orinoco, Paraguay y California. Los benedictos en Brasil, los carmelitas descalzos en México, los recoletos y sacerdotes de San Sulpicio en Canadá.

3 SÁNCHEZ CASTAÑER, Francisco (1982) Las cartas hispanoamericanas de Santa Teresa de Jesús. En: Anales de Literatura Hispanoamericana ISSN 02104547 nº11, p. 173 - 180

manas, como Inés, Cecilia y Ágata. También está presente Teresa, mujer contemporánea al poeta ya que muere en 1582 y Hojeda vivió entre 1570 y 1615. El poeta conoció la devoción popular española hacia esta mujer que para esa época todavía no era santa, porque su beatificación data del 1612 y su rápida canonización firmada por el Papa Gregorio XV es del 24 de abril de 1622. El reconocimiento de la Iglesia a la santa demuestra que ella se transformó en uno de sus mayores referentes. Junto a ella se canonizó a Ignacio de Loyola, Francisco Javier y Felipe Neri.

La obra de Hojeda está compuesta por doce Libros escritos en octavas reales y relata la pasión de Cristo desde la Última cena hasta la Crucifixión. Los versos dedicados a Teresa forman parte del Libro XI. Aquí se narra el Vía Crucis; Cristo lleva la cruz a cuestas mientras la gente llora y la Caridad, con las manos de Simón de Cirene, lo ayuda a levantarla:

31-La Caridad, doncella generosa
que junto a su persona caminaba,
la cruz tomó con fuerza valerosa
y algo alivió lo mucho que pesaba.
Es aquesta una dama religiosa
que a Christo en su pasión acompañaba;
tiene su noble origen en el cielo
y es extranjera cuando está en el suelo. ⁴

Aparece luego un largo catálogo de mártires en el que se nombra al ejército formado por Marcos, Antonio, Pacomio, Basilio, Romualdo, Bernardo, Bruno y otros Santos como Domingo, Nolasco, Raimundo, Francisco de Paula e Ignacio de Loyola. Luego la Virgen busca al Hijo y lo encuentra camino al Calvario. El poeta va tejiendo así la Pasión de Cristo con las victorias posteriores de los mártires y santos de la Iglesia.

⁴ Hojeda, Diego de. *La Christiada*. Edición de Elena Calderón de Cuervo (2008) Buenos Aires: Cethi – Nueva Hispanidad – FFyL UNC (En adelante se citará por esta edición)

La estrofa que nombra a Teresa de Ávila está inserta en el catálogo de Santos inmediatamente después de nombrar a San Ignacio de Loyola destacado mentor de una nueva vida, quien fundó una “religión esclarecida”⁵. A la carmelita de Ávila le dedica los siguientes versos en la octava 94:

Y tú, mujer de esfuerzo soberano
y excelentes hazañas varoniles,
de divino valor en pecho humano
y ánimo invicto en miembros femeniles,
que al gran Carmelo, hecho humilde llano,
cumbres diste elevadas y gentiles,
con tu moderna cruz a Dios seguías,
Teresa, ejemplo santo de almas pías.

Y continúa en la siguiente:

Ésta, pues, y otras vírgenes sagradas
fundadoras de santas religiones
de religiosas cruces abrazadas
y ardiendo en casto amor sus corazones,
adoraban de Christo las pisadas,
ilustre asombro de ínclitos varones
y en grave procesión y en luces bellas
y en resplandor venciendo las estrellas.

En la estrofa que nos interesa se observa que comienza con un vocativo para diferenciar el cambio de referente en la lista de santos que menciona en las estrofas anteriores. Asimismo, el uso de la anáfora que forma parte de un polisíndeton introduce las construcciones con adjetivos: “mujer de esfuerzos soberanos”, “excelentes hazañas”, “ánimo invicto”. La adjetivación, en el sentido propio de esta mujer excelentísima, es epítetica ya que si algo distinguió la personalidad de Teresa de Ahumada y Cepeda fueron sus esfuer-

⁵ Es evidente que en este punto Hojeda se hace eco de un rasgo de la época que es el de racionalizar todos los aspectos o fenómenos del devenir del mundo y la Historia: una suerte de espíritu de especulación racional volcado con vigor sobre el suceder, aún el espiritual como es el caso de San Ignacio y Santa Teresa.

zos, sus hazañas y su ánimo. Es ejemplar la manera en que Hojeda ha sintetizado en pocos versos el perfil de la santa:

1- Colocarla inmediatamente después de San Ignacio de Loyola señala ya ese espíritu intelectual y hasta contestatario que une al fundador de la Compañía de Jesús con Teresa de Avila: ¿Quién es Dios? ¿Puedo yo entrar en relación íntima con Él? ¿Cómo? Las respuestas que ambos santos dieron al problema no están encuadradas tanto en la metafísica ni en la teología de la escolástica, sino en una suerte de ciencia nueva que más se acerca a una Psicología del alma que a una metafísica del ser. ¿Acaso los esfuerzos y las hazañas de Teresa no son parte esencial del método y doctrina de su unión con Dios?

2- “Fundadoras de santas religiones”: es clara la referencia a las nuevas Órdenes que se fueron dando a partir de la inteligencia católica que se hará presente en Trento y de la Contrarreforma y que, de muchas maneras, se asociaba a la Devotio Moderna, es decir la idea de un Cristo vivo, histórico, encarnado y que estaba presente (El Ente o el Verbo hecho Carne) en nuestra existencia y era responsable de nuestra contingencia.

3- “Y en resplandor venciendo las estrellas”: es evidente aquí el sentido simbólico que la imagen de las estrellas tiene en la cosmovisión de Hojeda. Según Juan Eduardo Cirlot, la estrella es símbolo del espíritu y aparece casi siempre bajo el aspecto de multiplicidad razón por la cual simboliza el ejército espiritual luchando contra las tinieblas.

Podríamos atribuir - tanto como se hace ya con la idea del Infierno y del Cielo en toda la literatura posterior- esta imagen de las estrellas a Dante quien concluye con la palabra *estrella* las tres partes de la *Divina Comedia*. El último verso de *El Infierno* dice: “e quindi uscimmo a riveder le stelle”. La segunda parte, *El Purgatorio* se declara dispuesto a subir a las estrellas: “puro e disposto a salire a le stelle”. Para continuar con la simetría estructural, finaliza la tercera parte, *El Paraíso*, “l’Amor che move il sole e l’altre stelle”.

Para el poeta la estrella es un espíritu mediador entre el cielo y la tierra, símbolo de comunicación entre dos mundos o de igual manera entre el cuerpo y el alma.

El problema de las fuentes en cuanto al tópico del Infierno en el poema de Hojeda ha sido estudiado por Frank Pierce en *The Poetic Hell in Hojeda's "La Christiada": imitation and originality*. Para Elena Calderón de Cuervo⁶ el dinamismo narrativo que adopta el tópico de los demonios en el poema de Hojeda, está dado por la influencia de Dante, si bien en el poeta dominico se distinguen imágenes más dinámicas.

3. Canción sáfica y religiosa en que prorrumpió este día un tierno hijo de esta casa de Luis de Tejada

Luis de Tejada nació en la ciudad de Córdoba del Tucumán en 1604 y murió en 1680. Se educó con los jesuitas y creció en una familia quien le enseñó a venerar a Santa Teresa con quien estaba emparentada por su rama materna. Su tía Leonor de Tejada fue quien estableció las constituciones de la reforma carmelitana en el Convento de Santa Catalina de Siena fundado por ella en 1613. Ocupó importantes cargos como el de Procurador General de la ciudad de Córdoba, Alcalde y Regidor. Ingresó al convento de Santo Domingo después de la muerte de su mujer donde transcurrió la última etapa de su vida dedicada a la religión y a la producción literaria. Sus obras están incluidas en el *Libro de varios tratados y noticias* fechado en 1663. Este título fue colocado después de la muerte del poeta y el manuscrito carece de la portada como así también de las primeras páginas.

El libro se organiza siguiendo las secuencias del Santo Rosario: los misterios gozosos corresponden a la Corona de rosas; los misterios dolorosos, a la Corona de espinas y se desconocen los misterios gloriosos.

⁶ Elena Calderón de Cuervo (2010) Poética y Apologética en La Christiada de Diego de Hojeda. Nueva Hispanidad: Buenos Aires, p. 87

La Canción sáfica y religiosa en que prorrumpió este día un tierno hijo de esta casa de Luis de Tejeda constituye el cierre de la Corona de rosas correspondiente a la primera parte y el poeta la insertó en la historia de la Santísima Virgen como memoria sobre la fundación del Convento Carmelita de San José. Está dedicada a Santa Teresa y la fecha de composición incierta “en que prorrumpió este día” podría ubicarse entre 1628 y 1633 y sería la poesía más antigua de Tejeda. Para Arrieta⁷ este poema corresponde a las composiciones de la juventud del poeta y uno de los que conservó al ingresar a la orden de los dominicos, pues los restantes debieron parecerles indignos y no llegaron hasta nosotros. En *El peregrino en Babilonia* el poeta también hace referencia a la Santa en el momento decisivo de la conversión del pecador:

Aquel simulacro hermoso
De Theresa soberana
Q' es hoy de esta casa el dueño
Y el claro honor de mi patria
Llegó en aquesta razón
Desde los Reynos de España

La prosa que acompaña la Canción tiene valor de completarla y demostrar la cultura literaria del autor y las lecturas frecuentadas.

La composición se instala dentro de las tendencias de la poesía barroca hispanoamericana, ya que se puede comprobar la presencia de Góngora, autor leído por Tejeda en sus estudios en las aulas jesuitas.

Se estructura en una serie de setenta y seis endecasílabos sáficos ordenados en dos hemistiquios acentuados en la cuarta y octava sílaba, aunque el oído muchas veces lo perciba como un verso indivisible. Los versos esdrújulos tienen su origen en la moda italiana de usar superlativos- en el poema: acérrimo, celebérrimo, paupérrimo- y formas verbales enclíticas. Este uso no es original de Tejeda, ya otros poetas, como es el caso de Cairasco de Figue-

⁷ Rafael Arrieta, 1958, *Historia de la Literatura Argentina*. T.1. Peuser: Buenos Aires p.146

roa (1538 – 1610) a quien Cervantes mencionó en el Canto de Calíope (1585)

Tú, que con nueva musa extraordinaria
Cairasco, cantas del amor el ánimo.

El poeta canario hizo uso de este tipo de versos durante toda su vida; él mismo canta: “que esdrujular el mundo / amenazaron con rigor profundo”.

Tejeda cierra su *Canción* con referencia a la estructura utilizada⁸:

Canción, si es furia métrica
acaba ya; mas si es divino el júbilo
vuela y mide geométrica
todo ese espacio de los aires núbilo,
y penetra el sidéreo
hasta llegar al claro asiento etéreo.

El nombre de Teresa había alcanzado gran prestigio en la época de Tejeda y su vinculación familiar se hace presente en la Canción,

Sois de esta casa ya el sagrado oráculo,
Para guiar sus hijas desde el célico
Reino con claro báculo

El padre de Luis, Juan de Tejeda, había fundado el Monasterio Carmelita luego de que su hija María Magdalena de Tejeda, hermana del poeta, se salvara de una grave enfermedad, y en forma de agradecimiento en 1628 fundó un monasterio de la orden de Santa Teresa de Jesús e hizo que la pequeña entrara en la vida religiosa. El poeta explica que esos tiempos era famosa la “santidad, excelencias y prodigios de la gloriosa Santa Teresa por los distintos términos del Oriente, Occidente y Septentrión (...)”

⁸ Tejeda, Luis de (2012) Poesías Líricas. Estudio crítico y notas por Oscar Caeiro. Alción: Córdoba

Ya en el tercer verso la ubica en el presente del yo lírico: “y estáis mirando la presente historia”.

El poema comienza con una invocación laudatoria a Teresa que marca su ubicación celestial: “Teresa, virgen del divino tálamo”. El verso remite a la Canción esdrújula de Góngora publicada en la traducción realizada por Luis Gómez de Tapia de *Las Lusíadas* de Luis de Camoes. Dicen sus versos:

Suene la trompa bélica
del castellano cálamo,
dándole lustre y ser a *Las Lusíadas*,
y con su rima angélica
En el celeste tálamo

En el exordio hace uso de la modestia afectada para posicionarse como un poeta menor que solo cantará las glorias de la cercana santa. A su vez el primer verso sirve de invocación a Teresa como musa inspiradora:

34

Más que a los rasgos de mi rudo cálamo
Se debía mejor vuestra memoria,
Cantaré hoy vuestra gloria;
Pues alienta mi cántico
(...)

Los recursos barrocos utilizados por Tejada se hacen visibles en el gusto de la rima esdrújula, el hipérbaton, el uso de cultismos⁹ como es el caso de los adjetivos y sustantivos de base latina, por ejemplo: sítidas, ecúleo, núbilo, célico. La bimembración sintáctica¹⁰ y colorista del endecasílabo utilizada por el poeta para nombrar cualidades contrarias dividen el verso y se obtienen así dos partes que dan la sensación de equilibrio. Son ejemplos de la bimembración colorista son los siguientes versos:

⁹ Neologismos tomados del latín: sítidas (adjetivo utilizado por sediento), ecúleo (del latín equuleus, sustantivo que indica instrumento de tortura), célico (del latín caelicus), núbilo (adjetivo latino nubilus: cubierto de nubes)

¹⁰ Alonso, Dámaso (1955) *Estudios y Ensayos Gongorinos*. Gredos: Madrid

Cuando al ardiente sol y luna frígida
(...)
blanco afeite y carmín de Galia

La bimembración sintáctica repite en el segundo miembro el esquema del inicial

esos diamantes, esas perlas nítidas
(...)
las blancas manos y los cuellos nívidos

De igual modo el poeta contrapone elementos en verso contiguos al nombrar a las monjas carmelitas “vírgenes tiernas” para oponerlas y a la vez complementarlas en el verso siguiente como “basas de este templo celebérrimo”.

Conclusiones

Teresa de Ávila representa la figura de la mujer guerrera, siempre victoriosa pero rendida ante Cristo. Su rápida canonización demuestra el reconocimiento que le daba la Iglesia al transformarla en uno de los mayores referentes de su época. Su obra alcanzó múltiples y evidentes resonancias que surcaron el siglo XVII como es el caso de Diego de Hojeda y Luis de Tejeda. Ambos poetas reconocen la fama y la importancia de la obra de la Santa y le dedican emotivos versos. En *La Christiada* varios motivos – como en este caso analizado, la figura de Teresa de Ávila – giran en torno al tema esencial que es la Pasión y Muerte de Cristo. Por su parte, Luis de Tejeda recupera su figura y la asocia a la trayectoria familiar. Ambos poetas siguen los modelos de Dante y Góngora para estructurar las estrofas dedicadas a Santa Teresa.

LA DOCTRINA DEL “DESPOJAMIENTO ESPIRITUAL” EN SANTA TERESA DE JESUS.

Elena Calderón de Cuervo
Facultad de Filosofía y Letras – U. N. de Cuyo
ecalderondecuervo@yahoo.com.ar

Resumen

En rigor, el gran tema de Teresa de Ahumada es la oración. Tanto en el Libro de la vida, como en Camino de perfección vemos a la santa discurrir sobre qué cosa sea la oración, en tanto que Castillo Interior o Moradas es ya la obra cumbre sobre la contemplación y la unión mística. Por esto, cuando se trata de identificar entre sus escritos cual sea para ella la doctrina y el método del “despojamiento espiritual” -paso obligado para la vía unitiva- las referencias textuales no son ni suficientes ni claras. No obstante, en la exposición y comprensión de ese “despojamiento interior”, la descalza sale al cruce del gran tema que ocupaba las inteligencias del momento cual es el del libre arbitrio; ella verá en la libertad del hombre y, en función de esta, su capacidad de determinación, la razón “existencial” y la clave para que el alma se abra a la unión con el Otro.

Palabras clave: despojamiento espiritual, vía unitiva, libertad humana

Abstract

Strictly, the great theme for Teresa de Ahumada is the religious prayer. In her books El Libro de la Vida and Camino de Perfección we can witness how she argues on what kind of thing the prayer is. In that sense, her work Castillo Interior o Moradas should be considered the summit work on contemplation and mystic union. Therefore, when we want to identify among her works which was for herself the doctrine

and method of the spiritual stripping—a necessary step for the way to the union- the references are neither clear nor enough. However, in her exposition and comprehension of that spiritual stripping, the barefoot nun faces that great theme that concentrated the intelligences of that historical moment: the human freedom. She saw in this freedom and in its possibility for determination that it provides, the key that allows the union of man with the Other.

1. Deslindes preliminares

Sin lugar a dudas, el gran tema de Teresa de Ahumada es la oración. Y al punto tal que el asunto de la oración circula, y algunas veces sin demasiado orden, en todos sus escritos. Tanto en el *Libro de la vida*,¹ como en *Camino de perfección* vemos a la santa discurrir sobre qué cosa sea la oración y cómo deben las almas proceder, según su experiencia, para ser almas contemplativas, entendiendo por contemplación el punto más alto de la oración. *Castillo Interior* o *Moradas* es ya la obra cumbre sobre el problema de la oración y de la unión mística.

Se puede afirmar, entonces, que las referencias a ese otro estado de la conciencia en el que la persona advierte a través de una serie de signos la expoliación de su propia subjetividad, no son ni suficientes ni claras. Aún con todo, en los primeros capítulos de *Las Moradas* hay muchas ideas que se remiten a lo que Teresa alude como los comienzos en el proceso unitivo. Incluso en un texto fundamentalmente narrativo como es el *Libro de las Fundaciones* no deja Teresa de hacer referencia a las dificultades que conlleva la búsqueda de la unión con Dios por medio de la oración.

José López Navarro publicó en 1980 una suerte de antología de textos donde la santa detalla los conflictos que acarrea la oración mental y sobre el modo de vencerlos. Quizá sea este texto el que haya inspirado la idea de poder transitar sobre un punto más

¹ Se han tomado todos los textos de la edición de la BAC (2015), *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*. Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid.

neurálgico en las disquisiciones de Teresa: tratar de identificar entre sus escritos cuál sea para ella la doctrina y el método del “despojamiento espiritual”, paso obligado y consciente para que la oración se abra hacia la vía unitiva.

En este sentido, se han elegido textos de la *Vida* que se refieren a sus experiencias de los años 1535 y 1555, es decir de sus veinte a sus cuarenta años. Durante este período, Teresa, monja en el convento de la Encarnación de Ávila lucha contra sus dificultades, se distrae con sus pensamientos, le abrumba hasta pensar que tiene que entrar en el oratorio para hacer un rato de oración; la imaginación – lo dice ella misma- *no le sirve para nada*. Así es que su único recurso es abrir un libro, leer pausadamente y comenzar poco a poco a preocuparse en el Señor; otras veces se está quieta, como sin pensar en nada, ante un Crucifijo, mirándole.

Los datos biográficos, sobre todo los que hacen referencia a su proceso espiritual, se completan con otras obras suyas y con sus cartas. El *Libro de la Vida*, que fue el primero que escribió y que alcanza hasta 1562, tiene una segunda redacción de 1565 hecha con el fin de orientar a sus confesores, impresionados ante la variedad de fenómenos místicos que le sucedieron a partir de los cuarenta años y que precedieron a la fundación de su primer monasterio reformado, el de San José en Ávila en agosto de ese mismo año. Esta segunda parte – por así llamarle- de *La Vida* es una extenso examen de conciencia y por eso no quiso Teresa que se publicase ni que lo leyeran sus hijas carmelitas estando ella en vida.

Camino de perfección es de 1563², es el segundo libro que escribió la Santa con el fin de enseñar a sus descalzas el camino de oración. También se han incluido en este trabajo otros escritos, en los que el problema del despojamiento espiritual se ve más como una sombra

2 De este texto se conservan tres autógrafos: uno está en la Biblioteca de El Escorial y otro en el Monasterio de las Carmelitas Descalzas de Valladolid. Como son relativamente distintos en giros y frases, se suele reproducir el segundo, de Valladolid, porque fue corregido por la misma Teresa. El tercer manuscrito es el de Toledo y está basado en el de Valladolid pero presenta numerosas correcciones hechas por otras personas que prepararon la edición de Portugal en 1583, a unos pocos años de la muerte de la Santa.

que proyecta el gran tema de la oración, como lo es su *Primera Cuenta de Conciencia* que es un texto breve, y según Pedro Antonio Urbina, anterior a *Vida*. Por último se ha utilizado un texto escrito por la madre Teresa entre 1566 y 1567 que fue editado por Fray Luis de León en 1588 con el título de *Exclamaciones*³.

Sin embargo, no se puede, en principio, estudiar a Teresa de Cepeda y Ahumada y particularmente en la perspectiva en la que se la ha querido abordar, sin recurrir a la historia y al tiempo en que vivió. Habrá, entonces, que recuperar ciertos rasgos epocales, o síntomas más que rasgos, con los que se va despidiendo la Edad Media al menos en España, fundamentales para encuadrar el mensaje teresiano:

1. El cientificismo racionalista del silo XV y XVI, que propuso como principio de toda interpretación la razón especulativa de los fenómenos y procesos. (*Ratio studiorum, Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola y hasta su *Anima Christi*).

2. La *Devotio Moderna*: reinstaló el Cristo Histórico, Dios y Hombre a un tiempo, atacado ya sea en su humanidad, como en su divinidad, por las herejías de la época. *No me mueve mi Dios para quererte*, conocido como *Soneto a Cristo Crucificado* y atribuido indistintamente a San Francisco Javier, San Ignacio de Loyola y a Santa Teresa de Jesús. Carreño se lo atribuye a un mexicano Fray Miguel de Guevara; Montoliu lo enlaza con Lope de Vega; Sister Mary Cyria Huff lo considera anónimo igual que Marcel Bataillon, quien reconoce que este soneto es un momento de la espiritualidad Cristo-céntrica, un eslabón “avilano” de la cadena que une la escuela italiana de los *spirituali* y del *Beneficio de Cristo* con la escuela del *Puro Amor* que florece en la Francia de Luis XIII.

³ Todos estos textos están en la edición mencionada supra de la BAC. *Exclamaciones* es un pequeño librito escrito, según nos dice Fray Luis de León, su primer editor, en diferentes ocasiones después de comulgar, “según el espíritu que le comunicaba el Señor”. Consta de 17 exclamaciones del alma a Dios.

3.El espíritu de la época de un marcado desencanto de la vida: tan bien expresado en las coplas de Jorge Manrique ^{4a} la muerte de su padre, maestre de Santiago Don Rodrigo Manrique:

(...)
*Y pues vemos lo presente
como en un punto es ido
y acabado,
si juzgamos sabiamente,
daremos lo no venido
por pasado.*

*No se engañe, no,
pensando que ha de durar lo que espera
más que duró lo que vio,
porque todo ha de pasar
por tal manera*

(...)
*Ved de cuán poco valor
son las cosas tras que andamos
y corremos;
que en este mundo traidor
aun primero que muramos
las perdemos:
de ellas deshace la edad,
de ellas casos desastrados
que acaecen;
de ellas por su calidad
en los más altos estados
desfallecen.*

*Los estados y riqueza
que nos dejan a desora
¿quién lo duda?*

⁴ Partidario de Juana que está recluida en Tordesillas, muere a causa de las heridas sufridas en un combate contra el duque de Villena, donde también muere Juan, el hermano mayor de Teresa.

*No les pidamos firmeza
pues que son de una señora
que se muda.(...)*

*Así que no hay cosa fuerte,
que Papas y emperadores
y prelados
así los trata la muerte
como a los pobres pastores
de ganados.*

(...)
¿Qué se hizo el rey don Juan?
¿Los infantes de Aragón
qué se hicieron?
¿Qué fue de tanto galán?
¿qué fue de tanta invención
como trujeron?

(...)
¿Qué se hicieron las damas,
sus tocados , sus vestidos,
sus olores?
¿qué se hicieron las llamas
de los fuegos encendidos
de amadores?
¿qué se hizo aquel trovar,
las músicas acordadas
que tañían?
¿qué se hizo aquel danzar
y aquellas ropas chapadas
que traían?

(...)
El vivir que es perdurable
no se gana con estados
mundanales,
ni con vida deleitable
en que moran los pecados

*infernales;
mas los buenos religiosos
gánanlo con oraciones
y con lloros;
los caballeros famosos
con trabajos y aflicciones
contra moros.⁵*

2. Nacimiento y primeros años

Don Alonso Sánchez de Cepeda, de ascendencia judía y llamado “el toledano”⁶, enviuda de Catalina de Peso y Henao, con la que había tenido 2 o 3 hijos: Juan, María y quizá Pedro. Era un hombre muy rico por negocios de sus padres y abuelos. Se casa nuevamente (30 años) con Beatriz de Ahumada (15 años), quien por los Dávila se emparentaba con la nobleza castellana) y tiene con esta varios hijos: Rodrigo, Fernando, Teresa, Lorenzo, Antonio, Pedro, Jerónimo, Agustín, Juana y Juan: “éramos tres hermanas y 9 hermanos”⁷.

Don Alonso Sánchez de Cepeda dejó escrito en uno de sus cuadernos de negocios que “en miércoles, 28 días del mes de marzo de 1515, nació Teresa, mi hija, a las 5 de la mañana, media

⁵ Jorge MANRIQUE. Poesía. Edición, estudio y notas de Vicenç Beltrán. Madrid: Real Academia Española – Barcelona: Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2013.

⁶ En 1956, Homero Seris publicaba en la Nueva Revista de Filología hispánica 20 páginas tituladas “Nueva genealogía de Santa Teresa”, donde establecía el origen judío de la gran reformadora del Carmelo. Ya antes, en 1946, Narciso Alonso Cortés había reproducido en el Boletín de la Real Academia Española el texto de los procesos abiertos por los Cepeda (Alonso Sánchez de Cepeda, padre de la santa, y sus tíos Pedro Sánchez de Cepeda, Ruy Sánchez de Cepeda y Francisco Álvarez de Cepeda) ante el tribunal de la Real Cancillería de Valladolid, para reivindicar y acreditar sus derechos de hidalguía. Por su parte, Narciso Alonso Cortés había publicado antes un extenso documento que se conoce como “Proceso de los Cepeda”. En el primeo de estos procesos, Cortés establece un árbol genealógico de Teresa en el que aparecen, por su ascendencia paterna, su bisabuelo y su bisabuela, Alonso Sánchez de Toledo y Teresa Sánchez, ambos judíos. Alonso Sánchez de Toledo era un opulento mercader de paños y sedas y propietario de viñedos y casas en Toledo, padre de Juan Sánchez de Toledo, abuelo de Teresa, converso, luego apóstata y finalmente reconciliado.

⁷ Vida de Santa Teresa, de acuerdo con la edición de la BAC ya mencionada.

hora más o menos, que el dicho miércoles, casi amanecido”⁸. La bautizan el 4 de abril, en la iglesia parroquial de San Juan.

1. El tener padres virtuosos y temerosos de Dios me bastara, si yo no fuera tan ruin, con lo que el Señor me favorecía, para ser buena. Era mi padre aficionado a leer buenos libros y así los tenía de romance para que leyesen sus hijos. Esto, con el cuidado que mi madre tenía de hacernos rezar y ponernos en ser devotos de nuestra Señora y de algunos Santos, comenzó a despertarme, de edad, a mi parecer, de 6 o 7 años. Ayudábame no ver en mis padres favor sino para la virtud. Tenían muchas. Era mi padre hombre de mucha caridad con los pobres y piedad con los enfermos y aun con los criados, tanta que jamás pudo acabar con que él tuviese esclavos, porque les había gran piedad; y estando una vez en casa una de un su hermano, la reglaba como a sus hijos. Decía que de que no era libre, no lo podía sufrir de piedad. Era de gran verdad; jamás nadie le vio jurar ni murmurar. Muy honesto en gran manera.

44

2. Mi madre también tenía muchas virtudes y pasó la vida con grandes enfermedades; grandísima honestidad. Con ser de harta hermosura, jamás se entendió que diese ocasión a que ella hacía caso de ella; porque con morir de 33 años, ya su traje era como de persona de mucha edad; muy apacible y de harto entendimiento. Fueron grandes los trabajos que pasaron el tiempo que vivió. Murió muy santamente.⁹

Sobre la misma Teresa, dirá Fray Luis de León:

El aseo y el buen parecer de su persona y la discreción de su habla y la suavidad templada con honestidad de su trato la hermo seaban de manera que el profano y el santo, el distraído y el de reformadas costumbres, los de más y los

8 Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (1977) *Tiempo y vida de Santa Teresa Madrid, BAC. P.22*

9 *Vida (op.cit)p.76*

de menos edad, sin salir ella en nada en lo que debía a sí misma, quedaban como presos y cautivos de ella (...) Niña y doncella, seglar y monja (...) fue con cuantos la veían como la piedra imán con el hierro.¹⁰

Conocida fue la afición de la santa por la lectura de las novelas de caballerías, que se ofrecían como el pasto intelectual para el público lego de la época. ¿Qué gusto podía encontrar Teresa en estas lecturas? el gusto por la “aventura”, según ella lo dice en *Vida* y, probablemente, la atracción ejercida en su espíritu por la expresión del valor vital de lo “noble”, reflejado en sus héroes¹¹.

De acuerdo con su relato y debido a su “vida mundana”, a los 16 años su padre la pone en un convento de agustinas para completar su instrucción, aunque ella se manifestaba por entonces “enemiguísima de ser monja”. Allí queda bajo la conducción de María Briceño (36 años) y aunque esta religiosa era un modelo que le causaba cierta fascinación, pedía “que éste don no fuese Dios servido de dármele, aunque también temía el casarme”. Esta idea reticente al matrimonio asomará en la madre Teresa en varias oportunidades, como cuando les habla a sus monjas y les dice que den gracias de “la gran merced que Dios les ha hecho al escogerlas para Sí y librarlas de estar sujetas a un hombre que muchas veces les acaba la vida y, plegue a Dios no sea, también el alma”¹².

En 1528 muere Doña Beatriz, su madre, un tiempo después de dar a luz a un último niño Juan. Unos meses antes, Juan, el hermano mayor que había entrado en los tercios al servicio del Emperador Carlos, muere en la guerra contra Francisco I. María se casa muy joven, Fernando se va al Perú con Pizarro y Rodrigo partirá luego al Río de la Plata con Don Pedro de Mendoza. Hacia 1540 Pedro y Lorenzo se reunirán con ellos en América.

10 Fray Luis de León *Vida, muerte y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús*.

11 Se puede ver algo de este anhelo en la novela llamada *El caballero de Ávila* que escribieran ella y su hermano Rodrigo en sus años juveniles (Cfr. Efrén de la M de Dios y O. Steggink, op. cit. p.48)

12 Idem p. 952 Nota a pie del Padre Silverio de Santa Teresa

*Cuán presto se va el placer
cómo después de acordado
da dolor,
cómo, a nuestro parecer
cualquiera tiempo pasado
fue mejor.*

Pasa un tiempo breve en la casa de su tío Pedro Sánchez de Cepeda, viudo ya, hombre profundamente religioso y que esperaba terminar la educación de su hijo para entrar de fraile. Allí se arrima a otro tipo de lecturas. Don Pedro es quien le regalará el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco Osuna que tanto se señala como influencia en su espiritualidad.

En tertulias que mantiene con su tío y su hermano Antonio (quien entrará un tiempo en los dominicos) lee a San Jerónimo, y en la carta que exhorta a Heliodoro a tomar el estado religioso nota ella misma una advertencia:

46

“Vendrá tu hermana viuda y te abrirá los brazos; llegarán tus criados, la nodriza que te amamantó y su marido que son para ti como segundos padres, saliéndote al paso diciendo: Señor ¿a quién vas a encomendar nuestra vejez y quién nos asistirá en la muerte? ¿quién nos enterrará? Sobre todo tu madre, venerable y anciana, con la frente surcada de arrugas, los pechos lacios y débiles, también te estorbará el paso y te recordará toda la vida, desde el día que te trajo al mundo hasta ahora”(...)” Toda la casa descansa en ti y está para caer (...) – pero aun así- ¿qué haces bajo el techo paterno, soldado cobarde? Aunque tu madre, con la cabellera suelta y el vestido a jirones y aunque tu mismo padre se tumbe en el umbral, pisa sobre su cuerpo aquí la piedad de un hijo consiste en no tener piedad”¹³

13 Citado por Marcelle Auclair (2008) La vida de Santa Teresa de Jesús. Madrid: Palabra. P.56.

A los 18 años, como respuesta a ese conflicto interior en el que cielo e infierno, mundo y convento van buscando su lugar, se decide a entrar en religión a pesar de la oposición de su padre, don Alonso.

Que no era todo nada, y la vanidad del mundo, y cómo acababa en breve, y a temer, si me hubiera muerto, cómo me iba al infierno y aunque no acababa mi voluntad de inclinarse a ser monja, vi era el mejor y más seguro estado, y así poco a poco me determiné a forzarme para tomarle¹⁴.

No obstante y con las palabras de ella misma: “de mi natural suelo, cuando deseo una cosa, ser impetuosa y determinada en desearlo”, dos años más tarde, en octubre de 1535 sale muy temprano de su casa, acompañada de Antonio, hacia el convento de la Encarnación que practicaba la regla carmelitana mitigada¹⁵:

Acuérdaseme, a todo mi parecer y con verdad, que cuando salí de casa de mi padre, no creo ser más el sentimiento cuando me muera; porque me parece cada hueso se me apartaba por sí, que, como no había amor de Dios que quitase el amor de mi padre y parientes, era todo haciéndome una fuerza tan grande que si el Señor no me ayudara, no bastaran mis consideraciones para ir adelante. Aquí me dio ánimo contra mí, de manera que lo puse por obra¹⁶.

Pasados los primeros meses en la Encarnación, entra en una “crisis” que afecta enormemente su salud. Está prácticamente parapléjica. Hacia 1538 Don Alonso pide permiso para llevarla a una sanadora en Hortigosa. En 1539 vuelve a la Encarnación, pasa un período

14 Vida p. Idem p.82

15 El Convento de la Encarnación fue primero un Oratorio de terciarias y en 1512, teniendo como priora a Beatriz Higuera, instalan una regla carmelitana “mitigada”. Recién en 1515 se inaugura el Convento fuera de la ciudad, que es donde va a ingresar Santa Teresa.

16 Vida p. 91

de convalecencia para caer luego en eso que ella define como disipación. Recién hacia 1540, Teresa logra – con un gran esfuerzo de su voluntad- superar la crisis y recuperar su salud.

En 1543 tiene que regresar a la casa paterna a asistir a su padre que ya está para morir, y, según ella:

Fuile yo a curar, estando más enferma en el alma que él en el cuerpo, en muchas vanidades, aunque no de manera que, a cuanto entendía, estuviese en pecado mortal en todo este tiempo más perdido que digo.¹⁷

Un día del año 1553, al pasar por el oratorio, Teresa vio el busto de un *Ecce Homo* que acababan de dejar allí.

Era [la imagen de] un Cristo muy llagado, y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de verle tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros. Fue tanto lo que sentí de lo mal que había agradecido aquellas llagas, que el corazón me parece se me partía y arrojéme cabe él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándole me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle.¹⁸

Al efecto de la imagen del *Cristo muy llagado* se agrega, en este trance, la lectura de las *Confesiones* de San Agustín. Está por cumplir 40 años y comienza lo que ella llama su verdadera conversión religiosa:

Cuando llegué a su conversión y leí cómo oyó aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón. Estuve por gran rato que toda me deshacía en lágrimas¹⁹

17 Idem p. 94

18 Idem p.94

19 Idem p.123

Y escribirá más adelante, cuando complete el libro de su *Vida* que:

Es otro libro nuevo de aquí en adelante, digo otra vida nueva; la de hasta aquí era mía; la que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí. (...) sea el Señor alabado que me libró de mí²⁰ _

A partir de este momento la vida de Teresa de Jesús circulará por tres carriles paralelos, que si bien se retroalimentan, progresan, al menos así se lo entiende en sus escritos, de manera autónoma cada uno de ellos: la reforma del Carmelo y su propagación; la oración de unión con Dios y, lo que se ha dado en llamar, la doctrina del despojamiento espiritual. De ningún modo asoma esta última como un paso previo ni necesario para la contemplación, aunque sí indispensable para la santificación:

No me parece acababa yo de disponerme a quererle servir cuando su Majestad me comenzaba a tornar a regalar. (...) muy de ordinario me había concedido oración de quietud y muchas veces de unión que duraba mucho rato.

¿Es posible, Señor, que haya alma que llegue a que Vos os deleitéis con ella y, que os vuelva a ofender después de tantos favores y de tan grandes muestras del amor que le tenéis que no se puede dudar, pues se ve claro por los hechos? Sí, hay almas así, cierto y no de las que le ofenden una vez sino muchas, que esa soy yo sola la ingrata y la que haya hecho tan gran maldad y haya tenido tan excesiva ingratitud.²¹

3. Doctrina del “despojamiento espiritual”

En una obrita breve, llamada *Primera Cuenta de Conciencia*, escrita

20 Idem. El subrayado es nuestro con el objeto de marcar esa relación de despojamiento de sí misma que Teresa pone de manifiesto en esta frase. P. 130.

21 Idem. P.134.

probablemente entre octubre y diciembre de 1560 cuando Teresa tiene 45 años y se dispone a realizar su primera fundación, la santa dice:

Pocas veces son las que, estando en oración, puedo discurrir con el entendimiento, porque enseguida comienza a recogerse el alma y a estar en quietud o en arrobamiento, de tal manera que de ninguna manera puedo usar de las potencias y sentidos, tanto es así, que si no es oír – y eso sin entender - otra cosa no puedo (...) Me sucede muchas veces (...) que me da de pronto este recogimiento y levantamiento de espíritu que no me puedo valer y en un instante me deja (...) y me parece que se me va a acabar la vida y, así, me hace dar voces y llamar a Dios (...) ²²

Y, más adelante expresa:

50

Me vienen algunos días – aunque no son muchas veces y dura como tres o cuatro o cinco días- que me parece que todas las cosas buenas y hervores y visiones se me quitan, y aun de la memoria, que aunque quiera no sé qué cosa buena ha habido en mí; todo me parece sueño o por lo menos no me puedo acordar de nada. Me aprietan los males corporales en junto; se me turba el entendimiento, ninguna cosa de Dios puedo pensar, ni sé en qué ley vivo. Si leo no lo entiendo; me parece que estoy llena de faltas, sin ningún ánimo para la virtud y el gran ánimo que suelo tener queda en esto, que me parece que a la menor tentación o murmuración del mundo no podría resistir. Se me ocurre entonces que no sirvo para nada, que quién me mete en más de lo común. Tengo tristeza (...) me querría esconder donde nadie me viese, no soledad para la virtud, sino de pusilanimidad.²³

²² Primera cuenta de conciencia. En Obras completas (op.cit.) p. 715.

²³ Idem. P:716.

En la medida, entonces, en que el alma toma conciencia de esta imposibilidad de “conectar” efectivamente con el Otro, entra en ella una sensación de indiferencia: nada le llama la atención, nada la alegra ni la conforma. Incluso el amor queda fuera del plano puramente existencial, porque precisamente el amor necesita la comprobación de la existencia real del Otro. Esa indiferencia se parece a la muerte precisamente por su inercia (o a la manera de ver la muerte como una inercia o final del hastío). O más triste aún, es una muerte en vida, peor que la muerte por el sentimiento de la presencia de una “oferta” que se nos ha hecho, que es la “Vida” (*Y me parece que se me va a acabar la vida*) de la cual ni en ella ni fuera de ella hay algo que venga a responder o a resultar atractivo. Hay como un desprecio o disgusto sin medida con respecto a todo y a todos, porque esa exigencia ardiente de la necesidad de darse, propia de la conciencia de la Vida, de expandirse (todo ser es expansivo) no encuentra punto en el que aplicarse y no deja, entonces, de consumirse en sí mismo y de experimentar una angustia profunda.

Por peligroso que esto sea, es, en el inicio el desierto de los santos, tan bien expresado por el Rey poeta en el Ps. 54:

1. Oid Señor, mi oración,
no desechéis mi plegaria;
2. escuchadme y atendedme, Dios mío,
no seas insensible a mi súplica;
3. atiéndeme y respóndeme.
La congoja me llena de inquietud;
4. estoy turbado por los gritos del enemigo,
por la opresión de los malvados:
por que acumulan infamias contra mí
y me hostigan con furor.
5. Mi corazón se estremece dentro de mi pecho,
me asaltan los horrores de la muerte,
6. me invaden el temor y el temblor,
y el pánico se apodera de mí.
7. ¡Quién me diera alas de paloma
para volar y descansar!
8. Entonces huiría muy lejos,

habitaría en el desierto.

9. Esperaría allí al que me ha hecho salvo del abatimiento del espíritu y de la tempestad.²⁴

En ese estado de aridez en el que el alma cae, se parte de la certeza de que se está solo hundido en lo profundo de su conciencia; las relaciones que se establecen con la realidad – con lo otro, que está fuera de mí- son apariencias; son cruces momentáneos de esa conciencia con todo lo que la rodea, inclusive consigo misma. La realidad está, pero es resistente e impenetrable, y nos damos cuenta de que no podemos tener con los “otros” más que relaciones exteriores y pasajeras, aparentes inclusive. Y si alguna vez somos capaces de dirigir hacia el Otro-Dios la misma mirada profunda que nos dirigimos a veces a nosotros mismos elucubrando que el Otro tiene, como nosotros, una presencia en sí, subjetiva, nos damos cuenta que por este medio, el de la sola especulación, esa realidad es, como todas las otras, incomunicable. Entonces el sentimiento de nuestra propia soledad se redobra y se multiplica.

1° Determinación:

Teresa pronuncia y comprende por primera vez la palabra clave con la que iniciará su *aventura* por esa zona roja de la conciencia, cual es el ingreso al mundo interior: determinación. En un corto capítulo de *Vida*, la palabra determinación se repite 10 veces “importa mucho comenzar con esa libertad y determinación” “quien viere en sí esta determinación, no, no hay que temer”, “y así se determine, aunque toda la vida le dure esta sequedad, no dejar a Cristo caer con la Cruz”²⁵

Libertad, determinación y vida son tres términos asociados entre sí en el pensamiento teresiano. Es curioso aquí que Teresa se interne en un problema que era precisamente el más enervante de los

24 Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Clementinam. Ed. De R.P. Alberto Colunga y Lorenzo Turrado. Madrid, BAC, 1976. La traducción y el subrayado son nuestros.

25 Vida

temas discutidos en Trento: el ser cristiano, para los teólogos del Concilio, se realiza en el proceso de la justificación; el progreso en este ser cristiano consiste en ser cada vez más justo delante de Dios. Según esto, desde un punto de vista teológico, en el problema sobre la vida moral del cristiano se trata sustancialmente de la medida en que participa la libertad humana en la justificación obrada por Dios. ¿En qué medida tiene el hombre libertad antes de su conversión y en qué medida sigue obrando activamente esta libertad en la conversión y después de ella, sin que se trate en este caso de una libertad y una moralidad puramente natural y humana?

En el fondo, se trataba aquí de un problema que caía en el hombre – muy renacentista-, era, por así decir, un problema antropológico y, al mismo tiempo, un problema existencial: ¿qué es el hombre y qué puede el hombre por sí mismo? ¿qué eficacia tiene lo obrado por la propia libertad para el destino y la santidad del hombre? Era determinante aquí para hallar una respuesta el papel decisivo que jugaba el pecado original: si el pecado de Adán no había cambiado nada esencial en la naturaleza humana, el hombre estaba capacitado por sus propios medios para realizar su salvación, como sostenían los neopelagianos; por otra parte y en el extremo opuesto, la doctrina de la corrupción total de la naturaleza humana a consecuencia de dicho pecado sostenía que el hombre no puede hacer nada bueno por sus propias fuerzas, dejado a sí mismo solo puede obrar el mal y así lo sostenía Lutero en su escrito *De servo arbitrio*.

En medio de estas tesis que se discutían en la Iglesia, el escotismo, por su parte, enseñaba que por el pecado original el hombre había sido privado de su destino sobrenatural y de los dones preternaturales pero que la naturaleza humana, como tal, había quedado intacta. Después, Molina y Suárez, bajo la influencia scotista, sostendrán la doctrina de que aun después del pecado original el hombre, en cuanto *natura pura*, es capaz del amor perfecto de Dios; por tanto, del amor de Dios que ama a Dios por su grandeza y santidad y no por amor propio humano. Estaban los que, siguiendo a Santo Tomás, sostenían que la corrupción después del pecado original penetra en el interior de la naturaleza

humana y el doctor común enseña que el hombre para lograr el amor perfecto de Dios necesita de la *gratia sanans*, a fin de verse libre del amor a sí mismo. Los agustinianos, además, sostenían que la naturaleza humana no solo había salido herida del pecado original, sino disminuida. En medio de este huracán que sacudía y partía la cristiandad, ¿cómo resolvía la descalza el problema del libre arbitrio?

2º Estudio o consideración del alma.

Sin en el libro de su *Vida* es donde describe Santa Teresa los modos de oración que ella tenía y la serie de experiencias místicas por las que había pasado, a instancias de sus directores espirituales explica o estudia la vía de *unión con Dios* con todas sus particularidades en el libro que se llamará *Castillo Interior o Las Moradas*, que empezó a escribir el 2 de junio de 1557, estando en Toledo y lo terminó en Ávila el 28 de noviembre del mismo año.

54

Santa Teresa concibe todo el desarrollo de la vida espiritual como un castillo con muchas moradas o estancias, en el centro del cual y en una estancia especial, habita Dios, Señor del castillo y al que el alma va aproximándose, pasando de las moradas exteriores a las más interiores hasta llegar al centro. Todas las moradas pueden entenderse en siete estados que como círculos concéntricos o a modo de “retablo” barroco, tiene el alma que ir penetrando para llegar a la perfecta unión con Dios.

Dirá en la Morada Primera que allí

se trata de la hermosura y dignidad de nuestras almas. Pone una comparación para entenderse y dice la ganancia que es entenderla y saber las mercedes que recibimos de Dios y cómo la puerta de este castillo es la oración.

Que si bien lo consideramos hermanas, no es otra cosa el alma del justo sino un paraíso a donde dice Él *tiene sus deleites* (Prov. 8,31). ¿Pues qué tal os parece que será el aposento a donde un Rey tan poderoso, tan sabio, tan

limpio, tan lleno de todos los bienes se delita? No hallo yo cosa con qué comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad. Y verdaderamente, apenas deben llegar nuestros entendimientos, por agudos que fuesen a comprenderla, así como no pueden llegar a considerar a Dios; pues El mismo dice que nos crió *a su imagen y semejanza* (Gen,1,26). Pues si esto es como lo es, no hay para qué cansarnos en querer comprender la hermosura de este castillo: porque puesto que hay la diferencia de él a Dios que del Criador a la criatura, pues es criatura, basta decir su Majestad que es hecho a su imagen y semejanza para que apenas podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima.

Aclara a continuación:

2. No es pequeña lástima y confusión que, por nuestra culpa no nos entendamos a nosotros mismos ni sepamos quiénes somos. ¿no sería gran ignorancia, hijas mías, que preguntasen a uno quién es y no se conociese ni supiese quién fue su padre ni su madre ni de qué tierra? Pues si esto sería gran bestialidad, sin comparación es mayor la que hay en nosotras cuando no procuramos saber qué cosa somos, sino que nos detenemos en estos cuerpos y así a bulto, porque lo hemos oído y porque nos lo dice la fe sabemos que tenemos almas. Mas qué bienes puede haber en esta alma o quién está adentro de ella i el gran valor de ella, pocas veces lo consideramos y así se tiene en tan poco procurar con todo cuidado conservar su hermosura. Todo se nos va en la grosería del engaste o cerca de este castillo, que son estos cuerpos.²⁶

Para concluir luego que

5. [...] tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo

²⁶ Castillo interior. En Obras Completas (op.cit.), pp.: 523-524

algún disparate; porque si este castillo es el ánima, claro está que hay para qué entrar, pues sé es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Más habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo, que es donde están los que le guardan y que no se les da nada de entrar dentro ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar ni quién está dentro ni aun qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es.

7.- Porque en cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración, no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración. Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a Quién pide, no lo llamo oración, aunque mucho menee los labios.

En *Las Moradas* Santa Teresa parte de un estado de conciencia interior. La conciencia es siempre conciencia de algo. Esencialmente está ordenada a otra cosa, distinta de sí. Se adhiere, se junta a otra cosa y no se puede desprender de ella por completo. Aun en la autoconsciencia se refiere uno a uno mismo pero como si fuera otro. Por este motivo se podría decir que la ley de la intencionalidad de la conciencia es la tendencia a lo extraño, a lo esencialmente otro. Lo que no es claro, de antemano, es si lo otro permanecerá siempre otro, siempre extraño.

Junto a la conciencia hay que nombrar como un elemento primordial de la existencia la voluntad. Y en la voluntad hay que resaltar, en primer lugar, la vivencia del impulso y no solo de su conciencia sino también de su origen porque el impulso puede tener un origen fisiológico o psicológico pero puede tener, también y sobre todo en este espacio, un origen divino del que, de todas maneras, también se es consciente. Junto a la vivencia del impulso está la intencionalidad del querer hacia el fin y el objeto. Todo querer se distingue esencialmente por aquello a lo

que tiende: el análisis de la voluntad (determinarse) conduce a Teresa a conceptos fundamentales: 1º la conciencia del impulso al principio de una operación indica la libertad del acto, la libertad de realizar un acto o de omitirlo; 2º la conciencia de la intención indica la libertad de la elección y la posibilidad de elegir entre varios objetos. La respuesta al problema de la libertad es, en Teresa, de todas maneras, existencial:

Dice la santa en una de las *Exclamaciones*:

Lástima tengo de mí, y mayor lástima tengo del tiempo en ue no viví lastimada, ¡Oh, Señor! Que vuestros caminos son suaves; pero ¿quién caminará sin temor? Temo de estar sin serviros y, cuando os voy a servir no hallo cosa que me satisfaga para pagar algo de lo que debo.

Para concluir con la siguiente exclamación:

¡Oh vida, vida!! ¿cómo puedes sustentarte estando ausente de tu vida? En tanta soledad, ¿en qué te empleas? ¿qué haces pues todas tus obras son imperfectas y faltas? ¿qué te consuela, ¡oh alma mía! en este tempestuoso mar?²⁷

57

En ese tempestuoso mar ¿qué espero, qué me consuela? Espero encontrar al “Otro” que me salve del *abatimiento y de la tempestad*: ya sea que me odie o que me ame, pero que de cualquier manera me dé conciencia de mí mismo en relación con todo lo demás. Sin el Otro, el ser es una conciencia cerrada a sí misma, solo saliendo de sí mismo y mirando al Otro, se da cuenta de quién se es o, al menos, de que se es único e irreductible. Porque todo los otros que me rodean, con quien comparto mi existencia, están tan “cerrados” a sí mismos y a los otros seres como yo, resulta inútil unir en el mutuo “conocimiento” dos voluntades que se saben ineptas para el conocimiento mutuo tanto la una como la otra.

27 Pedro Antonio Urbina (2003) Santa Teresa. Orar es hablar con Quien nos ama. Experiencias de su oración. Madrid: Palabra. Pp.268-267.

Lo sentimientos marcan una relación esencial de la existencia y representan una cualidad-del- yo. Están orientados hacia la existencia personal, propia o ajena, y van acompañados de las vivencias de los estados de ánimo correspondientes. Esto viene a expresarse en el conocer y en el querer consciente. Y la insatisfacción de la existencia en sí misma, así como se da, está radicada y es propia de cada hombre. Es esto lo que, a veces, por elección libre, lo eleva sobre su propio mundo, rompe los límites de la existencia personal limitada y halla su satisfacción en el encuentro con la trascendencia:

Vivo ya fuera de mí,
después que muero de amor;
porque vivo en el Señor,
que me quiso para Sí:

De que se dé en el alma esta condición innata de la búsqueda *sentimental* de algo absoluto se comprende que la existencia personal, al ponerse en relación con el Otro, se perciba a sí misma una veces como carga, otras como tedio y también como un sentimiento de trascendencia después que el alma ha sido satisfecha en cuanto a su intelección y contacto.

De allí que nuestra soledad y nuestro desierto sean – por ahora, en este estado de peregrinación y tránsito- irremediables. ¿por qué? Porque hay una esencia irreductible de la individualidad existencial que no podrá jamás ser desarmada, dividida ni fundida. Pero... abdicando a ella, por voluntad propia, dejando libremente esa puerta cerrada, podemos, por momentos, sustituir una comunicación superficial y anónima por una viva (la Vida!) y personal (en acto)

¿Para qué he dicho esto, mi Dios?, ¿a quién me quejo?, ¿quién me oye sino vos, Padre y Creador mío? Pues para entender Vos mi pena, ¿qué necesidad tengo de hablar, pues tan claramente veo que estáis dentro de mí? Este es mi desatino. Pero ¡ay, Dios mío! ¿cómo podré yo saber cierto que no estoy apartada de Vos? ¡Oh, vida mía, que has de vivir con tan poca seguridad de cosa tan importante!

¿quién de desearía, pues la ganancia que de ti se puede sacar o esperar, que es contentar en todo a Dios, está tan insegura y llena de peligros?²⁸

Referencias bibliográficas

Se ha utilizado como texto de referencia para las obras:

Santa Teresa de Jesús. *Obras completas de Santa Teresa de Jesús*. Edición preparada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. BAC: Madrid, 2015.

Los textos de las *Exclamaciones* se citan por la edición de Pedro Antonio Urbina (2003) Santa Teresa. Orar es hablar con Quien nos ama. Experiencias de su oración. Madrid: Palabra.

Para la vida y el tiempo de Santa Teresa se ha utilizado la siguiente bibliografía:

Fray Luis de León. *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús* (Acta Salmanticensia) (Spanish Edition) Paperback, 1991.

Marcelle Auclair (2008) *La vida de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Palabra.

Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (1977) *Tiempo y vida de Santa Teresa* Madrid: BAC.

28 Idem . P. 269.

LA TRANSVERBERACIÓN DE SANTA TERESA DE ÁVILA EN LAS MANIFESTACIONES ARTÍSTICAS DEL SIGLO XVII: LAS VISIONES DE GIAN LORENZO BERNINI Y JOSEFA DE ÓBIDOS

Facundo Gustavo Corvalán
FFyL – UNCuyo
facu.corv@hotmail.com

Julieta Micol Gerolli
FFyL - UNCuyo
gerollijulieta@gmail.com

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar, a través de las manifestaciones artísticas del siglo posterior inmediato a la muerte de Teresa, las concepciones del italiano Gian Lorenzo Bernini y la portuguesa Josefa de Óbidos sobre la Transverberación. Las obras que se sometieron a tratamiento son, por un lado, la escultura El éxtasis de Santa Teresa (1647 - 1652) del primero y, por otro, el óleo La Transverberación de Santa Teresa (1672) de la pintora.

Luego del análisis realizado en estrecha comparación con la vida personal de los autores, sus percepciones y contextos históricos, se arribó a los primeros resultados de esta investigación. Observamos, en ambos, una clara correlación de la psicología natural del momento con la predicación de lo sagrado y el deseo de facilitar la comprensión al común del pueblo. A partir de esto, se visualizaron diferentes interpretaciones historiográficas sobre las obras haciendo hincapié, estas, en la veracidad que los autores han manifestado sobre los hechos ocurridos en la vida de Santa Teresa.

Palabras clave: Bernini – Óbidos – transverberación – predicación – comprensión – pueblo

Abstract

The Tranverberation of Saint Therese of Avila in the artistic demonstrations of the XVII century: the visions of Gian Lorenzo Bernini and Josefa de Obidos.

The purpose of this work is to analyze, through the artistic demonstrations of the century that immediately followed Therese's death, the conceptions of the Italian Gian Lorenzo Bernini and the Portuguese Josefa de Obidos, about Transverberation.

*The art pieces that are submitted to study are, on the one hand, the sculpture *The Ecstasy of Saint Therese* (1647 – 1652) by the first and, on the other hand, the painting *The Transverberation of Saint Therese* (1672) by the painter.*

After an analysis realized in close comparison with the personal life of the authors, their perceptions, and historical contexts, we arrived at the first results of the investigation.

We observed, in both pieces, a clear interrelation of the natural psychology of the moment with the preaching of the sacred and the desire to facilitate comprehension to common people.

From this, different historiographical interpretations of the art pieces were visualized, highlighting the veracity that the authors have expressed about the events in Saint Theresa's life.

Keywords: Bernini – Obidos – transverberation – preaching – comprehension – common people

Introducción

El Barroco es una época en donde encontramos un cambio conceptual marcado por el pensamiento racionalista que brota en el siglo XVII. Esto denota un distanciamiento del que observamos en épocas renacentistas; el mundo creado y ordenado por Dios

se rige, en el siglo XVII, por sus propias leyes. Es por ello que, en contraposición del arte del siglo XVI, sereno y proporcionado, en donde el pintor debía desentrañar ese orden perfecto que Dios le había dado; nace el racionalismo cartesiano en el arte (Valdearcos, 2008, p. 2).

En el siglo XVII, el mundo no puede representarse como si fuese una revelación sino como el artista lo percibe: el arte del barroco representa cosmovisiones desde el punto de vista de un individuo en particular. Es verdad, también, que el mundo artístico se hace eco del espíritu de combate religioso y del conocido arte contrarreformista que buscaba la involucración del pueblo en contra de los herejes.

En este sentido cabe destacar que la figura de Santa Teresa fue trascendental en las manifestaciones artísticas de este siglo. Su Transverberación fue representada y ampliamente difundida por toda Europa a través de la pintura, la escultura y los grabados. Es por ello que el objetivo del presente trabajo es analizar y contraponer los sentidos de las obras del italiano Gian Lorenzo Bernini y la luso-española Josefa de Óbidos, haciendo hincapié en las situaciones contextuales, los elementos artísticos y las consiguientes interpretaciones.

1. *El Éxtasis De Santa Teresa De Gian Lorenzo Bernini*

Representante del barroco en Italia fue el artista napolitano Gian Lorenzo Bernini que nacido en 1598 y siendo hijo del escultor florentino Pedro Bernini, no sólo pudo sintetizar la escultura con la pintura y la arquitectura logrando un complejo conceptual coherente a la percepción visual, sino que además fue capaz de materializar las ideas y el juego de luces y sombras con una naturalidad que fascinó a los espectadores. La dramática construcción de sus escenas, la captación de intensos estados de la psicología de sus personajes y la capacidad de transmitir con los complejos escultóricos una grandeza inconfundible, caracterizan a este artista.

Debemos tener en cuenta, en un primer momento, que la literatura especializada sostiene que Bernini era un realista supremo: su revolucionaria sensibilidad para percibir, analizar y plasmar todos los aspectos del mundo visible, sus movimientos, texturas y efectos de luz, no habían sido vistos, hasta ese momento, en ningún otro escultor (Lavin, 1985, p. 209). Como sostiene Nicolau Castro (1984), la obra en tratamiento es la síntesis de una gran sensualidad, donde se funden el misticismo y el erotismo, constituyendo una de las esculturas maestras más importantes del siglo XVII y de toda la historia del arte.

Como expresa Louis Réau (1998, p. 260), la Transverberación de Santa Teresa es el momento místico más transcendental de la santa situado en el año 1559. En su *“Libro de la Vida”* (1552-1565, p. 260), cuyo original se encuentra en la Biblioteca del Real Monasterio de San Lorenzo del Escorial, describe este momento tan particular: el abrasamiento místico del corazón por la acción de un ángel.

“Vi a un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal, lo que no suelo ver sino por maravilla (...) No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parecen todos se abrasen (...) Veíale en las manos un dardo de oro largo y al fin de el hierro me parecía tener un poco de fuego; éste me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevara consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar 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 hartó. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad lo de a gustar a quien pensare que miento”.

El Éxtasis de Santa Teresa, también conocido como la *Transverberación de Santa Teresa* forma parte de un grupo escultórico realizado

entre 1647 y 1651, por encargo del cardenal Federico Cornaro, que eligió la capilla izquierda de la iglesia de los carmelitas descalzos, Santa María de la Victoria (Santa Maria della Vittoria), como su capilla de enterramiento.

La capilla con esculturas de mármol, decorados en metal y detalles arquitectónicos, cuenta con una ventana ubicada encima de la Santa que permite la entrada de luz, enfatizada por los rayos dorados de bronce que rodean a la escultura, permite la entrada del cielo a la construcción terrenal. La cúpula está embellecida por frescos de un cielo de trampantojo, junto con muchos querubines.

El efecto teatral, característico del barroco, está dado por las paredes laterales que muestran relieves de la familia Cornaro, realizados en tamaño real, y que simulan presenciar la escena de la Santa en éxtasis: aquél momento en el que el ángel saca la flecha del cuerpo. La expresión del rostro muestra los sentimientos de Santa Teresa como mezcla de dolor y placer.

Con una altura de 3,5 metros, las figuras están realizadas principalmente en mármol blanco, y los rayos del sol, en bronce. Bernini además pintó la capilla donde fue colocado el conjunto, para darle mayor realismo y sensación de misticismo. Para añadirle dinamismo, trabajó la piedra en olas de tela, evocando a una especie de terremoto espiritual que rodea a Teresa. Un viento divino agita la ropa del ángel, que representado con una sonrisa traviesa ha sido también digno receptor de críticas.

Teresa tiene una expresión de dolor y, según Male (2001, p. 161-162), sobre *“sus ojos y su boca hay una gravedad que es la de la muerte”*. Sus pies desnudos y el hábito ocultan las formas de su cuerpo. Sin embargo, y en contraste con el delicado abandono de la santa, el ángel que la acompaña es una figura firme y vivaz que se enmarca en un aura suave. Pinilla Martín (2013) expresa que es un ser dulce, consciente de la misión que se le ha encomendado; esbozando una sonrisa que, Male (2001, p. 161-162) sostiene, *“se matiza de una ligera tristeza, porque sabe muy bien que, junto con la alegría celestial, aporta también el sufrimiento”*.

2. “Hacer palpable lo inaprensible”. Las interpretaciones en torno a la obra de Bernini

La traducción plástica del momento místico teresiano suscitará numerosos problemas e interpretaciones (Delicado Martínez, 2015). Esto se debe a que la trasfixión implica contrariedades que sólo podrán ser desafiadas por la preparación intelectual de Bernini. El escultor marcó un punto de inflexión en la iconografía teresiana ya que todas las visiones consiguientes de esta índole han carecido de blandura; marcando un distanciamiento entre el genio y sus epígonos (Revilla, 2012, p. 742).

Valente (2000, p. 56) sostiene que la escultura podría analizarse como una representación que, en su esencia, es antagónica a la mística teresiana. Para este autor, los escritos de Santa Teresa abundan en defensas de la contemplación y muestras del misticismo poco proclive a la descripción de los arrebatos del alma. En la obra berninesca, las visiones y eventos místicos quedan convertidos en algo expuesto y público; algo que Teresa deseaba guardar en una intimidad intransferible. “*El reduccionismo es completo, la visión interior se representa para que el espectador pueda tener acceso a ella (...) El mysterium fidei se hace (en Bernini) propaganda fidei*” (Valente, 2000, p. 56)

Siguiendo esta línea de interpretación, Sabat (2006, p. 3) expresa que la escultura representa un camino (anti)teológico, lo que se conoce como “la voluntad de hacer palpable y manejable lo inaprensible”. En este sentido, lo “inaprensible” se entiende como la imposibilidad de hacer visible la experiencia mística de la unión de Dios con el alma. Para este autor, “*Santa Teresa in estasi*” es la personificación del fracaso de ese objetivo. El arrobamiento y la tensión de la obra se alejan del silencio propio de la naturaleza de un éxtasis. “*No es el éxtasis lo que está en juego en la obra sino la razón desorbitada enfrentándose con sus propios límites*” (Sabat, 2006, p. 4).

En opinión de Delicado Martínez (2015), la escultura de Bernini presenta una clara paradoja entre la percepción de lo sagrado y la experiencia de un acto orgásmico, o lo que se conoce como la *petit*

mort en acepción francesa. Esta paradoja no hace más que hacerse eco de la apreciación del acto místico identificado con el placer y el dolor, o de lo que Lacan (1989, p. 100-103) denominaba la *jouissance féminine*.

En este sentido, interpretaciones del último decenio del siglo XX como las del neurólogo Esteban García-Albea Ristol, expresan que la transverberación teresiana, al igual que las de Juana de Arco y Dostoievski, fueron producto de lo que un respetuoso análisis médico de la Fundación Wellcome Trust denomina epilepsia extática (Ruiz, 1996). Según algunos neurólogos los arrobamientos de este tipo están caracterizados por un gran bienestar y goce (Sánchez, 2015). Esta experiencia se encuentra claramente descrita por Dostoievski en *“El Idiota”* (1869) cuando sintetiza: *“su cerebro parecía incendiarse por breves instantes, a la par que un extraordinario impulso, todas sus fuerzas eran tensadas al máximo. La sensación de estar vivo y despierto aumentaba diez veces más en aquellos instantes que deslumbraban como descargas eléctricas”*.

Emile Mâle (2001, p. 161-162) desecha este tipo de interpretaciones al considerarse como un defensor de la pureza de la representación de Bernini. Para este autor, el hecho que la fuente de inspiración sean los testimonios y la lectura de la misma Santa Teresa, hace inverosímil un análisis en donde el escultor haya cometido algún tipo de imprudencia. En este sentido, Tapie (1984) derriba la tesis de la intención equívoca al sostener que lo más probable es que antes de dar a conocer la obra al público haya pedido opiniones a sus sabios amigos sobre si seguía el camino de la ortodoxia en su creación.

A nuestro parecer, la relación escultura – espectador se establece desde un punto de vista un tanto limitado por la confección de la capilla; ya que lo óptimo sería observarla desde una posición central y a escasa distancia. En concordancia con Petterson (1970, p. 50), creemos que la participación que Bernini concede al espectador es limitada, ya que la santa está encerrada en un marco y nivel inalcanzables.

Es decir, que la participación de quien observa, influye claramente en la interpretación que se le da a la obra. Por ello hemos destacado dos niveles de implicación y perspectivas: por un lado, un nivel emocional que enlaza el impacto de las figuras de Santa Teresa y su interrelación con el ángel; y, por el otro, un nivel racional que nace de las discusiones de los Cornaro sobre la experiencia extática. El problema, sostiene Revilla (2012, p. 742), es que los analistas prescinden de las representaciones cercanas y focalizan solo en el grupo de la Transverberación.

3. Josefa de Óbidos, impulsora del Barroco portugués

El boceto de la escultura de Bernini (1647) que, actualmente se encuentra en San Petersburgo (Rusia) en el Museo Estatal del Hermitage, tuvo una evidente influencia en toda la Europa occidental de manera inmediata a su realización. Es así que en países como Austria, Francia, Países Bajos y Portugal, los pintores y escultores tomaron el grupo icónico de la transverberación berninesca para plasmarlo en sus creaciones. De este modo y de la mano de Calandrucci, Le Gros, Mengardi, Colignon, Fontebasso, Bazzani y Josefa de Óbidos la representación plástica de Bernini se transformó en modelo del barroco europeo (Pinilla Martín, 2013).

En Portugal, en Nuestra Señora de la Asunción, hallamos un conjunto de cinco telas, parte de un retablo en honor a Santa Teresa que fueron hechas entre 1672 y 1673 por Josefa de Óbidos. Dichas obras fueron originalmente creadas con destino al convento de las carmelitas descalzas de Lisboa, sin embargo, su clausura en el año 1834 tuvo como consecuencia que la obra se trasladara a la iglesia anteriormente mencionada. En este conjunto de telas encontramos el lienzo de la *Transverberación de Santa Teresa* que cuenta con un claro eco zurbaranesco (Delicado Martínez, 2015).

Josefa nació en Sevilla en 1630, pero residió desde su infancia hasta su muerte, en 1684, en la pequeña aldea lusitana de Óbidos, con un paréntesis de varios años en Coimbra, por eso se la conoce más como Josefa de Óbidos que por su nombre Josefa de Ayala Figueira. La artista portuguesa más importante de la segunda mitad

del siglo XVII, hija del portugués Baltazar Gomes Figueira y de la sevillana Catarina de Ayala Camacho, gozó desde niña de una buena posición económica y durante su primera infancia vivió junto a sus padres en Sevilla. Su padre había residido allí desde 1626 trabajando para el pintor Francisco de Herrera el Viejo. Las circunstancias vitales de esta dama lusitana favorecieron su relación y conocimiento de la labor artística; el oficio del padre dio lugar a relaciones de amistad en el mismo ámbito como es el hecho de que la niña fuera apadrinada desde su bautismo por Herrera.

Sus obras no fueron sólo religiosas como es el caso del retablo de Santa Teresa o sus representaciones sobre el *Angus Dei*, sino que también realizó bodegones al estilo español, paisajes y retratos. Su trabajo combina temas religiosos y profanos con misticismo, sensualidad e ingenuidad, acompañado por el tenebrismo del movimiento barroco.

La labor de Josefa le dio al barroco portugués su propia identidad, valiéndose de la formación española y de lo que aprendió de su padre, pudo convertirse en un referente del arte del momento. Nunca se casó ni tampoco siguió la carrera religiosa, por lo que llama la atención su autonomía, infrecuente entre las mujeres del siglo XVII: con solo treinta años podía hacer negocios sin el permiso o control de un hombre. Su independencia se basaba fuertemente en la seguridad económica de la que gozaba. Cuando su padre falleció trabajó más arduamente para mantener a su anciana madre y a dos sobrinas huérfanas dedicándose a encargos de grandes formatos, como retablos, desde 1660.

Se desconoce exactamente en qué momento y bajo qué circunstancias ocurrió, pero ya en 1663 la pintora aparece en algún documento como “mujer emancipada”, figura jurídica equiparable a la viudez que le permitía a una mujer realizar negocios, firmar contratos y hacer transacciones sin la vigilancia de un hombre. No se sabe qué motivos económicos o afectivos están en el origen de esta independencia, pero sí su consecuencia artística: con apenas treinta años, Josefa era una pintora de éxito, cuya producción había superado a la de su padre.

En el conjunto realizado en honor a la Santa de su adoración y analizado aquí, vemos cómo la pintora en la *Transverberación de Santa Teresa* ha elegido representar el momento en que el ángel introduce la flecha en el cuerpo de Teresa. Primera diferencia con la representación que del acontecimiento hace Bernini, quien pretende mostrar el efecto que produce en Teresa la extirpación de la flecha.

En segundo lugar, Josefa ha representado no sólo a un ángel, como es el caso del artista italiano, sino que en su obra aparecen tres enviados del cielo. Según el color de sus alas se puede vislumbrar lo que representa cada uno de ellos. El que introduce el fuego divino en el cuerpo Teresa, cuyas alas son blancas alude a la libertad y a la liberación; al deseo humano de desprenderse de la materia y alcanzar los estratos más elevados. Es el impulso de trascender la condición humana (Chevalier, 1986). Las alas del ángel que se encuentra detrás de Santa Teresa, que son negras, simbolizan la gratitud de los hijos hacia los padres, expresan el amor familiar y se las considera como mensaje divino y signo de victoria y virtud.

Por último, el ángel de la izquierda cuyas alas son rojas significan, según Rottner (2004, p. 121), los rayos de fuego del amor. Caracterizan el ardor y la pureza de los que aman las cosas divinas. Esta interpretación, nos conduce a pensar que Josefa era una lectora fervorosa de la literatura mística del momento, conocida en España y Portugal durante el siglo XVII como lo son los escritos de Teresa de Ávila.

El tenebrismo, el manejo de la luz, los fuertes colores y los efectos de claros y sombras, hacen de Josefa una fiel representante del movimiento barroco. Pero su estilo, si bien parte de la influencia del naturalismo tenebrista de su padre, adquiere personalidad propia: refleja una particular intuición poética, es de paleta suelta y está libre de imposiciones académicas. Otro aspecto que caracteriza su singular situación es que al permanecer en la *vila* lusitana, en lugar de irse a las grandes capitales del arte, pudo mantener su independencia y autonomía. No trabajó en los talleres de otros artistas ni dependió de las órdenes de ningún hombre, tampoco se atuvo a las líneas de ninguna escuela.

Conclusiones

En lo que a representaciones artísticas se refiere encontramos en Bernini a uno de los más conocidos hacedores de obras pictóricas, escultóricas y arquitectónicas. Sin embargo, no faltan las críticas e interpretaciones que los historiadores del arte han hecho sobre su trabajo, desde el siglo XVII hasta hoy. Sus obras son de público conocimiento, se estudia su persona y contexto de acción.

En el caso particular de la temática de la transverberación, ha sido muy cuestionada la lectura que Bernini hizo del fragmento de *La Vida* y cómo plasmó ésta en un complejo escultórico como “*El éxtasis de Santa Teresa*”. Hay quienes la marcan como inadecuada para transmitir el mensaje teresiano, mientras otros concluyen que nadie logró el efecto que el napolitano alcanzó con tal escultura.

Las interpretaciones pueden variar, pero lo real es que su influencia sobre otros artistas es notable. No sólo en la artífice del barroco portugués se presenta el antecedente berninesco, sino que también hay obras procedentes de países como Francia, Austria, España y Países Bajos, donde se observa.

El caso de Josefa de Óbidos es diferente, no es conocida y estudiada como el napolitano. Si bien ha sido valorada por el rol que siendo mujer desarrolló en Portugal en el siglo XVII y se la ha considerado como la representante del barroco portugués, su trabajo no ha estado en el ojo de los críticos de arte como lo ha estado el de Bernini.

Con el fin de favorecer el conocimiento de esta artista, el Museo Nacional de Arte Antigo de Lisboa, le ha dedicado la exposición *Josefa de Óbidos y la invención del Barroco portugués*. La misma pretende reflejar, mediante la revisión sobre lo que se ha dicho de ella, la labor pictórica que desarrolló y su singular trayectoria de vida. Dicha exposición rompe con el lugar de simple relleno de los artistas del siglo XVII, para prestarle atención a la inusitada autonomía y libertad de la que gozaba siendo mujer.

Ambas representaciones forman parte la iconografía teresiana que a lo largo de la historia han ilustrado la vida y obra de la Santa.

Fuentes

Santa Teresa de Jesús, 1562-1565, *Libro de la Vida*, Madrid, Editorial Cátedra

Referencias bibliográficas

Delicado Martínez, F. J., 2015, “La iconografía del Éxtasis de Santa Teresa: Gian Lorenzo Bernini y el arte Barroco hispánico”, *Santa Teresa y el mundo teresiano del Barroco*, San Lorenzo del Escorial

Dostoievski, F., 2012, *El idiota*, Madrid, Alianza Editorial

Castro, N., 1984, “Santa Teresa en el arte español”, *TOLETUM*, Toledo, Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo

Lacan, J. M. É., 1989, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 20. Aún*, Buenos Aires, Paidós

Lavin, I., 1985, *Gianlorenzo Bernini: New Aspects of his Art and Thought*, Pennsylvania, The College Art Association of America

Male, É., 2001, *El arte religioso de la Contrarreforma: Estudios sobre la iconografía del final del siglo XVI y de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, Ediciones Encuentro

Petterson, R. T., 1970, *The Art of Ecstasy. Saint Teresa, Bernini and Crashaw*, Londres, Routledge & Kegan Paul

Pinilla Martín, M. J., 2013, *La iconografía de Santa Teresa de Jesús*, Valladolid, Ediciones UVa

Réau, L., 1998, *Iconografía del Arte Cristiano*, Barcelona, Ediciones del Serbal

Revilla, F., 2012, *Diccionario de Iconología y Simbología*, Madrid, Ediciones Cátedra

Rottner, J. S. (ed.), 2004, *Libro de los Ángeles*, Barcelona, Abraxas

Ruiz, R., 24 de enero de 1996, “Los éxtasis de Santa Teresa eran epilépticos según un estudio médico”, *Diario EL PAÍS*, Madrid

Sabat, D., 2006, *En la mente de Dios*, Barcelona

Sánchez, I., 18 de junio de 2015, “La epilepsia extática de Santa Teresa y Dostoievski”, *Radio FRANCIA INTERNACIONAL*, Madrid

Serrao, V., 1991, *Josefa de Óbidos e o tempo barroco*, Lisboa, 1991

Tapie, V. L., 1984, *Barroco y Clasicismo*, Madrid, Ediciones Cátedra

Valdearcos, 2008, El arte barroco, *Clio 34*

Valente, J. A., 2000, *La piedra y el centro*, Barcelona, Tusquets

EL TEMA DEL HONOR Y LA HONRA EN EL LIBRO DE LA VIDA DE SANTA TERESA DE JESÚS

Tatiana Cuello Privitera
tatiana.bcp@hotmail.com
Universidad Nacional de Cuyo - CONICET

Resumen

El tema del honor, tema central en varios de los escritos teresianos, corresponde a la obsesión fundamental por 'la negra honra de los conversos' que se había formado en la España inquisitoria. El contexto en el que vivió Santa Teresa hace que se puedan entender sus escritos en profundidad y la importancia que tiene en su vida el tema del honor y la honra.

75

Palabras clave: Santa Teresa – honor – honra - limpieza de sangre - España

Abstract

The topic of the honor, central topic in several of the writings teresianos, it corresponds to the fundamental obsession for "the black honor of converts" that had been formed in the Spain inquisitoria. The context in which he lived Santa Teresa makes possible to understand his writings in depth and the importance that you have in your life the theme of the honor.

Para comenzar a hablar de Santa Teresa es importante mencionar brevemente la biografía de sus antepasados. Su padre Don Alonso Sánchez de Cepeda, casado en segundas nupcias con doña

Beatriz de Ahumada, conocido en Ávila por ‘El Toledano’, era hijo converso de Juan Sánchez de Toledo, dinámico y afortunado mercader, casado con doña Inés de Cepeda, cristiana vieja, oriunda de Tordesillas. Don Juan, que había judaizado, fue penitenciado por la Inquisición en 1485 y tuvo que ir en procesión con los reconciliados durante siete viernes, por las iglesias de Toledo, tocado de un ‘sambenitillo con sus cruces’¹. Con él fueron reconciliados sus hijos, Don Alonso tenía cinco años.

Al borde de la persecución y la maledicencia, del oprobio y la deshonor, se trasladó a Ávila con su negocio de paños, donde volvió a prosperar, educando a sus hijos muy cristianamente y casando a todos ellos con familias hidalgas. En Ávila compró un certificado de hidalguía que le emparentaba con un caballero de Alfonso XI para proteger a su descendencia. Aquel fue discutido en 1519, pero un oneroso juicio y la complicidad de un pequeño juzgado logró afianzar la pretensión de los Cepeda a la nobleza, en verdad, la mentira era protectora y los ayudó a sobrevivir en una España que crecía en intolerancias y persecuciones y en donde se fue exigiendo progresivamente el ‘Estatuto de limpieza de sangre’, que probaba la ausencia de antepasados judíos o moros.

Don Alonso se casó en 1505 con doña Catalina del Peso quien murió dos años después dejándole dos hijos. En 1509 contrajo matrimonio con doña Beatriz de Ahumada, joven de quince años cuyos padres tenían casa señorial, posesiones rústicas y ganados. Tres años después, fue invitado don Alonso, como hidalgo, a formar los ejércitos que en 1512 conquistaron el reino de Navarra. Después de su regreso nació la primera hija de doña Beatriz: doña Teresa de Ahumada. Doña Beatriz murió a los treinta y tres años dejando diez hijos, así que Teresa se crió entre doce hermanos.

Cuando nace en 1515, doña Teresa tiene que enfrentarse con una triple limitación socio-cultural:

¹ Las referencias de estos sucesos son del “Pleito de hidalguía” iniciado en 1519 contra los hermanos Cepeda y cuyos originales se conservan en la Real Chancillería de Valladolid, Sala de Hijosdalgo, legajo 45, n.5; publicó un extracto CORTÉS, Narciso Antonio. (1946), “Pleito de los Cepeda” En: *Boletín de la Real Academia Española*, 25 (1946). pp. 85-110.

- Es mujer en una época en la que la cultura dominante y el saber están en manos de los hombres.
- Pertenece a una familia de mercaderes y no a las clases dominantes de la época.
- Es nieta de un converso en una época en que se impone en Castilla el estatuto de limpieza de sangre.

Este último dato es de vital importancia en la biografía teresiana ya que se entendía la honra como un reflejo de la opinión y no como posesión basada en valores estables. Si un español no era tenido por cristiano viejo, aunque fuese por simple sospecha, su situación se volvía angustiada. Era frecuente el caso de verse privado de un beneficio eclesiástico, un cargo administrativo e incluso el respeto de los vecinos por haber sido judío su abuelo o su bisabuelo. El comprobar ascendencia hebrea, aunque fuese en la quinta generación, era la mayor infamia; de ahí las abundantes 'ejecutorias de hidalguía' y los falseamientos genealógicos de españoles de la época.

La sangre limpia será asumida como una *nobleza* que concede honor y reconoce la virtud de quien siempre ha sido cristiano viejo, limpio de sangre, sin mancha ni raza de judíos; y solamente eso es lo que van a poder mostrar con orgullo todos los que recelan del poder y riqueza de los conversos y temen de su capacidad para medrar y situarse socialmente por delante de otros cristianos en la sociedad estamental. La limpieza de sangre es un principio no habitual entre los cristianos españoles de la época medieval, pero que sin embargo a partir del siglo XV pasa a formar parte del 'nuevo vivir español' y del que participan más las masas aldeanas y urbanas que la nobleza, pues detestan la supremacía económica y cultural de los hebreos españoles. Los estatutos de limpieza de sangre sirven para descartar socialmente, para procurar la muerte social del sector más dinámico de la burguesía hispana tanto en el plano económico como intelectual.

Este hostigamiento al manchado era necesario si miramos desde la óptica de que la inteligencia afecta a la limpieza de sangre, que la emplea como instrumento accesible a una parte numerosa

de la opinión pública, especialmente la que reside en el mundo urbano, a la que intenta convencer de la necesidad de apartar al posible criptojudío y apóstata de los puestos relevantes en las instituciones. Como respuesta a esa corriente antijudía, vamos a encontrar la literatura realizada por los cristianos nuevos, que ponen el acento en un honor que no reside en la limpieza de la raza; también una literatura más intelectual, escrita por destacados prelados e intelectuales de origen converso (Alonso de Cartagena, Juan de Torquemada, Lope de Barrientos), el corazón latente de la cultura y del poder de Castilla a mediados del siglo XV, que logran convencer a la Monarquía y al Papado de la autenticidad de su conversión, la cual no puede quedar desmerecida por el origen de la sangre.

El tema del honor, tema central en los escritos teresianos, corresponde a la obsesión fundamental por 'la negra honra de los conversos'. Américo Castro había notado en Teresa *un anhelo de compensar con un linaje espiritual la carencia de uno socialmente estimable*². Ella conoció, sin duda, los esfuerzos de su padre y de sus tíos para lograr una declaración de hidalguía. Por ello, durante toda su vida, desgarrada en lo íntimo por ocultar el origen familiar afirmará el valor del compromiso personal, libre con Dios, vocación y destino superior a los deberes de la sociabilidad y el 'deber ser' de una sociedad que se iba desmoronando por la polarización social, por el lujo y la pobreza simultánea, que el alza de precios desencadenada por el tesoro americano producía en la Europa de la época.

Frente al honor, sentimiento de orgullo personal y familiar, que ha invadido a una España despreciadora del trabajo, Teresa opondrá la fe y la sencillez. Cuando escribe su primera obra, *El Libro de la Vida*, no describe los tesoros y bienes familiares, ni su alcuernia, solo retrata a sus padres como *virtuosos y temerosos de Dios, de gran caridad y honestidad*³.

2 CASTRO, Américo (1973), p. 365.

3 TERESA DE JESÚS. (1986), Capítulo 1: 1-3.

Víctima y testigo de la ronda que le hacía la Inquisición española, Teresa reaccionará con sorna y molestia ante los pruritos de orgullo de linaje, así al Padre Gracián, su querido confesor, que le alababa su origen familiar, le replica:

Me basta, padre, con ser hija de la Iglesia Católica y más me importaría el haber cometido un pecado venial que el descender de los hombres más bajos y más viles del mundo⁴

Del mismo modo llamará la atención a una monja de su monasterio que les ha voceado a ella y al padre confesor que la esperaba un caballero, su pariente, en el locutorio:

*¿Ha oído vuestra paternidad con lo que viene Ana de Jesús?
¿Que está allí un caballero deudo suyo; para que sepamos que tiene deudos caballeros? ¿Como si hubiese en la religión y más entre descalzas, caballerías?⁵*

Frente al orgullo externo, fundado en banalidades mundanas, Teresa afirmará lo esencial del cristianismo, aquello por lo que se mide la perfección y hace posible la salvación eterna, que es la caridad, en sus palabras: *Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del próximo⁶*.

De ahí también su insistencia en la humildad, en olvidar la vanagloria, haciendo un símil en el ajedrez, juego que le encantaba, la considera la pieza vital que todos debemos usar a fondo para vencer nuestro orgullo:

La humildad es como la reina del ajedrez capaz de dar jaque mate al rey y que, si es verdadera no puede ser aislada del amor rodeada como está de soldados que cortejan la valentía

4 WASH, William, (1960), p.13.

5 JAVIERRE, José María. (1982), p.587.

6 PÉREZ-REMON, Joaquín, (1985). p.35.

y el arrojio y desprecian los actos de contrición. Insistirá: la humildad no es poquedad ni cobardía de ánimo... con todo su abajamiento, es el cimiento de todo el edificio espiritual!

Esta actitud que ella asumió desde que comenzó su reforma, ya en la primera carta que se le conoce, cuando le agradece a su hermano los envíos de dinero con los cuales ha podido fundar su primer monasterio, se retrata: *porque para una monjuela como yo, que ya tengo por honra, gloria a Dios, andar remendada*⁸.

Se debe recordar que mientras vivió Teresa de Ávila, su Orden no exigió -como otras- el 'Estatuto de limpieza de sangre'. Las carmelitas descalzas desde el nombre debían mostrar su humildad, que se expresa también en el vestuario: tela burda y áspera, calzado humilde o alpargatas, reacción al boato y el lujo desencadenados en la España del XVI.⁹

80

Cuando ella empieza a hablar en el *Libro de la vida* de sus padres, no dice que fueron hidalgos sino *virtuosos y temerosos de Dios, de mucha caridad con los pobres y grandísima honestidad, muy apacible y de harto entendimiento*¹⁰. Nunca jamás habla de su nobleza. Américo Castro señala que

*Existía la preocupación de la casta que por vana que fuera incitaba a protegerse contra ella, porque el sentimiento de la honra era manejado como arma ofensiva por quienes alardeaban de buen linaje y las heridas causadas por tan punzante obsesión acababan por hacerse visibles*¹¹.

7 Ídem p.89

8 Carta a su hermano Lorenzo, en Quito, 31 (23) diciembre de 1561.

9 Tanto para Santa Teresa como para San Juan de la Cruz, la verdadera virtud era cumplir las enseñanzas de Cristo y no vanidades de linaje o de orgullo social. Cfr. GÓMEZ-MENOR FUENTES, José. (1970).

10 TERESA DE JESÚS. (1986). Libro de la vida. Cap 1, nn.1-3.

11 CASTRO, Américo.. p. 365

La obsesión de doña Teresa de Ahumada por la honra es, por paradójico que parezca, parte fundamental del entramado. Se trata de una reacción de descarga, compensatoria de su falta de linaje. Todo el capítulo 37 del *Libro de la vida* resulta una suma de aguda ironía sobre las fórmulas de tratamiento en una sociedad tan compleja como la española del Siglo de Oro.

Mas aún para títulos de cartas ya es menester haya cátedra adonde se lea cómo se ha de hacer –a manera de decir– porque ya se deja papel de una parte, ya de otra, y a quién no se solía poner “magnífico” se ha de poner “ilustre”¹²

Teresa, marcada por la experiencia de la época y del daño que hacía esta carrera por el honor, dentro y fuera de los muros de los monasterios, es tajante a la hora de luchar sobre este tema en el capítulo 12. Considera este problema dentro del monasterio como una pestilencia que hay que combatir con todas las fuerzas. La madre Teresa, consciente de su linaje, que de muy niña vio cómo se compraba la hidalguía familiar, es una crítica radical de un sistema social en el que, se interprete como se interprete, tanto pesaba la honra, la limpieza de sangre, incluso como garantía de ortodoxia. No se cansará de rechazar frontalmente los ‘negros puntos de honra’, ‘la negra honra’, expresiones tan presentes en sus escritos. Se ríe: *porque por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre, antes, aunque lo sea en sí, le tienen en poco; que pobres nunca son muy honrados*¹³. Desenmascara la mentira social de una honra que procede no solo del linaje sino también de la compra: *Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, yo lo tengo bien visto por experiencia*¹⁴.

El sentimiento del honor y de la dignidad propia aparece en todas partes y todos los niveles sociales como algo objetivo de la vida y muy por encima de otros valores y sentimientos sociales. Para entender completamente cómo funcionaba este valor social del ‘honor’ que era un concepto moral controlador de la sociedad.

12 Libro de la vida. Cap.37, 10.

13 TERESA. DE JESÚS. Camino de perfección. Cap.II, 4.

14 TERESA DE JESÚS. Camino de perfección. Capítulo II, 3

Donald Larson¹⁵ lo define en dos versiones: La primera versión es el honor ‘externo’ que consiste a su vez en dos elementos: el ‘honor vertical,’ que es el honor inherente, la honra con la que se nace como en el caso de los reyes y los nobles.

El segundo elemento es, en el caso del pueblo, la ‘sangre limpia’¹⁶, que se refiere al origen familiar cristiano de los antepasados¹⁷ -ni judíos ni moros-, que se debe mantener. La segunda versión es el honor ‘interior’, que es el ‘honor horizontal’ y se refiere más a la calidad interna del individuo, como el honor adquirido durante la vida a través de un acto noble, como el de la hombría, el heroísmo, el valor y/o el sacrificio. Este honor está relacionado con la reputación que la persona adquiere en la sociedad, como la fama y el respeto, que se pueden también perder.

A esto se agrega el concepto de ‘limpieza de sangre’, que fue un tema muy sufrido por Teresa por ser de orígenes judeo-conversa. El pueblo común encontraba en la limpieza de sangre como una especie de satisfacción a su identidad y de distinción social. Ser una persona de sangre limpia significaba ‘ser noble’, es decir, ‘un sustitutivo de la inalcanzable hidalguía’¹⁸. Abellán dice que:

Aunque no se trataba de una actitud racista, pues lo que predominaba era la cuestión religiosa, en la práctica era muy difícil deslindar los dos aspectos, llegándose en cualquier caso a una auténtica discriminación social a favor de los “cristianos viejos”, bajo la que operaban criterios irracionales de privilegio

15 LARSON, Donald R. (1977).

16 Este concepto originalmente estaba basado en una preocupación religiosa, pero vino a convertirse, en virtud de un deslizamiento psicológico, en un sutil rasgo de distinción social. A finales de XV, esta práctica fue extendiéndose. Con el tiempo, esta preocupación por la limpieza de sangre adquiriría el carácter de una verdadera revolución social. Bajo este pretexto, se trató de mantener a los conversos o gente de esta ascendencia en el ostracismo social.

17 Santa Teresa, de familia judeo-conversa, aunque sufrió en toda su crudeza esta tragedia violenta, no obstante le tuvo muy sin cuidado la preocupación por el linaje. Cfr. EGIDO, Teófanos. (1981), p. 27.

18 GARRIDO, Elisa. (1997), p. 150.

*de una casta frente a las demás, con la secuela de injusticias, desigualdades, odios rencores y pasiones sin cuento*¹⁹.

Hasta los estudios del siglo XX, que sacaron a la luz los antecedentes de la Santa, no se supo que Santa Teresa venía de una familia conversa. Por lo tanto, sus notas sobre la honra vana y las cosas del mundo pasaron más como comentarios de moral conventual que por otra cosa. Fue un secreto durante siglos que hizo que ella pudiera inspirar a otros a alcanzar la humildad y a la fe en vez de aspirar a títulos y honras en este mundo. Gracias a este secreto es que hoy se cuenta con la obra de una monja que supo darle importancia a la relación con Dios antes que a las banalidades de la España de su época.

¹⁹ ABELLÁN, José Luis. (1976). p. 47.

Referencias bibliográficas

CASTRO, Américo (1973). *La realidad histórica de España*. Buenos Aires: Porrúa

CORTÉS, Narciso Antonio. (1946), "Pleito de los Cepeda" En: *Boletín de la Real Academia Española*, 25 (1946).

EGIDO, Teófanos. (1981). *Perfil histórico de Santa Teresa*. Madrid: EDE

GARRIDO, Elisa. (1997). *Historia de las mujeres en España*. Madrid: Síntesis.

GÓMEZ-MENOR FUENTES, José. (1970). *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*. Toledo: Gráficas Cervantes

HERNÁNDEZ, J. – RODRÍGUEZ, R. *La limpieza de sangre en las ciudades hispánicas durante la edad moderna*. En: *Revista de Historiografía*, N.º 16, IX (1/2012), pp. 71-81

JAVIERRE, José María. (1982). *Teresa de Jesús: aventura humana y sagrada de una mujer*. Salamanca: Ed. Sígueme.

LARSON, Donald R. (1977). *The honor plays of Lope de Vega*. Cambridge: Harvard U.P.

PÉREZ-REMON, Joaquín, (1985). *Misticismo Oriental y Misticismo Cristiano, Caso típico: Teresa de Jesus*, Bilbao: Ed. Universidad

TERESA DE JESÚS. *Camino de perfección*. En: http://www.edu.mec.gub.uy/biblioteca_digital/libros/S/Santa%20Teresa%20de%20Jesus%20-%20Camino%20de%20Perfeccion.pdf

TERESA DE JESÚS. (1986). *Libro de la vida*. Madrid: Castalia.

WASH, William, (1960). *Santa Teresa de Ávila*. Madrid: Espasa Calpe

LA ICONOGRAFÍA TERESIANA
Y LA EVOLUCIÓN DE LOS TIPOS
'ESCRITORA' Y 'TRANSVERBERACIÓN'.
UNA SANTA DOCTORA Y MÍSTICA.

*UNA INTRODUCCIÓN HACIA
EL DINAMISMO REPRESENTACIONAL*

*Laura de Antonio López
Universidad Autónoma de Madrid
Laura.1991@hotmail.com*

Resumen

Un estudio sobre la evolución constructiva de la iconografía teresiana desde 1576 hasta su culmen en el siglo XVIII en soportes tales como el grabado, la pintura y la escultura, entre otros. Para ello, ha de empezarse necesariamente sobre la vera effigie, denominada así por ser el único retrato realizado en vida y tomado directamente de la Santa. Es a través de éste que se conforma la tipología de la imagen de su figura, así como también se construyen las características del modelo de representación Escritora, que irá evolucionando junto con otras tipologías temáticas, tal como ocurre con el de Transverberación. Son especialmente estas dos vertientes aquellas que contienen un marcado carácter en la iconografía de Santa Teresa de Jesús, dado el papel que juegan en esta evolución representacional, y que culminará con su síntesis: la utilización de estos dos tipos en una misma imagen.

Palabras clave: iconografía teresiana, vera effigie, transverberación

Abstract

A study of the constructive evolution of the iconography Teresian from 1576 until its peak in the eighteenth century on media such as engraving, painting and sculpture, among others. To do this, it must

necessarily be started trying on the effigy vera, well known for being the only portrait made in life and taken directly from the Holy. It is through this that the type of the image of the figure is formed, and the characteristics of the model of representation writer, that will evolve along with other thematic typologies, as with that of Transverberation. These two aspects are especially those containing a marked character in the iconography of Santa Teresa de Jesus, given the role they play in this representational evolution, culminating in their synthesis: the use of these two types in the same image.

La figura de Santa Teresa de Jesús cuenta con un gran número de representaciones artísticas realizadas, principalmente, en pintura y grabado, pero también en escultura y en otras superficies. Y será a través de sus escritos, especialmente *Vida*, en donde queda constancia de los distintos episodios de sus vivencias y del único retrato en vida, a partir de los cuales comienza a construirse la iconografía teresiana.

86

El primer retrato fue realizado por el pintor napolitano Fray Juan de la Miseria, quien coincidió con Teresa durante su estancia en el Convento de San José en Sevilla en 1576¹. Fue un dibujo rápido, tal y como lo comenta De Barcia: '[...] está probado [...] que el retrato (que lleva la fecha del 2 de Junio) hubo de hacerse en una sola versión, y ésta, dada la distribución del tiempo y ocupaciones reglamentarias de las carmelitas, no muy larga [...]'², y que fue sin demasiada técnica, tal y como escribe el Padre Gracián: '[...] aunque salió razonable, no representa la gracia y donaire que tenía la Santa Madre en su rostro [...]'³. Pero, tras la muerte de Teresa en 1582, al ser el único retrato en vida realizado, se conformará como el modelo iconográfico oficial de la imagen teresiana, una auténtica *vera effigie*⁴, aunque ya de por sí estuviera estereotipada⁵.

1 DE BARCIA. 1909: 1 - 2.

2 Ídem.

3 GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS. 1982: 324.

4 PINILLA MARTÍN. 2013: 55.

5 ANDRÉS ORDAX. 1982: 303.

Pues como dice Francisco Pacheco, pintor y tratadista español de entre siglos XVI y XVII: ‘mientras se hallare retrato verdadero de algún santo que se haya hecho muerto o vivo, o por algún camino, o se supieren las señas de su rostro por la historia o información de quien le conoció, se ha de dar a todo lo más crédito que a la imaginación’⁶. En un primer momento sólo se dibujó la cabeza, más tarde, ya en el estudio del pintor, se completó de memoria el cuerpo y las manos; la filacteria y la paloma fueron añadidas tras su muerte⁷.

Los atributos que contribuyeron a que la obra creara el tipo iconográfico de *Escritora*, fueron la introducción de una pluma, un tintero y un libro. Esta línea artística fue la más empleada y la más antigua, y prevaleció en un primer momento a la hora de representarla (realizándose una infinidad de copias directas o indirectas con el fin de conservar sus rasgos físicos, tanto en grabado como en pintura). Ésta tipología temática comenzó a menguar a mediados del siglo XVII, debido, muy probablemente, a que aquellos que la conocieron y se relacionaron con ella ya habían muerto, sumándosele en años inmediatamente posteriores, el que la imagen de la Santa comenzara a direccionarse hacia un objeto más espiritual; todo ello, sin olvidar la creación paralela de la Santa como *Doctora*, anticipándose notablemente al hecho de su proclamación oficial como tal en el año 1970. En cuanto al grabado, éste será el principal medio para diseminar la iconografía teresiana desde el primer momento, ya que por su pequeño formato es más fácil de trasladar. La primera serie de grabados se realizó en la temprana fecha de 1613 en Amberes: *Vita B. V. Teresiae* de Adrian Collaert y Cornelis Galle⁸. Y será, junto con el alemán Mattheo Greuther en 1622, los hermanos flamencos Wierix en 1649 y Juan Bernabé Palomino en España en 1752, entre otros, quienes definan a través del grabado el corpus temático teresiano, utilizándose como base para cualquier otro tipo de representación.

6 PACHECO. 1956: 358.

7 MORENO CUADRO. *Op. Cit.*: 348.

8 VALERO COLLANTES. 2008: 1044.

En la pintura, desde comienzos del siglo XVII, las imágenes basadas en la *vera effigie* ya no buscan su parecido con en el rostro, por lo que el retrato comienza a sufrir cambios compositivos; tal y como lo representa un pintor español del taller de Eugenio Cajés en 1608 bajo el título: *Santa Teresa de Jesús recibe una cruz de oro y piedras preciosas*. En la composición se observan los elementos ya determinados de esta tipología: la Santa arrodillada en una celda (abierta a un paisaje natural con una ermita o iglesia) y una mesa con varios libros. Lo novedoso que encontramos en este lienzo, es que aparecen en la escena dentro de una gloria San José y la Virgen con el Niño entre querubines, entregándole una cruz de oro y piedras preciosas a Teresa de Jesús; una licencia del propio artista, pues ella en la descripción de su visión, no especifica que viera a la Sagrada Familia⁹. Asimismo, en 1630, el español José de Ribera coloca a su *Santa Teresa* observando un ligero rayo que baja entre cabezas de querubines.

La escultura, sin embargo, desde 1576 hasta el año 1614 en el que se la beatifica¹⁰, será muy reducida debido a que la santidad de Teresa no estaba reconocida oficialmente. Además, tras el Concilio de Trento, que acota estrictamente cómo había de representársela, ésta sigue viéndose limitada, por lo que muy pocos artistas consiguieron y supieron adecuarse a esas exigencias estilísticas¹¹. La primera obra escultórica de tipo *Escritora* de la que se tiene constancia, fue realizada por el vallisoletano Juan de Porres para el momento en que se la canoniza en el año 1622¹². Mostraba una iconografía inicial de esta tipología artística teresiana y se basada en la primera edición del grabado italiano de *Vida* de 1599. Ésta obra fue determinante para el escultor español Gregorio Fernández, quién en 1622 realiza su *Santa Teresa* y que, junto con la de De Porres, conformarán la adecuación escultórica ejemplar de la iconografía de este tipo, siendo ésta última interpretación la utilizada en posteriores creaciones escultóricas.

9 PINILLA MARTÍN. *Op. Cit.*: 113.

10 PINILLA MARTÍN. 2008: 196.

11 PINTOR ALONSO y OLIVA. 2003: 181 - 182.

12 CRUZ LABEAGA MENDIOLA. 1981: 907.

A parte del tipo *Escritora*, y antes de arribar al de *Transverberación*, es prudente señalar algunos de los más importantes temas iconográficos menos utilizados a lo largo de la historia. Éste, es el caso de la imagen de *Santa Teresa como fundadora* de los nuevos conventos de la reforma de la Orden de los Carmelitas, en la que la tipología más usada es aquella en la que aparece con la maqueta de una iglesia en una mano¹³ y en la otra una pluma; esta representación surge a partir del modelo *Escritora*, de la misma forma que el tema *Teresa de Jesús Doctora* de finales de siglo XVII y su variante *Maestra de doctores*.

Como anteriormente comentaba, el episodio de la *Transverberación* también se ha representado en incontables ocasiones en la iconografía teresiana, y es en el siglo XVII cuando empiezan a introducirse en la pintura aspectos novedosos, siendo los más originales aquellos que se realizaron fuera de España, debido a una interpretación más libre de las fuentes. Un buen ejemplo de ello es el pintor flamenco Peter Paul Rubens en su *Transverberación* de 1630, en donde encontramos a Jesucristo resucitado guiando al ángel que clava la flecha ardiente en el pecho de la Santa.

A partir de 1650 las representaciones españolas experimentan un retorno a los modelos preestablecidos, mientras que las italianas contendrán novedades iconográficas. Concretamente, la escultura italiana de este momento muestra la mayor novedad temática de la *Transverberación*, por medio de la emblemática obra de Gianlorenzo Bernini ubicada en la Capilla Cornaro de la iglesia de Santa María della Vittoria. Tal y como Moreno apunta: '[...] sin duda (es) uno de los logros más perfectos del genial artista, en el que trasciende los modos tradicionales, con excepcionales relaciones de color, en las que destaca la blancura del grupo que acentúa el dramatismo de la escena y la teatralidad del conjunto [...]'¹⁴; con

13 Se trata de una tipología relativamente popular y que recuerda a algunas representaciones medievales, como la figura, entre otras, del obispo Ecclesius, fundador del templo de San Vital en Rávena. HONOUR y FLEMING. 1987: 230.

14 MORENO CUADRO. 2014: 43.

esto, el escultor materializa con gran elegancia una certera interpretación del texto *Vida* 29, 12¹⁵.

En este grupo, Bernini introduce novedosamente la importancia del alma de la Santa que respira por encima del abandono del cuerpo, '[...] no es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto [...]'¹⁶, plasmando con ello el gozo espiritual que ella está viviendo, sin dejar de lado el dolor físico que le inflige su alma al no poder liberarse de su envoltura carnal; es por ello que su cuerpo pierde su peso y queda colgando sobre una nube, representada como símbolo de espiritualidad¹⁷. En contraste con su figura, tal y como describe Ramallo: 'el ángel define claramente una sonrisa de triunfo mientras cubre (con una mano) el pecho del que acaba de extraer el dardo' y con la otra ha dejado con suavidad 'las tortuosas líneas de plegados abstractos en que se revuelve su hábito'. Otro detalle impactante y muy acertado para la creación de la figura de la Santa, es que permite que ella busque 'la realidad material con su frágil y simbólico pie desnudo para apoyarse en ella'¹⁸.

90

Con esta obra Bernini encauza de nuevo el camino para la utilización literal de las fuentes, con el fin de profundizar sobre el concepto de la *unión mística*; el hecho de que se hiciera tan conocida esta versión de la *Transverberación*, es gracias a que rápidamente fue difundida a través de pinturas, dibujos y grabados¹⁹. Además, tras esta gran creación iconográfica, tanto la pintura como la escultura mostrarán una búsqueda por la síntesis de los dos temas más

15 SANTA TERESA DE JESÚS. 2002:191.

16 Ídem.

17 CIRLOT. 2005: 333.

18 RAMALLO. *Op. Cit.*: 277.

19 Como en el grabado *Transverberación* del flamenco Arnold van Westerhout, presente en la serie *La Vita Della Seraphica Vergine Teresa di Gesù* de 1716. Ésta, albergaba los aspectos y episodios más importantes de su vida, y debe su originalidad a la serie *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu* de Collaert y Galle, entre otros, que es una gran colección de grabados teresianos. Gracias a estas influencias que contiene, la serie de Westerhout fue necesaria por su gran recopilación de la iconografía teresiana; lo encontramos como inspiración (en los aspectos formales), en la serie que realiza Juan Bernabé Palomino en 1752. PINILLA MARTÍN. *Op. Cit.*: 356 y 629.

representados, históricamente hablando: el *Escritora* y la *Transverberación*. En cuanto a esto último, la pintura del italiano Sebastiano Ricci titulada *Estasi di Santa Teresa* (h. 1725) y la escultura *Transverberación* de Filippo della Valle de 1754, emergen como dos ejemplos constituyentes de la última variante de la iconografía teresiana; el fin de un dinámico y extenso repertorio.

No es posible, volviendo a la categórica reflexión de Pacheco, pensar en una representación ajena a la *vera effigie*. Una base obligatoria que, como vimos, fue variando principalmente a través de las dos temáticas más populares de *Escritora* y *Transverberación*, protagonizando un extenso repertorio, y desarrollándose a través de los siglos como los modelos más representativos de la imagen de Santa Teresa de Jesús. A ello, sin olvidar, las *manieras* o licencias que enriquecieron este camino de la pintura, el grabado y la escultura, hasta culminar en el siglo XVIII con un resultado iconográfico sintetizador del extenso abanico artístico referente a la fundadora del Carmelo Descalzo.

Referencias bibliográficas

CIRLOT, J. E. (2005), *Diccionario de símbolos*. Madrid: Siruela.

GRACIÁN DE LA MADRE DE DIOS, J. (1982), *Escolias a la vida de Santa Teresa compuesta por el padre Ribera*. Roma: Instituto Histórico Teresiano.

HONOUR, H y FLEMING, J. (1987), *Historia del Arte*. Barcelona: Editorial Reverté.

PACHECO, F. (1956), *Arte de la Pintura*. Madrid: Mestre.

PINILLA MARTÍN, M. J. (2013), *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*, (Tesis Doctoral). Valladolid: Universidad de Valladolid.

SANTA TERESA DE JESÚS (2002), *Obras Completas*. Madrid: Espiritualidad.

ANDRÉS ORDAX, S. (1982), "Iconografía teresiano-alcantari-
na", *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*,
T. XLVIII, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 301-326.

CRUZ LABEAGA MENDIOLA, J. (1981), "Relicario, autógrafo
e imágenes de Santa Teresa de Jesús en la parroquia de Santa María
de Viana", *Príncipe de Viana*, N°164, Pamplona, pp. 893-910.

DE BARCIA, A. M. (1909), "El retrato de Santa Teresa", *Revista
de archivos, bibliotecas y museos*, T. XX, Enero-Junio, Madrid, pp.
1-15.

MORENO CUADRO, F. (2014), "Iconografía de los testigos de
los procesos teresianos. A propósito de Adrian Collaert y la esceno-
grafía de la Capilla Cornaro", *Archivo Español de Arte*, LXXXVII,
Enero-Marzo, Córdoba, pp. 29-44.

PINILLA MARTÍN, M. J. (2008), "La ilustración de los escritos
teresianos: grabados de las primeras ediciones", *BSAA Arte: Boletín
del Seminario de Estudios de Arte*, N° LXXIV, Universidad de Va-
lladolid, Valladolid, pp. 185-202.

PINTOR ALONSO, P., y OLIVA, Y. (2003), “La imagería procesional: una manifestación de la religiosidad popular andaluza: Criterios técnicos para su conservación”, *Euphoros*, Nº 6, UNED, Madrid, pp. 171-194.

VALERO COLLANTES, A. C. (2008), “Santa Teresa. Fiestas de beatificación en los conventos de Medina del Campo y Valladolid”, *El culto a los santos: cofradías, devoción, fiestas y arte*, Universidad de Valladolid, Valladolid, pp. 1035-1052.

LOS ORÍGENES DE LA ÓRBITA ESTÉTICA Y CONSTRUCTIVA DE SANTA TERESA DE ÁVILA

*Mag. Juan E. Dillon Villamayor
Universidad Complutense de Madrid
jedillonv@gmail.com*

Resumen

Un recorrido hacia la arquitectura del Carmelo, las pautas de Teresa y la comprensión a través del vocabulario vitruviano tan popular en la España de su tiempo. Criterios orientativos que despiertan la discusión sobre la existencia o no de un estilo, enfocado principalmente en la configuración de un tipo de fachada característica.

Palabras clave: firmitas, utilitas, venustas

Abstract

Journey to the architecture of Carmel, Teresa's guidelines and understanding through vitruvian vocabulary so popular in Spain of her time. Indicative criteria that arouse discussion about the existence or not of a style, focused mainly on setting up a kind of characteristic facade.

En el capítulo 8 de las *Constituciones* (Salamanca, 1581), Santa Teresa manifestó de manera certera un deseo de sencillez, fundamental para la arquitectura del Carmelo, expresando que “*la casa jamás se labre, si no fuese la iglesia, ni haya cosa curiosa, sino tosca de madera; y la casa sea pequeña y las piezas bajas; cosa que cumpla a la necesidad, y no sea superflua. Fuerte lo más que pudieren, y la cerca*

alta y campo para hacer ermitas que se puedan apartar a oración, conforme a lo que hacían nuestros padres". Meses después, en las *Constituciones del Capítulo de Alcalá*, insistirá diciendo que "*nuestras casas no se labren con edificios suntuosos, sino humildes, y las celdas no serán mayores de doce pasos en cuadro*" (I, cap. II)¹.

La clausura y la pobreza son los dos elementos que se traducen arquitectónicamente, transformando el convento y sus dependencias en un auténtico *microcosmos carmelitano* en medio de lo mundano. Los nuevos conventos tienen pautas concretas: la clausura estricta y el alejamiento del mundo, traducido materialmente en un alto muro circundante y celdas independientes para favorecer la contemplación y el recogimiento solitario²; todo ello sintetizado a través de la imagen clásica del *Hortus Conclusus* y la valoración del paraíso como un espacio cerrado³. La intimidad, en muchos municipios castellanos, se encontraba estipulada en las ordenanzas que favorecían a las comunidades eclesíásticas en ese derecho, por encima y en detrimento de los derechos públicos y privados ajenos. La presencia carmelitana, sin ser ajena a esto, condiciona aún más el entorno a través de las distintas ampliaciones producto de las compras y expropiaciones realizadas a casas y terrenos próximos, las cuales, ocasionalmente, incorporaron calles al conjunto que finalmente abrazaban a través del levantamiento de muros. Una auténtica modificación de la trama urbana⁴.

Si bien la dimensión contemplativa y solitaria es esencial para el espíritu de la reforma teresiana, reconoce sin embargo la Santa que es en la ciudad donde debe esmerar su propuesta fundacional⁵, con la convicción de que sólo en ella se podrá encontrar el ambiente cultural necesario para aprovecharla de forma oportuna⁶. Un desafío a las fuerzas del mal que merodean los sitios ajetreados y que logra repudiar a través de una austera pero rígida construcción,

1 MUÑOZ JIMÉNEZ. 1990: 26.

2 ÁLVAREZ ALONSO. 2012: 131.

3 ESCOBAR ISLA. 1993: 10.

4 ÁLVAREZ ALONSO. *Op. Cit.*: 132.

5 PÉREZ. 2007: 79.

6 CAMINA DEL AMO. 2013: 64.

que recuerda a la figura del *Westwerk* carolingio y lo que podría denominarse edificio-fortaleza⁷, carente, sin embargo, de aquella monumentalidad medieval.

La arquitectura carmelitana, sin pretender ser un estilo, hace referencia a la práctica de un modelo clásico y de sencillo adorno, traducido a través de una *maniera* o licencia en el canon, donde destaca la sencillez y la funcionalidad. A través de las pautas del comienzo, apreciamos que sus recomendaciones se refieren más bien a un modo de entender el espacio arquitectónico, es decir, simples criterios orientativos⁸. Además, el sostener una tesis contraria no convendría a sus intereses espirituales, que repudian el aspecto y la monumentalidad mundanal.

La fundadora del Carmelo Descalzo enuncia, de una manera espontánea y un tanto solapada, las tres categorías vitruvianas⁹ de la arquitectura popularmente tratadas en el Renacimiento por, entre otros, Leon Battista Alberti a través de su obra *De Re Aedificatoria*; un auténtico dogma, este último, para la Escuela Herreriana¹⁰, al igual que el Vitruvio. Casi, si se quiere, a modo de homenaje a su coetáneo granadino Lázaro de Velásco¹¹.

Primeramente, fue categórica en destacar la *firmitas*, exigiendo que fuesen “*fuertes lo más que pudieren*” y que las labores de labra o

7 ABAD CASTRO. 1996: 67.

8 MARTÍN GONZÁLEZ. 1976: 305.

9 Ajena al mundo de la construcción, logra edificar en su expresión un puente hacia estos términos tan tratados en la España de su tiempo. Un período de auténtica efervescencia vitruviana.

10 Se relaciona la traducción al español de *De re aedificatoria* de 1582, con el movimiento de renovación de los métodos de enseñanza de la arquitectura que por esas fechas propugnaba en Madrid Juan de Herrera (1532 – 1597). Este arquitecto fundó en la capital, a instancias del rey, una Academia de Matemáticas en la que se pretendía existiera una cátedra de arquitectura. Para dicha institución se necesitaban textos técnicos y es significativo que en el año en que fue proyectada, 1582, se publicarán en Madrid y Alcalá de Henares las primeras traducciones españolas de Alberti y Vitruvio (recordando que la obra Miguel de Urrea corresponde a la primera traducción completa del Vitruvio al castellano editada, posterior al manuscrito de Velasco). DOMÍNGUEZ LOBATO. 1992: 74.

11 PIZARRO GÓMEZ. 1999: 23.

sillería se reservasen sólo para las iglesias de los conventos, tal y como convenía a su dignidad espiritual¹², en consonancia con la idea de *decoro*¹³, tan presente en aquellos años, influidos por el Concilio de Trento (1545 – 1563) y constituyéndose en lo que algunos investigadores llegaron a calificar de: novedad contrarreformista¹⁴. La *firmitas*, por ello, se materializa bajo los conceptos pobreza y austeridad¹⁵.

En segundo lugar, pone el acento en la *utilitas*, remarcando un equilibrio entre la forma y la función, traducidas a lo estrictamente necesario. Al especificar que “*la casa sea pequeña y las piezas bajas*” está desechando cualquier lujo, con el objetivo de lograr ese microcosmos carmelitano de una forma económica. Funcionalidad y abaratamiento de costes combinados en una solución ya promovida el ámbito castellano, a través del poderoso antecedente cisterciense durante los siglos XII y XIII¹⁶.

Finalmente, se refiere a las *Venustas* que Alberti interpreta como *concinnitas*; aspecto que se refleja en la concordia revelada en la composición ordenada de las partes, que apacigua el conflicto de la diversidad a través de una amable unidad¹⁷ y riqueza de significados¹⁸. En dicha unión se conquista la belleza en lo inmutable y universal más que en el cimiento material y percedero¹⁹.

12 BLASCO ESQUIVIAS. 2004: 145.

13 FERNÁNDEZ LÓPEZ. 2002: 36.

14 Antonio Bonet Correa afirma que la arquitectura carmelitana se adelanta a la severidad de El Escorial (1563 – 1584), el más emblemático ejemplo de edificio contrarreformista en el ámbito local, “*creando y difundiendo una corriente estética a contrapelo de la desbordante vitalidad del plateresco y la exhuberancia exornativa del manierismo. La pompa y el lujo fueron abandonados, concediéndose en cambio prioridad a las simples estructuras, a la pureza matemática de la composición, a la armonía de las proporciones y a la lógica adecuación de las partes, al imperio de la razón y de la medida mensurada y adecuada a la función*”. MUÑOZ JIMÉNEZ. *Op. Cit.*: 10.

15 BLASCO ESQUIVIAS. *Op. Cit.*: 145.

16 BRAUNFELS. 1975: 132.

17 MARÍAS. 1997: 20.

18 NORBERG-SCHULZ. 2005: 90.

19 BLASCO ESQUIVIAS. *Op. Cit.*: 146.

En la figura de la *celda* (“en cuadro”), encontramos un doble aspecto: el simbólico (Jerusalén Celeste) y el material (fácil construcción). El encuentro de dos vertientes que se sintetizan en el ámbito más austero e íntimo, el máximo ejemplo del sentido arquitectónico de Santa Teresa. Un espacio donde la *venustas* (belleza inmutable y universal) se corresponde con la *utilitas* (lo estrictamente necesario), entendida en su acepción más elevada como utilidad del espíritu: *lo* que consuela el alma y dignifica los actos²⁰. Un lugar que produce una sintonía entre el espacio y quien lo habita, ya que el hombre no vive pasivo y estático en un espacio, sino que se inserta de modo activo en un *locus* determinado, que configura y ordena en íntima tensión con el modo de su propia existencia²¹. Con respecto a las plantas de las iglesias se puede afirmar que no presentan originalidad, siendo una reiteración de las practicadas popularmente en la época: espacio único enmarcado en una sucesión de capillas situadas a ambos lados entre los contrafuertes; nártex sotocoro²² a partir de la Encarnación; cabeceras planas que no sobresalen en planta y cortísimos brazos del transepto alineado con las capillas laterales. No se transmiten al exterior los espacios interiores. Las cubiertas se desarrollan a través de una bóveda de cañón con lunetos para la iluminación en la nave principal o única y, generalmente, el uso de bóveda de arista para las capillas laterales²³. La *fachada*, rectangular con una tendencia al alargamiento, constituye un auténtico foco de protagonismo por ser el único sector visible desde el exterior, quedando las caras laterales y la cabecera ocultas por el resto de las dependencias conventuales. Lo que en ocasiones es llamado de “estilo carmelitano” se debe a la concreción de una fachada muy particular, utilizada incluso por otras órdenes y que prevalecerá a lo largo del tiempo como modelo. Se

20 *Ibidem.*: 148.

21 LÓPEZ QUINTÁS. 1998: 228.

22 La función del nártex no es solo la de crear un paréntesis, que pone en relación al interior con el exterior y facilita la circulación de los fieles; funciona al mismo tiempo como basamento del coro elevado a los pies de la iglesia y, aunque le quita espacio, le otorga un carácter más señorial al interior. Como describió Fray Lorenzo de San Nicolás en su tratado *Arte y Uso de Arquitectura*: “... queda más señorial, y desahogada”. VERDÚ BERGANZA. 1996: 245.

23 ÁLVAREZ ALONSO. *Op. Cit.*: 133.

proyecta a partir de una retícula herreriana, como vía albertiana, a lo que se le suman: grandes pilastras laterales que definen un cuerpo central al que se le agregan dos laterales más bajos unidos por aletones vignerolcos²⁴, pórtico de tres huecos a modo de serliana, nicho sobre la puerta y remate con frontón triangular con óculo. Todos estos elementos foráneos, combinados entre sí, son los que hacen que la fachada sea tan característica; el resto, es compartido por otras órdenes.

En el año 1605 el modelo de fachada quedará fijado en la iglesia del Convento de San Hermenegildo de Madrid, sede principal de la congregación en España, estableciéndose como paradigma, extendiéndose el ejemplo al Convento de San José en Ávila (1608) con su peculiar desdoblamiento y culminando en la Encarnación de Madrid (1611 – 1616). En San José la intervención será más compleja porque se hace sobre un edificio preexistente, levantándose dos muros que engalanan el atrio, dotando de perspectiva a la fachada, pero encajonando la composición en un lenguaje que, en su conjunto, pierde su conexión con el espacio público y le otorga un carácter rural. Francisco de Mora, ferviente discípulo de Juan de Herrera, que proyectó la entrada a través de un pórtico de tres arcos de medio punto, todos ellos iguales y sobre columnas, dejará marcado un rasgo que tampoco se reiterará de forma habitual por el hecho que, generalmente, el sustento estará protagonizado por pilares. En la Encarnación, obra de Fray Alberto de la Madre de Dios, nos encontramos con el rectángulo resaltado por el enmarcado palladiano y con un aspecto, a diferencia del anterior, de mayor monumentalidad y relación con la órbita urbana; todo ello a través de dos cuerpos laterales simétricos que generan un espacio abierto, de mayor vínculo con el medio²⁵ y considerable teatralidad como lo marca la moda barroca de la época.

La fachada, esencial para el primer contacto del espectador, reúne una serie de elementos que no contienen a la totalidad de la dinámica arquitectónica del Carmelo. La complejidad estructural, inabarcable en este estudio específico, simboliza, en su aspecto total,

24 BUSTAMANTE GARCÍA. 1997: 65.

25 ÁLVAREZ ALONSO. *Op. Cit.*: 138.

la opción por una vida de santificación en la contemplación, no a través de un estilo, sino por medio de una abstracción, una renuncia a la cualidad más palpable y recargada de la época, recurriendo a un auténtico “antiestilo”, que es, a su vez, el espíritu que define y representa los impulsos reformadores de Santa Teresa de Ávila.

Referencias bibliográficas

ABAD CASTRO, C. (1996), “Arte de la época prerrománica”. En BANGO TORVISO, I.G. y ABAD CASTRO, C., *Arte Medieval I*. Madrid: Historia 16; pp. 11 – 97.

BRAUNFELS, W. (1975), *La arquitectura monacal en occidente*. Barcelona: Barral Editores S. A.

BUSTAMANTE GARCÍA, A. (1997), “El Renacimiento en Italia: el Cinquecento”. En RAMÍREZ, J. A. y Otros, *Historia del Arte. La Edad Moderna*. Madrid: Alianza Editorial; pp. 55 – 105.

CAMINA DEL AMO, M. (2013), *La intimidad de la mirada. El habitar a través de Las Moradas de Santa Teresa* (Tesis Doctoral). Madrid: Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad Politécnica de Madrid.

ESCOBAR ISLA, J. M. y DÍAZ, A. M. (1993), *Hortus Conclusus. El jardín cerrado en la cultura europea*. Madrid: Instituto Juan de Herrera.

FERNÁNDEZ LÓPEZ, J. (2002), *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana del siglo XVII*, Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla.

LÓPEZ QUINTÁS, A. (1998), *Estética de la creatividad*. Madrid: RIALP.

MARÍAS, F. (1997), “El Renacimiento en Italia: el Quattrocento”. En RAMÍREZ, J. A. (Dir.) y Otros, *Historia del Arte. La Edad Moderna*, Madrid: Alianza Editorial; p.p. 3 – 54.

MUÑOZ JIMÉNEZ, J. M. (1990), *Arquitectura carmelitana (1562 – 1800). Arquitectura de los carmelitas descalzos en España, México y Portugal durante los siglos XVI a XVIII*. Ávila: Diputación Provincial e Institución Gran Duque de Alba.

NORBERG-SCHULZ, Ch. (2005), *Los principios de la arquitectura moderna: sobre la nueva tradición del siglo XX*. Barcelona: Editorial Reverté.

PÉREZ, J. (2007), *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: ALGABA Ediciones.

PIZARRO GÓMEZ, J. y MOGOLLÓN CANO – CORTÉS, P. (2009), *Los diez libros de arquitectura de Marco Vitruvio Polión según la traducción castellana de Lázaro de Velasco*. Cáceres: Cición Ediciones.

VERDÚ BERGANZA, L. (1996), *La “Arquitectura Carmelitana” y sus principales ejemplos en Madrid (Siglo XVII) (Tesis Doctoral)*, T.1. Madrid: Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid.

ÁLVAREZ ALONSO, M. y OTROS (2012), “Del Carmelo Descalzo y su arquitectura”, *ACTA*, Madrid, pp. 121 – 138.

BLASCO ESQUIVIAS (2004), “Utilidad y Belleza en la arquitectura carmelitana: Las iglesias de San José y la Encarnación”, *Anales de Historia del Arte*, nº 14, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, pp. 143 – 156.

DOMINGUEZ LOBATO, J. (1992), “Libros del siglo XVI en la biblioteca del laboratorio de arte: I. Tratados de arquitectura”, *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, Nº 5, Sevilla, pp. 71 – 78.

MARTÍN GONZÁLEZ, J. J. (1976), “El convento de Santa Teresa de Ávila y la arquitectura carmelitana”, *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología*, XLII, Valladolid, Pág. 305.

BURILES, GUBIAS Y PINCELES; IMÁGENES TERESIANAS EN AMÉRICA

Pilar Dussel
FFyL UNCuyo
pilardussel@ffyl.uncu.edu.ar

Juan Pablo Lovisolo
FFyL UNCuyo
juanpalovi@gmail.com

Resumen

En la conformación iconográfica de las imágenes que se produjeron en América sobre Santa Teresa de Ávila, fue determinante la impronta de las estampas que circularon en los libros ilustrados sobre su vida, llegados de Europa. Estas imágenes fueron las que inspiraron las tallas y lienzos sobre su vida, destinados a oratorios particulares o conventos de Carmelitas y realizados por talleres de la región o imagineros populares. En este trabajo se realizará una comparación iconográfica entre las obras europeas, tanto estampas como lienzos y tallas y, las producciones americanas, para identificar posibles filiaciones. Se propone encontrar qué resignificación o qué mimesis se dio en estas obras con respecto a las imágenes del Viejo Mundo.

Palabras clave: Santa Teresa – iconografía americana – imágenes europeas

Abstract

In the iconographic construction of the images about Saint Teresa of Avila occurred in America, it was decisive the imprinting of the engravings diffused in the illustrated books about her life, brought from Europe. This images were the inspiration for the carvings and canvas

made about her life, for private chapels or Carmelite convents. In shaping the iconographic images that occurred in America about St. Teresa of Avila, it was decisive the imprinting of the images that drive around the illustrated books about her life, arrived from Europe and carvings brought by the founding religious of new convents. These images were those that inspired carvings and canvas the life of the saint, set aside for private chapels or Carmelite convents and workshops conducted by the region or popular sculptors. In this paper an iconographic comparison between European and American works will be performed, to identify possible affiliations; it suggests to find what remarks or what mimesis has been given between these works and the images of the Old World.

Keywords: Saint Teresa - American iconography - European images

La vida y la obra de santa Teresa marcaron un punto culminante para la mística cristiana, su pluma habla de la existencia del alma de una forma tan humana que aún hoy, a pesar de las dificultades del español antiguo y lo distante que parece la temática a los intereses de nuestra época, el lector comprometido con sus palabras no puede dejar de sentirse conmovido.

Junto con sus escritos, la imagen de la santa nos recuerda ese camino interior, esa unión vital con Dios y con su Espíritu que Teresa recorre en sus moradas. Este trabajo se propone analizar las representaciones teresianas americanas, para reconocer las filiaciones con la iconografía tradicional y así identificar las manifestaciones originales que se dieron en el Nuevo Mundo.

Las pinturas, los grabados y las tallas, rápidamente se difundieron por estas tierras, gracias a la profunda religiosidad y la particular devoción hacia santa Teresa. Sin embargo, el medio de expresión de esa devoción, las imágenes religiosas, tomaron en el Nuevo Mundo características particulares. La problemática de estas imágenes alcanza tanto el plano propiamente iconográfico, como el iconológico, particularmente en la construcción de estereotipos

y figuras retóricas. Son imágenes cargadas de simbolismos, basadas en la construcción de alegorías, propio de los impulsos evangelizadores, que dan cuenta de elementos sincretistas, tanto en su fase virreinal como republicana temprana. Estas expresiones fueron conformando un imaginario religioso hispanoamericano en la piedad pública y privada., donde la imagen fue un instrumento vital en las catequesis. Sirvió para exaltar los dogmas de fe y representar a los santos venerables; así las hagiografías, crónicas religiosas y leyendas místicas fueron los relatos que inspiraron las series de grabados europeos que más tarde ilustraron los libros que circularon en los virreinos. Estas imágenes inspiraron a los santeros, talladores y artesanos de los talleres coloniales que trabajaron imágenes de altar y series para espacios conventuales, al tiempo que realizaron lienzos y tallas para los altares domésticos.

1. Santa Teresa en la imaginería colonial

Fruto de un universo artístico estrechamente vinculado al cristianismo, la imaginería virreinal es una de las herencias más relevantes de la dominación española. Original por sus métodos de confección y en el uso de las más variadas técnicas en la realización de sus modelos, con algunas piezas de elevado virtuosismo y belleza, ha logrado obras de un exuberante dramatismo propio de la mentalidad barroca de la época y otras de un sentimiento contenido, más acorde con la sensibilidad andina.

Los aspectos tomados para las representaciones iconográficas en la imaginería religiosa, ciertamente se inspiran en los modelos europeos introducidos al continente americano. Estas matrices iconográficas luego fueron reinterpretadas según la sensibilidad local en una búsqueda que logró imponer nuevas fórmulas. Al tratarse de un arte colectivo, las piezas resultantes fueron elaboradas normalmente de forma anónima, que si bien, sobresalen algunos nombres, lo común fue que las labores se constituyeran en diferentes especialidades. Los procedimientos de confección eran lentos y engorrosos, necesiándose del trabajo coordinado de distintos maestros. En síntesis y focalizando en las imágenes de santos, ya sea en los talleres artesanales particulares como en los de las órde-

nes religiosas, el rasgo característico de las obras de este período fue introducir imágenes de los santos venerables que enraizaron en la América Colonial donde “el culto de los santos fue uno de los tantos vehículos que facilitaron el proceso de transculturación”.¹.

Respecto a las tallas de santa Teresa en América, encontramos tanto imágenes de vestir como de talla completa. También existe una diferenciación de las imágenes según el uso que se le da a las mimas. Así, en los templos de la orden, se presentan imágenes de grandes dimensiones mientras que en las destinadas a los altares familiares, propios de las devociones populares, se encuentra una diversidad de tamaños, colores, motivos y elementos iconográficos. Los atributos de la Santa son los que definen las distintas iconografías. En la imaginería colonial se reconocen la aureola o nimbo², el corazón³, el dardo encendido⁴, los instrumentos de escribir⁵, el libro⁶, la paloma⁷ y el texto⁸.

En la representación de la santa, se encuentra principalmente la iconografía de Teresa de Ávila como escritora, vestida como carne-

1 Schenone, H., 1992, p.21

2 Aureola o nimbo: Símbolo de valor universal, poder y preeminencia. Normalmente son de forma circular o de haces de rayos, que en ocasiones rodea el cuerpo o circunda las cabezas. También aparece en ciertos animales como el cordero místico.

3 Corazón: Normalmente en llamas o rematado en cruz. Simboliza el amor de Dios o la Pasión de Cristo. Se encuentra en Agustín, Antonio de Padua, Cayetano, Felipe Neri, Francisco Javier, Francisco de Sales, Tomás Apóstol, Catalina de Siena, Gertrudis, Margarita de Alacoque, Teresa de Jesús

4 Dardo encendido: corresponde a Teresa de Jesús y refiere a la transverberación.

5 Instrumentos de escribir: pluma, tintero, hojas, etc. Corresponde a los Evangelistas y Doctores de la Iglesia: Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Gregorio, Alberto Magno, Buenaventura, Teresa de Jesús.

6 Libro: Apóstoles, Evangelistas, Doctores de la Iglesia y Eclesiásticos. Antón Abad, Catalina de Siena, Teresa de Jesús.

7 Paloma (Colomba): Representa al Espíritu Santo. Atributo de algunos Papas, obispos, escritores, maestros, predicadores y reformadores para indicar la inspiración divina de sus enseñanzas.

8 Texto: Misericordia Domine in aeternum cantabo (Cantaré eternamente las misericordias del Señor): Teresa de Jesús.

lita, hábito marrón y capa corta blanca y, sosteniendo en sus manos la pluma y el libro. Habitualmente se incluía una paloma en el hombro, haciendo alusión a la inspiración divina. Así también, esta imagen de escritora era acompañada del nimbo en muchas ocasiones y en otras, llamativamente se la muestra con el birrete y la muceta blanca, elementos con el que se representa a los Doctores de la Iglesia⁹. Existen a la vez, tallas que hacen alusión a Teresa como “peregrina evangelizadora” con una cruz en sus manos o, aludiendo al éxtasis con un corazón sangrante, tipología propiamente americana y que se da también en la pintura.

El Barroco Hispanoamericano tuvo una mayor preferencia por la imagen de la santa escritora, inspirada por el Espíritu Santo antes de la imagen europea del éxtasis, reafirmando así la independencia del movimiento en el nuevo mundo y resaltando el fervor místico del pueblo español.

2. Series y retratos de Santa Teresa

Para hablar de la pintura colonial americana sobre Santa Teresa de Ávila, es obligado realizar un itinerario que nace en Amberes y Ávila y termina en los talleres de Cuzco, Nueva Granada y Méjico, para luego recorrer las rutas coloniales. En la conformación iconográfica de las imágenes sobre la Santa, fueron determinante los grabados que circularon en los libros ilustrados, editados en Europa sobre su vida. Se destacan particularmente la serie *Vita B. Virginis Teresia*¹⁰, de Adrien Collaert y Cornelio Galle realizados en 1613 por iniciativa de la Madre Ana de Jesús, compañera de Santa Teresa y fundadora del Convento de Descalzas de Madrid¹¹. Por otro lado también llegaron a América los grabados de Sweelinck impresos por Thomas de Leu, las estampas de la “*Wunder vitae*” de Luca Ciamberlano y los grabados del taller de los hermanos Wierix. Hay

9 En necesario aclarar en este punto que Santa Teresa fue nombrada Doctora de la Iglesia el 27 de setiembre de 1970 por el papa Paulo VI.

10 Título completo: *Vita B. Virginis Teresiae A Iesu Ordinis Carmelitanum Excalceatorum Piae Restauratricis*.

11 Esta Serie de 25 grabados se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Madrid.

además otros antecedentes iconográficos como las obras de Rubens sobre la santa que luego se reprodujeron como calcografías. Sin duda, estas series de grabados, como otras representaciones, se inspiraron en último término en los escritos de Teresa de Ávila, así como en los relatos de sus biógrafos del s. XVI y XVII, el padre Ribera y el confesor de Felipe II, Prior del Monasterio de El Escorial y Arzobispo de Tarazona Fray Diego de Yepes, además de los testimonios de su beatificación y canonización.

Santa Teresa fue retratada en vida por Fray Juan de la Miseria en la Sevilla de 1570, más tarde Hieronymus Wierix¹² y otros grabadores anónimos llevaron esta imagen a la estampa¹³ y fueron estas representaciones calcográficas las que ilustraron primero, numerosos libros sobre la vida de Santa Teresa en el siglo XVII y XVIII y luego, inspiraron pinturas para los conventos carmelitas o altares particulares. A modo de ejemplo podemos mencionar el óleo que se encuentra en Buenos Aires en una colección particular¹⁴ datado en el siglo XVIII, donde se evidencia su filiación con el grabado de Wierix inspirado en la *vera effigies* de Santa Teresa. La simpleza de la imagen, el formato, la composición del retrato y el tamaño de la paloma, reforzarían esta hipótesis.

Además de los óleos que la retratan, las representaciones inspiradas en obras europeas como los éxtasis o el tema del Patrocinio, no muestran fidelidad al retrato original, sino que se optó en su caracterización por imágenes más dulzanas, acordes a la estética del barroco y opuestas al “verdadero carácter de la santa” como señala Schenone¹⁵. En América se dieron imágenes singulares de la Santa, como la iconografía que la muestra con el corazón llameante en

12 Grabador flamenco 1558 -1619.

13 *Mater Teresa de Jesús*. Portada de libro, S. XVIII. Grabado por Hieronymus Wierix, 1582-1614, sobre una pintura de Fray Juan de la Miseria. S. XVI, Punta Seca. 12 x 8 cm.. British Museum. Londres. Identificación: 15.531,619. Contenido de la inscripción: debajo de la imagen con letras en latín: “Teresa Mater ... , firmado: *Jerónimo Wierx fecit et excud, Semen Gratia et Privilegio Buschere*; otra inscripción en una banderola: *Misericordias Domini In Aeternum Cantabo* (Salmo 88). Además de esta filacteria, en el retrato se encuentra la representación del Espíritu Santo en forma de paloma.

14 Cfr. Sanchez Marquéz, M.,1982.

15 Schenone, 1992, p. 732.

su mano y alumbrada por la paloma del Espíritu Santo. Otra iconografía americana es la del lienzo de Juan Correa¹⁶ “Santa Teresa Peregrina” o “...Fundadora”¹⁷. El “mulato libre- maestro pintor” como firmaba Juan Correa, la representó adelantando el pie derecho, en ademán de avanzar; además de su sombrero y bordón para el viaje y su característico hábito carmelita, en el pecho lleva una especie de carcaj en recuerdo del momento en que la visitó el ángel. Se une así en una sola imagen, la representación tanto de la vida activa, como de la vida contemplativa de la santa. También llama la atención la semejanza con la iconografía de la “Divina Pastora” una devoción muy arraigada en Sevilla y Cádiz, donde María, al igual que Teresa, llevan báculo y sombrero pastoril; sin embargo se eliminaron de la representación de la santa, las flores y los corderos, dos elementos que la hubieran asociado a Santa Rosa de Lima y a la Virgen María. En lo formal esta pintura se destaca por un profuso uso de las texturas y una marcada línea oscura que resalta las figuras, una manera que algunos críticos llaman estilo mejicano. Todo esto reafirma el arraigo de la devoción teresiana en la sociedad colonial y su particular significación plástica.

Por su ascendiente popular los conventos carmelitas de mujeres tuvieron una rápida multiplicación, donde las series, estas hagiografías pintadas, eran muy comunes y propias de los espacios monásticos. Imponían una meditación continua de la vida de la fundadora, en un devenir por los claustros que se convertía así, en una práctica procesional que inspiraba e invitaba a la mimesis. Los ciclos narrativos sobre la vida de Santa Teresa muestran escenas de las tres etapas en que podemos dividir su vida: la niñez, su época conventual y por último: el periodo de sus experiencias místicas, la reforma del Carmelo y las fundaciones de los nuevos conventos de descalzas¹⁸. Son recurrentes en estas representaciones: Los desposorios místicos, la visión de Cristo a la columna y la imposición del collar. Los pintores también siguieron los pedidos de los comitentes y presentaron a la santa en relación con los temas iconográficos imperantes después de la Reforma: la eucaristía, la penitencia, el

16 Juan Correa trabajó en el Virreinato de Nueva España entre 1676 y 1739.

17 Se la menciona así por haber fundado más de 30 conventos en España.

18 Cfr. Schenone, 1992, p. 371.

interés por las almas del purgatorio, los éxtasis y las experiencias celestiales.

En América se han podido registrar diez Series¹⁹ dedicadas a la vida de Santa Teresa²⁰, una en Colombia, dos en Ecuador, cuatro en Perú, dos en Chile y una en Argentina. La Serie del Claustro Bajo de San José de Quito tiene la particularidad de que utilizó óleo sobre el muro, por lo que su estado de conservación es muy malo, en tanto se destaca porque las vestimentas femeninas son las usadas por las criollas de la época. Además de esta serie, tienen filiaciones particulares la de Santafé en Colombia y la pintada en el Monasterio de Santa Catalina de Cuzco en 1669 por Juan Espinoza de los Monteros siguiendo los grabados de Swelinck. En este ciclo los trabajos se pueblan de flores y pájaros sobre un fondo de paisaje flamenco propio de la pintura colonial virreinal donde lo real se entrelaza con lo imaginario.

Las otras siete series, siguen en su composición las láminas realizadas en Amberes por Adrián Collaert y Cornelio Galle. Como era costumbre en la pintura monástica española los cuadros tienen formato horizontal y la santa aparece representada con rasgos fuertes y tez morena; la tridimensionalidad no es la de los grabados que sugirieron estos relatos y la paleta es sencilla. La Serie grande chilena²¹, tiene un trabajo fluido realizado con pincel a mano alzada que sólo se logra si ya se realizó previamente el paso del grabado al lienzo. Esto llevó a Isabel Cruz de Amenábar²² a pensar que fue encargada a José Espinoza y que éste la pintó una vez que había

19 En Colombia en el Convento de Santafé. En Ecuador en el Convento Carmen del Alto de Quito y en el del Claustro Bajo de San José de Quito; en Perú en la Iglesia Conventual del Monasterio Santa Catalina y otra en el Monasterio de Santa Teresa en Cusco, una de Juan Espinoza de los Monteros y otra de José Espinoza de los Monteros; en Lima y en San Juan de Juli en Arequipa; en Chile hay dos series, la grande y la chica, ambas en Carmen Alto de San José en Santiago y en Argentina la serie del Convento Carmelita de Córdoba.

20 Tanto Schenone como Isabel Cruz de Amenábar reconocen 9 series, porque no estaban al tanto de la encontrada en el convento de Santafé en Colombia.

21 Se cree que la serie fue donada por Ana de Jesús, llamada Ana de Flores, originaria de Castilla quien después de quedar viuda ingresa al convento en 1691.

22 Cfr. Cruz de Amenabar, I., 2009.

terminado la serie de las carmelitas de Cusco. Estos trabajos no tienen la guarda de flores de la serie cusqueña en donde todavía, el pintor mantenía el tema decorativo de su padre. Otra diferencia entre ambas es la manera de comunicar las leyendas. José supera la redacción lineal de los grabados de Amberes e inserta las explicaciones de cada obra en un medallón sostenido por un angelillo y las imágenes son más recias. Hay algunos óleos de esta serie, que no encuentran filiación en Galle sino en otras obras como la “Intercesión por Bernardino de Mendoza” que tiene como referente una pintura de Pedro Pablo Rubens realizada para un convento de Carmelitas Descalzas de Amberes. La misma iconografía se encuentra en el ciclo de Córdoba y las cartelas son iguales, lo cual hace pensar que también fueron realizadas por José Espinosa de los Monteros. De ser así, en este taller familiar se habrían realizado cuatro series: dos para Cusco, la serie grande de Chile y la de Córdoba.

En tanto, la Serie del Convento de Carmelitas Descalzas de Santafé no era conocida por estar hasta el momento de su restauración, en un claustro de clausura. Primero se consideró que eran obras anónimas, pero luego se reconoció la mano de Jerónimo López, pintor del siglo XVII relacionado al taller de los Figueroa. Esta Serie también se inspira en los grabados flamencos de Adrien Collaert y Cornelius Galle pero tiene notorias innovaciones iconográficas. El modelo de la serie de grabados de Amberes comienza con un retrato de la santa dentro de un tondo sostenido por ángeles en tanto la colección del convento comienza con una obra sobre el nacimiento de la santa que no encuentra su correlato en los grabados de Amberes, por lo que se supone el artista se inspiró en otra colección de grabados o en alguna imagen del Nacimientos²³. El tercer grabado narra la huida de la santa con su hermano Rodrigo hacia tierras de moros, en el momento en que su tío, Francisco Álvarez de Cepeda, los convence de volver. De la comparación del grabado original y la obra de López se desprende que se embelleció el rostro de la Santa y se conservó la disposición de los

23 Esta Serie está firmada por el artista y tiene notables semejanzas iconográficas con la serie de santa Teresa realizada por Galle. El segundo lienzo muestra el bautismo de Santa Teresa y en su composición es muy semejante al que realizó Jerónimo López para mostrar el bautismo de Santa Inés de Montepulciano.

personajes. Si bien los niños en el grabado están en actitud de partir, en el lienzo miran a su interlocutor y, el artista cambió la vestimenta de peregrinos por la de personajes notables, ricamente vestidos con brocados. El paisaje de fondo del grabado retrata la antigua Ávila mientras en la pintura, se diluye en tonos de grises y magentas. López en general esquivo las representaciones arquitectónicas y paisajísticas concentrándose en los personajes centrales que los realza con ropajes vistosos. También elimina la filacteria de sus pinturas, recurso que está presente en los grabados y las cartelas, colocadas indistintamente a la izquierda o a la derecha, están en castellano y en este caso son rectangulares.

3. Conclusión

Los artistas americanos, en su formación dependían del maestro del taller y estaban en principio atados a la copia de las estampas europeas. En las distintas obras se ve el intento por desprenderse del traspaso mecánico y se evidencia en las obras la búsqueda de soluciones plásticas y temáticas originales. Optaron en general por dulcificar las escenas, enmarcarlas con flores y hacer una especial decoración de tapizados. Estos recursos particulares en definitiva fueron los que definieron los distintos estilos americanos y a cada artista en especial.

Puntualmente con respecto a las imágenes teresianas, en los retratos y otras representaciones sobre su vida, se privilegió la imagen de la santa Teresa como fundadora, escritora o se la representó en escenas propias de un “rompimiento de gloria” o en el tema de la trasverberación, pero tratado de manera más ingenua y menos dramática.

En el recurso americano de las series, se respetaron las iconografías europeas sobre su vida, con las variantes antes mencionadas, donde cada pintor a su manera privilegió la lectura fácil del ciclo, antes que la copia textual de los grabados europeos. A la manera de los murales historiados de la Edad Media y el quattrocento italiano, estos relatos pintados sobre la vida de la Santa, imponían un recorrido simbólico, como metáfora de la salvación, donde se rescata el

motivo principal, la historia de vida y el ornamento conforma una escenificación que comunica con el espacio sagrado

La profusa representación de esta santa española no hace otra cosa que mostrar y acompañar la presencia de la devoción teresiana en el Nuevo Mundo, donde su devoción fue muy popular y significó el modelo ideal de mujer religiosa.

Referencias bibliográficas

Burucua, J., 1999, *Arte, Política y Sociedad T.I*, Buenos Aires Ed. Sudamericana.

Cruz de Amenabar, I., 2009, “Entre el alma y los ojos. Ensayo sobre visiones y visualidad en Santa Teresa de Jesús y su presencia en la pintura cusqueña” en: Krebs, M y otros, Santiago de Chile, BBVA, 2009.

Krebs, M y otros, Serie de Santa Teresa: Visiones Develadas, Monasterio del Carmen de San José de Santiago de Chile. Santiago de Chile, Crupo BBVA, 2009.

Pacheco Bustillos, A., 2000, *Historia del Convento del Carmen Alto*, Quito, Ediciones ABYA-AYALA.

Pinilla Martín, M. J., 2008, “La ilustración de los escritos teresianos: grabados de las primeras ediciones”, BSAA Arte: *Boletín del Seminario de Estudios de Arte*, N° 74, 2: 185-202.

116

Ribera, A. y Schenone, H., 1948, *El Arte de la Imaginería en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Edición del Instituto de Arte Americano.

Ripa, Cesare, 2007, *Iconología I y II*, Madrid, Ed. Akal, Arte y Estética.

Sanchez Marquéz, M., 1982, *Santa Teresa en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Gaglianone.

Schenone, H., 1992, *Iconografía del Arte Colonial: Los Santos*. Buenos Aires, Fundación Tarea.

Sebastián, S., 1992, *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*, Italia, Grupo Azabache.

Vargas Lugo, E. y Victoria, J. G., 1994, “Juan Correa, su vida y su obra”. *Repertorio Pictórico. Tomo IV, primera Parte*. Méjico, UNAM.

SANTA TERESA EN ALGUNOS POEMAS
DE CHARCAS (ACTUAL BOLIVIA)
SIGLOS XVII-XVIII

Andrés Eichmann Oehrli
Universidad Nuestra Señora de La Paz
y Centro de Estudios Bolivianos Avanzados

Resumen

Es muy escaso el material literario charqueño dedicado a Santa Teresa, y casi no ha llamado la atención. Con ocasión del centenario de la santa de Ávila me propuse reunir las piezas a las que por un motivo u otro pude acceder. En estas páginas hago un recuento de tales obras y ofrezco la edición de unos poemitas que se encuentran en la colección de manuscritos musicales del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (ABNB).

117

Palabras clave: manuscritos musicales, piezas teatrales, Bolivia

Abstract

SANTA TERESA IN SOME POEMAS FROM CHARCAS
(CURRENT BOLIVIA) – CENTURIES XVII – XVIII

The charqueño literary material dedicated to Santa Teresa es very little, and almost did not call anybody's attention. On occasion of the Saint of Avila centenary I decided to put the pieces together to wich, for one reason or another, I could access. In there present pages I make a count of such literary works and I offer the edition of some little poems wich are in there collection of musical manuscripts of the Bolivian National Archive and Library.

1. Contexto: el patrimonio carmelitano de Bolivia

En 2015 se cumplieron dos siglos y medio de la fundación del primer monasterio de carmelitas descalzas en la ciudad de La Plata (hoy Sucre), en 1665, gracias a la iniciativa del arzobispo fray Gaspar de Villaruel, quien, para tal objeto, cedió sus rentas¹. Fray Gaspar fue un gran admirador de Santa Teresa, al punto de que la llamaba su «abogada y señora»². Casi lo último que hizo, la víspera de su fallecimiento, fue predicar una hora a las carmelitas fundadoras recién llegadas de Lima que, sabedoras de su estado terminal, aceleraron las últimas leguas de camino para llegar a la ciudad.

Esta primera casa fue «madre» de otros cuatro monasterios, dentro y fuera de la actual Bolivia: los del Cusco (1673), Potosí (1685), Santiago de Chile (1690), La Paz (1718) y Cochabamba (1760)³. Es patente la vigencia y vitalidad que han mantenido hasta el día de hoy. Como instituciones que cuentan con siglos de funcionamiento, conservan, entre otras cosas, un importante patrimonio material y escrito que, en tiempos recientes, comenzó a llamar la atención. Lo primero fue la puesta en valor del patrimonio tangible. En Potosí, desde la década de 1970, comenzó su actividad el museo carmelita del monasterio de Potosí. Más adelante la madre Carmen Álvarez, arquitecta, restauró gran parte de aquel complejo, habilitando nuevos espacios para el museo, con lo que la difusión recibió un nuevo e importante impulso⁴. Por otra parte, para el quinto centenario del nacimiento de Santa Teresa se ha concluido un trabajo de primera magnitud: después de quince años de gestiones y trabajos, culminó la obra de restauración de la iglesia del Monasterio de Santa Teresa en Cochabamba⁵. El monasterio es

1 Ver Josep M. Barnadas, 2003, s. v. *Carmelitas*.

2 Gregorio Martínez Gutiérrez, 1994, p. 210.

3 Mario Chacón, 1984, p. 37.

4 Algunas de sus obras de arte pueden verse en <http://museosantateresa.blogspot.com/>. Recomendando también visitar <http://www.bolivia.com/noticias/autonoticias/DetalleNoticia27974.asp#>

5 Al principio (1750) se levantó sobre planta polilobulada de base elíptica, siguiendo como modelo la planta borrominiana de San Carlo alle Quattro Fontane. La construcción se interrumpió cuando quedaba por hacer la cubierta, debido al fallecimiento del arquitecto proyectista o el constructor, no habiénd-

«la joya más valiosa» de dicha ciudad, según expresión del (entonces) arzobispo Tito Solari⁶.

En relación con el patrimonio escrito por o para carmelitas, los avances han sido más modestos de momento. Hasta donde tengo noticia, el primero en dar a conocer una pequeña muestra fue Josep M. Barnadas, quien en 1992 publicó la correspondencia conservada entre el ya mencionado arzobispo San Alberto y las monjas del monasterio de Potosí. En ella salta a la vista una «particular confianza familiar [...] que se manifiesta en mil detalles»⁷. Años más tarde, en 2003, Purificación Gato Castaño llevó a cabo la edición, en dos volúmenes, de veintinueve obras del mencionado arzobispo carmelita⁸.

En 2005 publiqué, junto con Ignacio Arellano, la colección de piezas teatrales que encontramos manuscritas en el museo del Carmelo de Potosí⁹. Este corpus consta de dieciocho obras (nueve entremeses, dos coloquios, seis loas y una llamada zarzuela), junto con los fragmentos de otras siete. De esta colección hay que destacar la *Loa a Nuestra Señora del Carmen*¹⁰, una pieza alegórica cuyos personajes son los profetas Elías y Eliseo, los montes Atlas y Carmelo (ambos en competencia), la Virgen María y Santa Teresa. Hecha esta breve revisión de los materiales carmelitanos publicados, y dimensionada su escasa extensión (sobre todo si se la compara con la producción de cualquier otras órdenes religiosas), podemos dedicarnos a los materiales que he podido rastrear.

dose encontrado a quien pudiera acabar un diseño tan complejo. En 1790, el carmelita José Antonio de San Alberto, arzobispo de La Plata decidió edificarla a su costa. Se eliminó el problema constructivo inscribiendo, dentro de los muros elípticos, una nave longitudinal (tomo estos datos del artículo de C. Lavayén Mendoza, 2014).

6 Tito Solari, 2014, pp. 14-15. Todavía queda por delante, añade el prelado, «la preservación de la totalidad del Monasterio y su consolidación como Museo Sacro Arquidiocesano y Centro de Historia, Cultura y Espiritualidad» (p. 15).

7 J. M. Barnadas, 1992, p. 437.

8 El título, *Obras completas*, se refiere seguramente a las que fueron impresas en vida del autor. P. Gato Castaño publicó también estudios diversos sobre este arzobispo, desde mediados de la década de 1990.

9 Arellano - Eichmann, 2005.

10 En Arellano - Eichmann, 2005, pp. 335-349.

2. Textos dedicados a Santa Teresa en Charcas

Conozco (fuera de la loa arriba mencionada) dos tipos de escritos barrocos que hacen presente a Santa Teresa de Jesús en Bolivia. De un lado, los sermones, género que poco a poco se va conociendo mejor y del que se aprecian cada vez más los valores literarios¹¹. De otro, los poemas escritos para ser cantados en polifonía en días festivos.

Del primer género tenemos de momento dos piezas, ambas de excelente factura: un sermón del arzobispo de La Plata Méndez de Tiedra, escrito para la beatificación de Santa Teresa (3-10-1614)¹². Lo pronunció ante el rey, cinco años antes de atravesar el océano para hacerse cargo del arzobispado. Sería él uno de los primeros devotos de la santa abulense en América. También tenemos un sermón del jesuita José de Aguilar (1652-1708) predicado en un convento de carmelitas del virreinato (no indica lugar ni fecha) y publicado póstumamente. Es una obra maestra de ingenio conceptista¹³. Dejo pendiente el análisis y la edición, pues no tengo aquí ocasión de dedicar espacio a estas piezas.

120

2.1. Obras poéticas

Se conservan manuscritas (todas anónimas) en la colección musical del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (en adelante, ABNB). Se las puede agrupar de la siguiente manera (los números corresponden al catálogo de la colección musical¹⁴):

11 Es muy abundante la bibliografía que, sobre todo en los últimos años, se produce sobre este género literario. La retórica eclesiástica (en concreto, la aplicada a la homilética) fue objeto de reflexión desde la Antigüedad, a partir del tratado de *De doctrina christiana*, de San Agustín. En los siglos XVII y XVIII son muy abundantes los tratados, poliantes y otras herramientas dispuestas para quienes deseaban desplegar sus talentos en oratoria sagrada. Los predicadores más afamados publicaron multitud de sermonarios. Si solo se tuviera en cuenta la producción boliviana el material es muy abultado, como puede verse en los índices finales de la obra de Barnadas, 2008. De mucho interés es el trabajo de Alejandra Soria, 2014, dedicada a este género y con atención especial a sermones novohispanos dedicados a santa Teresa.

12 Jerónimo Méndez de Tiedra, 1615. Debo tanto los datos de la obra como la idea de su inclusión en el corpus charqueño a Josep M. Barnadas, 2008.

13 José de Aguilar, 1731, pp. 156-177.

14 Waldemar Axel Roldán, 1986.

- a. Poemas a Santa Teresa
 1. *A Teresa que es* [138]
 2. *De un querubín abrasado* [242]
 3. *Salid sus hijas* [652]
 4. *Toquen [...] que es Teresa* [969]

- b. Poema a San José con alusión (en una copla) a Santa Teresa
 5. *Purísimo José* [1043]

- c. Poemas que celebran la entrada al monasterio de una nueva religiosa
 6. *En el puerto de Teresa* [286]
 7. *En el cielo del Carmelo* [1086]

- d. Poemas escritos originalmente para otros santos, y «acomodados» para Santa Teresa¹⁵
 8. *Corred, diáfanos cisnes* [205]
 9. *A fuego toca el pecho* [15]
 10. *Filomenas, ¡a la altura!* [315]

Voy a ofrecer aquí solamente tres poemas del primer grupo, el último de los cuales fue puesto en música por Roque Jacinto de Chavarría (1688-1719), un compositor charqueño de «muy acentuada personalidad»¹⁶.

Una aproximación adecuada a este tipo de poesía debe, ante todo, tener en cuenta su carácter *bifronte*, en parte popular y en parte cultivado. Manuel Alvar es quien advirtió tales características: «cultismo y popularismo. Aquél como manifestación de sus cultivadores, este como necesidad sentida por quienes escuchaban»¹⁷. Por otra parte, una observación de Margit Frenk me parece imprescindible: es ésta una «poesía para ser cantada [...] en una determinada ocasión: *poesía de circunstancia* y además, fun-

¹⁵ Sobre este fenómeno, ver A. Eichmann, 2011, p. 69.

¹⁶ Carlos Seoane, 2003.

¹⁷ M. Alvar, 1973, p. 51. El autor se ocupa de un corpus malagueño, pero esta observación es válida para muchos otros repertorios, y en particular para gran parte de los textos conservados en el ABNB.

damentalmente, *poesía para una música*. Sin la circunstancia y sin la música esa poesía no es¹⁸. Por ello, el lector ha de saber que tiene ante sus ojos apenas un aspecto, el textual, de algo que no fue concebido para una «simple lectura». Es inevitable que en una edición de tales textos se pierda casi todo lo que provocó la expresión poética; y todo lo que la acompañó; haría falta oírlos en polifonía, y sería necesario imaginarse a sí mismo entre la concurrencia, entre los devotos y los familiares de las carmelitas, entre todos los que participaban de la fiesta, más allá de sus dimensiones musicales y litúrgicas.

El poema del *querubín abrasado* hace referencia a la experiencia mística. Se lee en él:

De un querubín abrasado [242¹⁹]

De un querubín abrasado
al impulso superior
con flecha de amor herida
suspira Teresa
sin queja y sin voz:
«¡Ay, divino amor
que hieres con gusto
sin sentir dolor!
¡Ay, divino amor!,
¿qué será tu piedad
si es dulce tu rigor?»

Coplas

1. ¡Qué cariñoso introduce²⁰
tu halago hasta mi fervor,
que a memorias de tu impulso
me has herido sin dolor.
[...]
4. Del beneficio, la herida

18 M. Frenk, «Introducción», en F. González de Eslava, 1989, p. 69.

19 Portada: «De un querubín abrasado al impulso. Santa Teresa, a cuatro; Segundo tono. 1740».

20 En el manuscrito, «cariñosa», que daría falta de concordancia.

no tiene ponderación;
que empiece agradeciendo²¹
Teresa, amando al Señor.
¡Ay, divino amor!,
¿qué será tu piedad
si es dulce tu rigor?

San Juan de la Cruz llama a la experiencia mística *transverberación* (en *Llama de Amor viva*, 2, 13) y ésta es motivo de numerosas obras plásticas. La relata también Santa Teresa en el *Libro de la Vida*:

«Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión: veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo [...]. En esta visión quiso el Señor le viese así: no era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan. [...]. Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era 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 con menos que Dios»²².

Las palabras de la santa (y el poema del ABNB en ellas inspirado) manifiestan la unión perfecta entre gozo y dolor como condición del «divino amor», tal como podemos ver en poemas de san Juan de la Cruz y en multitud de obras del periodo (por dar un ejemplo que podemos considerar «local», recordemos a Luis de Ribera, residente en Potosí, autor de las *Sagradas poesías*²³ obra de primera magnitud). Compárese con lo que afirma un amador, también fle-

21 Se lee «agradecimiento». Posiblemente el manuscrito transmita una mala lectura de este verso.

22 Santa Teresa de Jesús, 2014, cap. 29, p. 220.

23 Luis de Ribera, 1612. Fueron reeditadas en 1626. La única edición reciente es de 2009.

chado por mística vira, en la silva primera de *Santuario de nuestra Señora de Copacabana en el Perú*, de Fernando de Valverde:

Cuando me vide rotas las entrañas
y el corazón amante
entre sombras de muerte palpitante,
quise al morir sabroso permitirme
y, vivo yo, en mi sangre desleírme,
pues nunca así me viera mejorado
como en amor tan dulce desatado²⁴.

Salid sus hijas [652]

Salid, sus hijas, que es cosa extraña
ver a Teresa batir la plaza.
¡Las armas por tierra! ¡Todos por tierra!
¡Rendid la plaza!
¡Viva la que fiando nuestra esperanza²⁵,
prenda [es] segura de nuestras almas.²⁶
Salid, sus hijas, que es cosa extraña
ver a Teresa batir la plaza.

Notable la brevedad de esta pieza. Nada extraño tiene que se con-voque a las carmelitas a que miren en Teresa a una guerrera, una campeona que vence en un combate, y que (en la siguiente estrofa) se la aclame vencedora. El combate es espiritual, obviamente

Toquen... que es Teresa [96927]

24 Valverde, 1640, vv. 388-394.

25 Recuérdese que uno de los sentidos de «fiar» es ‘afianzar’ (ver DLE).

26 Añado entre corchetes el verbo, tal vez omitido por el copista.

27 Hay tres juegos en este ítem, uno a san Francisco, otro a san Juan de Dios y otro a santa Teresa. Este último está incompleto (faltan las cuatro voces del tercer coro, por lo que es posible que falte algún tanto a la introducción). La portada (tres manos distintas) dice: «Villancico a nueve para santa Teresa. Los violines están en el de san Francisco. Toquen a fuego. Chavarría». Los manuscritos llevan parches en distintos sitios, donde en lugar de «que es Teresa» (texto subyacente) se lee «porque es Pedro» (¿de Alcántara?), y en ocasiones se ha sobreescrito con tinta más gruesa. Hay una hoja del Bajo del segundo coro en cuya espalda se lee «Para santa Teresa y san Pedro». El texto del tercer juego es el de santa Teresa, pero con algún añadido para san Juan de Dios. Abajo lleva parte del texto de una segunda copla que seguramente sería para el santo de Granada (porque nuestro juego tiene otra): «Estrúmbulo fue en su llama».

¡Toquen a fuego, toquen!,
que es Teresa
de amor de Dios incendio.
¡Toquen a fuego, toquen,
que se abrasa su pecho
que su interior se quema!
¡Toquen a fuego, toquen,
que en un volcán de amores
respiran sus afectos!
¡Socorro, socorro, cielos!
¡Apártense tinieblas
de aquestos lucimientos!
¡A fuego, a fuego! ¡Agua, tierra,
que purifica al viento!
Tengan, oigan, silencio:
que Teresa, con fuego de amor
vive en el fuego²⁸
porque es de amor de Dios
todo un incendio.
¡Tengan, oigan, silencio!

Coplas

1. No admira que Teresa
viva en el puro fuego,
pues desde su puericia
fue el martirio su objeto.
2. Fue su llama inextinguible
y su amor fue tan extenso
que el Espíritu divino
halló en Teresa su centro.
3. Teresa, siempre abrasada
en perfecto amor su fuego²⁹
disimula que es Vesubio³⁰
con parecer Mongibelo.

28 En parche del Tenor del primer coro: «porque Pedro, en fuego de Dios / vivo es Mongibelo».

29 Otra vez desconfío del copista, que dice «imperfecto».

30 Las últimas dos palabras son de difícil lectura, entre otras cosas porque hay sobreescritura.

Tocar a fuego es llamar a la población, por medio de un toque específico de las campanas, para que acuda en auxilio, con agua, tierra y lo que pudiera, para apagar un incendio. Este es un poema de amor divino «en alegoría de incendio», paradigma compositivo frecuente en poemas dedicados a algunos santos (¡«Toquen a fuego, toquen!»), a san Juan de Dios³¹; son frecuentes los dedicados a san Pedro Nolasco, a san Ignacio y otros) y también al Santísimo Sacramento, como vemos en el poema «¡Ay, fuego, fuego!», de sor Juana Inés de la Cruz³² puesto en música por el maestro potosino Antonio Durán de la Mota³³.

En la copla primera se alude a un episodio del *Libro de la Vida*. Tenía un hermano de su misma edad, con el que leía vidas de santos, y cuenta lo siguiente:

«Como veía los martirios que por Dios las santas pasaban, parecíame compraban muy barato el ir a gozar de Dios, y deseaba yo mucho morir así [...] y juntábame con este mi hermano a tratar qué medio habría para esto. Concertábamos irnos a tierra de moros pidiendo por amor de Dios, para que allá nos descabezasen»³⁴.

En la copla segunda se acude a una hipérbole audaz: el Espíritu Santo, que en la *Biblia* aparece en ocasiones en forma de fuego (ver por ejemplo el libro de los *Hechos de los Apóstoles*, capítulo 2), halla su «centro» en la santa. Téngase presente que *centro* «en el lenguaje astronómico y físico es la zona que corresponde a cada elemento, el cual aspira con movimiento natural propio a ocupar el centro que le corresponde»³⁵. El fuego tiene su centro (en la concepción antigua del universo, corriente en el lenguaje poético barroco) en

31 En ABNB, Música, 969, puesto en polifonía por Roque Jacinto de Ahavarría. Publicado en Seoane – Eichmann, 1993, p. 81.

32 Sor Juana Inés de la Cruz, 1994, núm. 340 (pp. 200-201).

33 Puede apreciarse una excelente interpretación del Ensemble Elyma en el CD musical *Les chemins du Baroque*, 1999.

34 Santa Teresa de Jesús, 2014, cap. 1, p. 6.

35 I. Arellano, 2000.

una esfera que se halla por encima de la capa de aire, debajo de la esfera de la luna. Pero aquí es Teresa el centro del fuego divino, de la Tercera Persona de la Trinidad.

3. Final

Queda pendiente un estudio que tenga en cuenta el resto de los poemas aquí señalados, y por supuesto una edición de los sermones de Méndez de Tiedra y de Aguilar. Esto en cuanto a piezas dedicadas a Santa Teresa.

También resultaría de interés estudiar el impacto de la santa de Ávila en obras escritas en Charcas. Por ejemplo, el arzobispo carmelita San Alberto se inspira a menudo en sus escritos de la santa. Los cita y se refiere a ellos con frecuencia. Muestra a Teresa como modelo y al mencionarla deja traslucir su afecto y devoción. Gusta recordar las palabras del *Oficio Divino* de su fiesta que evocan que ella «murió aun más que a fuerza de la enfermedad, a violencias intolerables del amor»³⁶.

³⁶ José Antonio de San Alberto, 2003, vol 1, p. 472.

Referencias bibliográficas

AGUILAR, José de, *Sermones varios panegíricos morales. Su autor el Padre José de Aguilar, de la Compañía de Jesús, catedrático de prima de sagrada teología en la universidad de La Plata [...]*, tomo VIII, Madrid, Alonso Balvas, 1731.

ALVAR, Manuel, *Villancicos dieciochescos (La colección malagueña de 1734 a 1790)*, Málaga, Excmo. Ayuntamiento de Málaga, 1973.

ARELLANO, Ignacio, *Diccionario de los autos sacramentales de Calderón*, Kassel, Reichenberger, 2000.

--- y Andrés Eichmann, *Entremeses, loas y coloquios de Potosí (Colección del convento de Santa Teresa)*, Madrid / Frankfurt, Universidad de Navarra / Iberoamericana / Vervuert, 2005.

BARNADAS, Josep Maria, «Cartas del arzobispo José Antonio de San Alberto OCD a las Carmelitas de Potosí (1778-1801)», *Monte Carmelo*, núm. 98 (1992), pp. 435-478.

--- (Coord.), *Diccionario Histórico de Bolivia*, 2 vols., Sucre, Túpac Jatari, 2003.

---, *Bibliotheca Boliviana Antiqua. Impresos coloniales (1534-1825)*, 2 t., Sucre, Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia / Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia / Centro de Estudios Bolivianos Avanzados, 2008.

CHACÓN, Mario, «El convento de Santa Teresa en Potosí», *Historia boliviana. Revista semestral*, IV/1, Cochabamba, 1984, pp. 33-44.

EICHMANN, Andrés, «En la redención se mira / de amor el captivo fiel: Pedro Nolasco en textos platenses», en *El cautiverio en la literatura del nuevo mundo*, eds. Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata, Frankfurt, Vervuert, 2011, pp. 67 – 94.

GONZÁLEZ DE ESLAVA, Fernán, *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*, Margit Frenk (ed.) México, El Colegio de México, 1989.

LAVAYÉN Mendoza, Carlos, «Historia y arquitectura del monasterio de Carmelitas Descalzas de Santa Teresa de Cochabamba», en *El Monasterio de Santa Teresa en Cochabamba*, Carlos Rosso y Edwin Claros (coords.), La Paz, Universidad Católica Boliviana «San Pablo», 2014, pp. 16-27.

MARTÍNEZ GUTIÉRREZ, Gregorio, *Gaspar de Villarroel OSA. Un ilustre prelado americano. Un clásico del derecho indiano*, Valladolid, Ed. Estudio Agustiniiano, 1994.

MÉNDEZ DE TIEDRA, Jerónimo, «Sermón que predicó el Padre Maestro Fray Jerónimo [Méndez] de Tiedra, de la Orden de Santo Domingo [...]», en *Sermones predicados en la Beatificación de la B. M. Teresa de Jesús [...] colegidos por orden del padre fray José de Jesús [...]*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1615, fols. 1r-15v.

RIBERA, Luis de, *Sagradas poesías*, Sevilla, Clemente Hidalgo, 1612.

RIBERA, Luis de, *Sagradas poesías. Edición e introducción de Leonardo García Pabón*, La Paz, Plural, 2009.

ROLDÁN, Waldemar Axel, *Catálogo de manuscritos de música colonial de la Biblioteca Nacional de Bolivia*, UNESCO / Instituto Boliviano de Cultura, 1986.

SAN ALBERTO, José Antonio de [José Antonio Campos y Julián], *Obras completas*, 2 vols., ed. Purificación Gato Castaño, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2003.

SEOANE, Carlos, «Chavarría Muqru, Pbro, Roque Jacinto de», en Barnadas, 2003.

--- y Andrés Eichmann, *Lírica colonial boliviana*, La Paz, Quipus, 1993.

SOLARI, Tito, «La joya más valiosa de Cochabamba», en *El monasterio de Santa Teresa*, Carlos Rosso y Edwin Claros (coords.), La Paz, Universidad Católica Boliviana «San Pablo», 2014, pp. 14-15.

SOR JUANA Inés de la Cruz, *Obras completas*, T. II (*Villancicos y letras sacras*), ed. de Alfonso Méndez Plancarte, México, Instituto Mexiquense de Cultura / Fondo de Cultura Económica, 1994.

SORIA, Alejandra, *Retórica sacra en la Nueva España*, New York, IDEA / IGAS, 2014.

TERESA DE JESÚS (Santa), *Libro de la vida*, ed. de Fidel Sebastián Mediavilla, Madrid, RAE, 2014.

Discografía citada

CD *Les chemins du Baroque—Mexico-Chuquisaca*, «*Le Phénix du Mexique*»; *Villancicos de Sor Juana Inés de la Cruz mis en musique à Chuquisaca au XVIIIe. Siècle*, Ensemble Elyma, Dir. Gabriel Garrido, K617, 106, 1999.

TERESA DE JESÚS: LA OSADÍA DE ESCRIBIR SOBRE EL CANTAR DE LOS CANTARES

*A la memoria de Rosamaría Avallone.
Raquel Ramona Fretes
FFyL - UNCuyo
rfretes@hotmail.com*

Resumen

El presente trabajo tiene como objeto un acercamiento a 'Las meditaciones sobre el Cantar de los Cantares' de Santa Teresa de Ávila, desde una mirada enfocada en el discurso femenino de esta Santa en su calidad de mujer escritora del siglo XVI.

En primer lugar, se realiza una breve historia sobre la obra y sus fuentes manuscritas. Luego, se profundiza sobre la cultura literaria de su tiempo, para finalmente, justificar la "osadía" de Teresa de Jesús de escribir sobre el Cantar de los Cantares, poema bíblico que se constituyera en fuente de inspiración para sus 'Meditaciones'. Y cuya lectura nos habla de una mujer que vivió, pensó y escribió bajo la sombra del fantasma de la Inquisición.

Palabras clave: meditaciones – cantar- mujer – osadía – inquisición

Abstract

Teresa de Jesús: The boldness of writing about the Song of Songs.

Our contribution proposes an approach to the Meditations on the Song of Songs by Saint Teresa de Ávila, taking into consideration her condition as a woman. In the first place, we bring a short notice of this work and its sources. On second place, we analyze the literary cultura of those times, which allows us to appreciate and value the boldness of

Teresa de Jesús at writing about this biblical poem that inspired her Meditations, a work that shows us an outstanding woman, that lived and wrote under the shadow of the spanish inquisition.

Keywords: meditations – song – woman – boldness – inquisition

1. Introducción

Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como santa Teresa de Jesús o simplemente Teresa de Ávila, cultivó la poesía lírico-religiosa de forma original, cuyos versos de estilo ardiente y apasionado, surgían del amor ideal en que se abrazaba Teresa. Un amor que, por otra parte, representaba su fuente inagotable de mística poesía.

Teresa transmite con espontaneidad su experiencia personal a lo largo de toda su obra. Fuertes y vivas experiencias místicas a las que sus confesores calificaban como imaginarias o como incluso obra del demonio. Y por esto, la Inquisición vigiló muy de cerca sus escritos temiendo textos que incitaran a seguir la reforma ya iniciada en Europa. De hecho, muchas de sus obras estaban autocensuradas en razón de esta vigilancia. Su manuscrito 'Meditaciones sobre el Cantar de los cantares' fue quemado por ella misma por orden de su confesor, en una época en que estaba prohibida la difusión de las Sagradas Escrituras en romance.

El título de la obra elegida para este trabajo, 'Meditaciones sobre los Cantares', condensa, por un lado, el nombre con el que Teresa de Jesús se refería al escrito: 'mis meditaciones' y, por otro, el objeto de tales meditaciones: los 'Cantares', es decir, el texto bíblico del 'Cantar de los Cantares'. Un título que desde el punto de vista del contenido resulta altamente expresivo y doblemente polémico. Razón por la cual, el objeto de este aporte es justificar la 'osadía' de Teresa de Jesús de escribir sobre el poema bíblico que se constituyera en fuente de inspiración para sus 'Meditaciones'.

Para llegar a esa justificación, en primer lugar, se realiza una breve historia sobre la obra y sus fuentes manuscritas. Luego, se profun-

diza sobre la cultura literaria de su tiempo teniendo en cuenta el momento histórico en que esta mujer escritora se sitúa, esto es, durante el mandato del severo Inquisidor General don Fernando Valdés.

Un contexto en el que Teresa de Jesús se atreve a escribir sus propias meditaciones, no solo sobre la Biblia, cuya lectura en lengua romance estaba prohibida, sino en particular sobre uno de sus libros más controvertidos y de mayor contenido erótico, el ‘Cantar de los Cantares’.

2. Obra y fuentes manuscritas

El texto elegido llega a nosotros luego de muchas vicisitudes. En forma breve consideraremos tres aspectos del mismo: i. las redacciones realizadas por Teresa; ii. las transcripciones o copias manuscritas del o los textos originales realizadas en los distintos monasterios y, iii. las ediciones posteriores del texto.

3. Redacciones hechas por Teresa

Según se afirma en la nota introductoria al texto de las ‘Meditaciones sobre los Cantares’ de la edición que se maneja en este trabajo, el libro fue redactado varias veces, al menos dos, por consejo y bajo obediencia de su confesor, el P. Domingo Báñez quien lo aprueba en el año 1575.

La primera vez, fue escrito en el monasterio de San José de Ávila, entre 1566 y 1567; y la última, sobre el año 1574, al dejar el priorato de la Encarnación y volver a San José. En el año 1580 Teresa misma -de acuerdo al criterio del P. Diego de Yanguas, quien consideraba que no era justo que una mujer escribiese sobre la Escritura, y menos aún sobre los ‘Cantares’ - le ordena a Isabel de Santo Domingo que quemase el ‘libro que tenía escrito sobre los Cantares’. Dicha orden comprendía también todas las copias manuscritas que, por ese entonces, circulaban en los diferentes monasterios reformados.

4. Transcripciones o copias manuscritas de los originales

A pesar de la orden expresa de Teresa de que estas copias también fueran quemadas, en algunos monasterios se guardaron celosamente las transcripciones que tenían, de manera tal que hoy se conservan en la Biblioteca Nacional de Madrid cuatro copias de este escrito teresiano hechas por el P. Manuel de Santa María: i) la copia de las Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes (fue la aprobada por el P. Báñez el 10 de junio de 1575) y es la que se maneja en este aporte; ii) la de los Carmelitas Descalzos de Baeza; iii) la de los Carmelitas Descalzos del Desierto de las Nieves; y iv) la de las Carmelitas Descalzas de Consuegra.

5. Ediciones del texto realizadas a partir de estas copias manuscritas

En principio hay que destacar, ante todo, que en la edición príncip de los escritos de los libros de la Madre Teresa de Jesús realizada en Salamanca en el año 1588 por Fray Luis de León no se incluye el libro al que nos estamos refiriendo. El mismo permanece desconocido hasta el año 1611 en que es editado por el P. Gracián en Bruselas, con el título de ‘Conceptos del Amor de Dios. Escritos por la Beata madre Teresa de Jesús sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón con unas anotaciones del Padre M. fray Jerónimo Graciano de la Madre de Dios Carmelitano’.

A partir de esta edición del P. Gracián quedará así titulado el libro, ‘Conceptos del Amor de Dios’, a la vez que dividido en siete capítulos. En realidad, Teresa ni le dio título a este libro -cuando se refería a él lo hacía llamándolo ‘mis meditaciones’-, ni lo dividió en capítulos, ni le puso los epígrafes que aparecen en las ediciones contemporáneas. Según se dice en la Introducción de la edición que manejamos, los antiguos lo llamaban ‘Sobre los Cantares’.

De esta denominación antigua, en la que se hace referencia directamente al libro de la *Biblia* sobre el que Teresa escribe en ‘mis meditaciones’, surge el nombre con que los editores lo comienzan a titular: ‘Meditaciones sobre los Cantares’. Título que se utilizará

a partir de entonces en las nuevas ediciones del mismo, aunque simultáneamente subsisten las ediciones en que se prefiera mantener ‘Conceptos del Amor de Dios’, nombre quizás todavía más popular –por ser el que se utilizó exclusivamente durante más de tres siglos, desde 1611 hasta el año 1954.

Estamos así ante un texto escrito por una mujer que –como afirma Teófanos Egido en su obra ‘La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión’– en pleno ‘siglo XVI tuvo conciencia de serlo, que deploró tantas situaciones de marginación en la Iglesia y en la sociedad y que se empeñó en reclamar los derechos que entonces eran los más sensibles: los espirituales. Concretamente los de orar. [...] Defendió el derecho a orar, en primer lugar, ejercitándose ella misma en la oración, buscando consejo y orientación en este camino, pero sobre todo escribiendo sobre su propio proceso de oración, animando y enseñando ella misma a orar a otros, y a orar no simplemente repitiendo frases de memoria, sino de una manera determinada. Con ello entramos en uno de los ejes que atraviesa la totalidad de la obra escrita y fundacional de Teresa: la posibilidad –el derecho negado por la sociedad y la Iglesia de su tiempo– de que las mujeres ‘mediten’ y, más aún, que den a conocer a otros lo que ellas meditan, hecho considerado sumamente peligroso, censurado socialmente y puesto bajo la mira del Santo Oficio’.¹

En cuanto a las fuentes y teniendo en cuenta las expresiones del ‘Cantar’ que Teresa elige y comenta, las traducciones del mismo que utiliza y el modo cómo lo hace, podemos conjeturar que tanto los comentarios de San Bernardo al ‘Cantar de los Cantares’ y su recepción en la escuela franciscana, como la tradición carmelitana, constituyen la fuente principal a través de la cual Teresa ha conocido el ‘Cantar’.

En síntesis, las ‘Meditaciones sobre los Cantares’ no son meditaciones sistemáticas, ordenadas –como por otra parte no lo es ningún otro de los libros de Teresa– sino que se sirve de unas cuantas frases que le dan pie para entender y explicar ‘lo que pasa entre

¹ Teófanos Egido: 1997, p. 53.

Dios y el alma², es decir, para contar su experiencia, para expresar lo que ella siente al escuchar esa palabra, para mostrar un camino de oración, que es en definitiva lo que ella les quiere enseñar a las monjas para quienes escribe.

6. Cultura literaria de su tiempo

Teresa de Jesús fue decididamente una mujer singular no solo desde lo religioso y humano sino también dentro del ámbito intelectual, lingüístico y literario, pues tiene un reconocido puesto de especial importancia dentro de las letras españolas como una de sus destacadas figuras. Puede afirmarse, entonces, que Teresa fue para su tiempo una mujer particularmente culta teniendo en cuenta las limitaciones que la época histórica imponía a las mujeres en cuanto al acceso a la educación y formación intelectual. No obstante, la religiosa fue una lectora voraz a lo largo de toda su vida y así se encuentra reflejada en la totalidad su obra.

136

De pequeña leía la vida de los santos en compañía de su hermano Rodrigo, según lo expresa en su autobiografía 'Vida'³, libros que se encontraban en la biblioteca familiar por preferencia de su padre. No obstante, también contaba con otra biblioteca clandestina con las lecturas 'prohibidas' de la preferencia materna, como las novelas de caballería, tan en boga en esos tiempos. Lecturas estas que ya en su edad madura recordará en términos reprobatorios y críticos pero que sin embargo la nutrieron de tantas hazañas heroicas de aquellos caballeros que defendían tan valientemente la fe cristiana, a su rey y a su país, e incluso a su propia castidad en muchos casos.

En esta biblioteca clandestina era probable que junto a las novelas de caballería se encontrara Teresa con otras obras representativas de la literatura medieval catalogadas como 'profanas'. Lecturas estas cuyas huellas afloran en algunos escritos teresianos y que dan cuenta de que la autora estaba al tanto de los más importantes

² *Meditaciones sobre los Cantares*, p. 1.

³ *Vida*: 1,4.

libros entonces conocidos, así como de los procedimientos y técnicas literarias empleadas por los escritores españoles anteriores.

No es propósito de este trabajo profundizar en la relación entre estas lecturas profanas y sus huellas en la escritura teresiana. Sin embargo, algunos estudios críticos señalan la conexión entre Santa Teresa y la lectura anterior o coetánea -mayoritariamente profana- de la lengua castellana en la que ella misma escribe.

En conclusión, la joven Teresa de antes de su profesión de religiosa leyó algo más que libros devotos y de santos y escuchó probablemente la lectura de otros. Y como una fina observadora de la realidad circundante, en sus múltiples viajes por las tierras castellanas, supo captar el ambiente y estado de opinión que muchas de estas obras creaban entre las gentes con capacidad de lectura. Experiencia que supo volcar en su propia obra y de la que surge ese didactismo tan peculiar de la mística española del siglo XVI.

7. La osadía de escribir sobre el ‘Cantar de los Cantares’

137

Sostiene Salvador Ros García que: ‘Una de las claves más decisivas para comprender la personalidad de santa Teresa, la originalidad de su empresa reformista y la inteligencia de sus escritos,[...] es el hecho de ser mujer, su consciente condición femenina; premisa ineludible que no siempre se la ha sabido situar en las concretas circunstancias de su tiempo, en un desafío que no por espiritual resultaría menos atrevido -el más audaz, sin duda, de su época-, y cuyo caso es considerado entre los especialistas como ejemplo de feminismo precoz’.⁴

Los problemas y las dificultades que Teresa tuvo que afrontar a lo largo de su trayectoria provinieron decididamente de esta condición natural, en una sociedad fuertemente masculinizada, brutalmente antifeminista, que era la de Castilla del siglo XVI, y que consideraba a la mujer como un ser inferior, depauperado (es decir, un varón fallido), como un error de la naturaleza o un mal necesi-

⁴ Salvador Ros García: 2013.

rio, a fin de cuentas. De manera que, agrega Ros García: '[...] en tal ambiente, santa Teresa por ser mujer, de linaje judeoconverso, lectora empedernida, indomable escritora, espiritual, animadora de círculos orantes, de un movimiento eclesial para mujeres, puede decirse, caía en todas las posibilidades de sospecha [...]’ ante los ojos de la inquisición y de otros más.

La general y admitida discriminación de la mujer se hacía más densa y más intensa cuando de mujeres espirituales se trataba, en aquellas circunstancias trágicas a las que alude la misma santa Teresa con su gráfica expresión de ‘los tiempos recios’⁵, en los años finales del Emperador, rebosante de suspicacias, dominada por el sistema de la Inquisición y con persecuciones sistemáticas de todo lo que sonase a protestantismo y movimientos afines. La red atrapadora se lanzó sobre todo contra las mujeres espirituales, más propensas -decían - a tales desviaciones, sobre todo si había sospechas de alumbradismo.

Representantes y defensores de aquella mentalidad y de aquel ambiente contrarios a las mujeres espirituales eran los letrados y los teólogos, que no se hartaban de denigrarlas y de reclamar expresamente para ellas la prohibición de leer la Biblia.

La madre Teresa, como se sabe, reunía todos los motivos de reparo, todas las condiciones posibles para la permanente sospecha: mujer, cristiana nueva, espiritual, y, además, lectora empedernida, lo que constituía otro alentador de suspicacias en un tiempo de analfabetismo mayoritario masculino y casi absoluto femenino. Su actitud ante los libros, y con una formación intelectual que desmiente por sí misma el tópico acrítico, absurdo, de mujer inculta, es otro elemento sustancial de una Reforma moderna que establecía ya en sus primeras ‘Constituciones’ la norma de la lectura, ya que, sostenía: ‘porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma como el comer para el cuerpo’⁶.

⁵ *Vida*: 33,5.

⁶ *Constituciones*, 8.

Cabe destacar que, en el estilo teresiano, el recurso a la inferioridad femenina es generalmente una premisa convencional y no compartida por la santa, dicha con la intención de parar el golpe, para desviar sospechas y no arriesgar aún más la desafiante empresa de su espíritu. Sus páginas, que en tantos momentos constituyen una protesta indisimulada contra las estructuras sociales de su tiempo, no son menos duras cuando fustigan la discriminación de la mujer. Sus exigencias y actitudes se orientaban al ámbito de lo religioso, dimensión ineludible, sentido de su vida, y prácticamente de todo en una sociedad sacralizada en la que lo más codiciado -y en ocasiones también lo más peligroso- era ese derecho a la vida espiritual.

La irrupción en la vida de Teresa de nuevas experiencias (las 'gracias místicas' en el lenguaje de la teología clásica), tiene un influjo definitivo en su personalidad, transformándola totalmente en una mujer libre y audaz, aquélla que fue capaz de enfrentar desde dentro la estructura eclesial, de llevar a cabo la reforma de su propio grupo eclesial, la orden del Carmen; de asumir y resolver los enormes desafíos que esta reforma implicó; y, atreverse a escribir y dar a conocer su propia experiencia de Dios, tantas veces puesta bajo sospecha.

Escribe y desafía sutilmente a las autoridades que le niegan a ella y a otros esta posibilidad de vivir y expresar lo más íntimo y propio de su vida. Pero, aunque Teresa dice obedecer a quienes le autorizan la escritura, lo que realmente parece justificar y hacer que se atreva a realizar aquello que ella vive como una osadía -la osadía de que una mujer escriba sobre el 'Cantar de los Cantares'-, es la experiencia compleja de consolación y desconsuelo que se da en el entender y no entender lo que se gusta en la oración y se comunica a los demás:

Lo que pretendo es que así como yo me regalo en lo que el Señor me da a entender, cuando algo dellos oyo, que decíroslo por ventura os consolará como a mí. (MC 1, 8)

La experiencia de consolación confiere a Teresa un fuerte sentimiento de potencia que la capacita para resistir creativamente a la fuerza alienante del poder instituido, la Inquisición española. Sentimiento que prevalece en Teresa fundamentalmente con la *transgresión* de los mandatos de género frente a un sistema que amenaza efectivamente de muerte, no sólo al opositor, sino también al mero transgresor. Ante lo cual, Teresa de Jesús se otorga a sí misma el derecho a escribir.

Enfrentamiento que supone el deseo de permanecer dentro de la institución que le prohíbe la escritura, que le niega su otro gran deseo, entender y transmitir a otros lo que entiende. Y, lo enfrenta exponiéndose a través de la escritura prohibida. A través de esta escritura Teresa se apropia del objeto prohibido, las palabras de los Cantares de Salomón, de aquello que pasa entre el alma y nuestro Señor y que no siempre se entiende, pero sí se gusta. De esta manera, el texto de 'Las Meditaciones sobre los Cantares' de Teresa y la consideración de éste en el conjunto de su obra escrita y acción reformadora, nos permite ubicar a la autora entre aquellos pocos sujetos que Egido define como los que 'pueden soportar la opresión del poder oponiendo una resistencia oculta, a pesar del peligro de muerte que ello implica'⁷.

8. En conclusión

A través de esta exposición hemos podido ver cómo, desde el imaginario social instituido en la España del s. XVI, caracterizada por un alto grado de represión y violencia institucional, irrumpe la 'imaginación radical' de Teresa creando, en la medida en que las vive y las enseña -muchas veces sin saberlo-, nuevas significaciones. Significaciones, que ponen en tela de juicio buena parte del imaginario de la sociedad instituida en el marco del movimiento reformador de la vida religiosa que inicia y consuma Teresa como precursora de la llamada Mística del s. XVI. En efecto, Teresa, al igual que los otros místicos, respetando globalmente el lenguaje religioso recibido y permaneciendo en el interior mismo del sis-

⁷ Téofanes Egido: 1998, p.48.

tema social, a través de las nuevas significaciones que crea, ataca radicalmente los postulados del mismo sistema histórico en que se halla integrada.

Dice el diccionario de la Real Academia que osadía es sinónimo de atrevimiento, audacia o resolución. Según el contexto y el sentido con que se use la palabra, la osadía puede ser positiva en el sentido de que designa cualidades asociadas al valor y a la audacia. Y que una persona osada, por ejemplo, es capaz de asumir retos y situaciones difíciles, de afrontar con entereza circunstancias que pongan a prueba su valor y determinación, sin que el temor lo arredre. Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como santa Teresa de Jesús o simplemente Teresa de Ávila, cultivó la *osadía*, y así queda perfectamente demostrado a lo largo de su vida y obra. Quizás por eso Teresa, inconscientemente, claro está, haya elegido para contar su experiencia de encuentro con Dios, uno de los pocos poemas de amor en los que es la mujer la que tiene la iniciativa, y donde se subvierten los supuestos socioculturales, éticos y religiosos sobre la sexualidad, resignificando de esta forma el valor del género como una mujer que busca y defiende su derecho a entender lo que no se entiende mientras se vive. La consolación y el placer del entendimiento es lo que Teresa desea transmitir a sus hermanas, y es este deseo, en definitiva, la que la mueve a escribir sus ‘Meditaciones sobre el Cantar de los Cantares’.

Referencias bibliográficas

TERESA DE JESÚS. (1986). *Libro de la vida*. Madrid: Castalia.
_____. *Copia Manuscrita de los Conceptos del Amor de Dios* (ms 1400). Madrid: Biblioteca Nacional de Madrid.

CERONETTI, G. (2001). *El cantar de los Cantares*. Barcelona: El Acantilado.

EGIDO, T. (1982). Santa Teresa y su condición de mujer. *Surge* 42, pp. 255-275.

_____. (1997). La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión. En S. Ros García, *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (pp. 45-59). Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

ROS GARCÍA, S. (1997a). *La Recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.

**INFLUENCIA DE LA POESÍA TERESIANA
EN LA OBRA POÉTICA
DE BALTASAR DE MEDINILLA
(TOLEDO, 1585-1620)**

*María Lorena Gauna Orpianesi
Universidad Nacional de Cuyo
lothri2000@gmail.com*

Resumen

Como es sabido, Teresa de Jesús no publicó sus obras. Sus poemas circularon “inmersos en una heterogénea corriente de tradición oral o en copias elementales comunicadas de convento a convento, cuando no de devoto a devoto” [García de la Concha, Víctor (1978). El arte literario de Santa Teresa. Barcelona: Ariel, 317]. Entre los devotos de la santa a los que, sin duda, llegó esta difusión oral se encuentra Baltasar Elisio de Medinilla, integrante de la segunda promoción de poetas toledanos conocidos como “los cisnes del Tajo”, nucleados alrededor de Lope de Vega en su permanencia en la otrora ciudad imperial. En 1614 se realiza en Toledo un certamen poético por la beatificación de Teresa en el que participó Medinilla y para el que escribió varios poemas dedicados a la fundadora de las descalzas. Pero no solo lo inspiró temáticamente, sino que en ellos puede percibirse la influencia de la misma poesía de la santa, la cual se extiende a otros poemas del autor escritos en ocasión de distintas festividades.

Palabras clave: Baltazar Elisio de Medinilla, villancicos, certamen poético

Abstract

As is known, Teresa did not publish his works. His poems circulated “immersed in a heterogeneous flow of oral tradition or elementary co-

pies convent to convent communicated, if not devout devotee” [García de la Concha, Víctor (1978). The literary art of Santa Teresa. Barcelona: Ariel, 317]. Among the devotees of the saint to which undoubtedly came this oral spread is Baltasar Elisio de Medinilla, a member of the second class of Toledo poets known as “Tajo Swans”, gathered around Lope de Vega in his tenure in the former imperial city. In 1614 it takes place a poetry contest in Toledo for the beatification of Teresa in which he participated and for which he wrote several poems dedicated to the founder of the Discalced. But he was inspired not only thematically, but in them can be seen the influence of the same poetry of the saint, which extends to other poems the author written on the occasion of different festivities.

De la compulsión de la bibliografía crítica existente sobre la obra de Teresa de Jesús se desprende que se ha centrado casi con exclusividad en su prosa. El análisis de su poesía queda reducido en varias historias de la literatura, antologías y ediciones a unos pocos párrafos, cuando no falta del todo. Una excepción la ofrecen el padre Ángel Custodio Vega, que en *La poesía de Santa Teresa* aborda con exhaustividad al análisis de las principales composiciones y Víctor García de la Concha, quien en *El arte literario de Santa Teresa* le dedica a la poesía un capítulo entero¹, con gran acierto crítico. Son muy pocas composiciones poéticas. Se llegan a contabilizar cuarenta, pero la atribución es dudosa, porque la santa no las imprimió. Destinadas a la difusión oral en conventos de la orden (Pedraza, 1980, p. 485), no se recopilaron sino hasta el siglo XVIII. “Dijo el maestro Julián de Ávila, hablando de Santa Teresa: ‘Componía coplas, y muy buenas, porque lo sabía bien hacer, sino que no lo usaba sino cuando en los caminos se ofrecía materia de donde sacarlas’ (Pantorba, 1962, p. 125). Los versos de Santa Teresa, según Pantorba, “no tocan sino temas piadosos, algunos con un fondo místico. Son de metro corto —ocho sílabas o menos—, a la manera tradicional castellana. El acento es popular, no desprendido del aire lozano de la ‘copla’. La frase es rápida y sencilla” (1962, p. 125). Según Pedraza, “son glosas, canciones y villancicos escritos en metros tradicionales” y “muchas veces aprovecha estri-

1 Se trata del capítulo 8, “La lírica de Santa Teresa en la poesía carmelitana” (p.317 – 376)

billos religiosos o profanos trasladados a lo divino” (1980, p. 485). Teresa tenía facilidad y gracia para improvisar, según testimonios coetáneos.

García de la Concha (1978, p. 318) atribuye al carácter tradicional de la poesía de la Fundadora y a una excesiva utilización de la crítica interna la razón de que los carmelos le arrogaran desde muy temprano composiciones ajenas. Los poemas de la santa, además, fueron incorporados a la liturgia.

Sobre las dificultades para establecer el corpus de poemas de la Fundadora, sostiene el estudioso asturiano:

Mientras que el interés crítico cuajó muy pronto en ediciones aceptables de sus prosas, circulaban los poemas inmersos en una heterogénea corriente de tradición oral o en copias elementales comunicadas de convento a convento, cuando no de devoto a devoto. Ya en la primera mitad del XVIII, recogiendo el padre Juan de Jesús María cartas de Santa Teresa, copió, de paso, en el códice 12764 de la B.N., varias poesías -12, en concreto- cuya procedencia, a pesar del rigor con que él procedía, no anota. En 1754, el Definitorio General Carmelitano comisionó a los padres Francisco de Santa María y Andrés de la Encarnación para que inventariasen todos los escritos de la Fundadoras y de San Juan de la Cruz existentes en los archivos y bibliotecas del país. [...] al segundo de ellos debemos no solo los registros más fiables sino, lo que significa mucho más, la conservación de un importante fondo de piezas auténticas de poesía teresiana. En sus *Memorias historiales*² recogió, en efecto, el repertorio del Carmelo de Toledo, el más copioso y puro de todos, poesías sueltas de los de santa Ana, de Madrid, y san José de Guadalajara, así como el que en el convento de la Cuerva había compilado la priora Isabel de Jesús, sobrina del padre Gracián, bajo el título de *Vergel del Monte Carmelo*” (1978, p. 318).

2 Mss. 13482-13484 de la Biblioteca Nacional, de Madrid.

La recopilación del padre Andrés fue esencial para la primera edición crítica, la del padre Silverio, enriquecida con la revisión del padre Efrén y las transcripciones de Tomás de la Cruz. En la presente investigación hemos utilizado el corpus establecido en la cuarta edición cuidadosamente revisada de sus *Obras completas*, realizada por el carmelita descalzo Efrén de la Madre de Dios y el carmelita Otger Steggink³.

Los poemas hallados por el padre Andrés en Toledo fueron unos dieciséis, una cantidad notoriamente superior a la encontrada en los otros Carmelos. Entre los devotos a los que, sin duda, debió haber llegado esta difusión oral, se encuentra Baltasar Elisio de Medinilla, integrante de la segunda promoción de poetas toledanos conocidos como “los cisnes del Tajo”, nucleados alrededor de Lope de Vega en su permanencia en la ciudad primada.

La cercanía de Medinilla respecto a Teresa de Jesús puede observarse en forma directa e indirecta: su aporte en la organización de un certamen poético en su honor; su devoción por ella; el hecho de que, al igual de la santa, compusiera poemas para la toma de hábitos de alguna joven toledana. Siendo, además, en su grupo poético, quizá el espíritu más elitista y erudito, parece aprender de la santa y de algún otro poeta contemporáneo como Valdivielso y Lope, la inmensa riqueza de lo tradicional y, así, después de componer su obra máxima, la *Limpia concepción de la Virgen*, testimonio de erudición y escolasticismo, compone sus *Obras divinas*, que en palabras del crítico Madroñal Durán, “se decantan por la métrica popular” (1998, p. 115)⁴.

Curiosamente, además, de las circunstancias de su muerte nos enteramos a través de una carmelita. Y es que la Madre Juana de Jesús María, carmelita descalza de Toledo, escribió en –se conjetura- 1620 una carta, dirigida a la Madre Beatriz de Jesús, sobrina de

3 Se citará a continuación por esta edición, indicando solamente entre paréntesis el número de página. Se modernizarán ortografía y puntuación –tanto de la bibliografía fuente como de la crítica-.

4 Por estar la poesía de la Santa imbuida del espíritu tradicional y por ser tan complejo el panorama de la lírica popular y tradicional áurea, nuestras conclusiones son provisionales.

Santa Teresa, en la que le relata el asesinato de Baltasar Elisio, en ocasión de proteger a una joven de la violencia de un hermano. Por esta carta se puede apreciar lo querido que era el poeta en su ciudad y entre las religiosas, por su contribución en la beatificación de la santa: “Era un hidalgo muy bien quisto y gran poeta, que para la fiesta de nuestra Madre Santa hizo muchas cosas, llamábase Medinilla” (1920, p. 12). Solía Medinilla escribir composiciones para el velo de algunas religiosas, según se advierte en sus *Obras divinas* y también en algunas anotaciones en sus manuscritos. Seguramente para las agustinas, porque sus hermanas pertenecían a la orden, pero vemos probable que también para las carmelitas.

El 24 de abril de 1614, la Madre Teresa fue beatificada por Paulo V. El 5 de octubre se realizó en Toledo una Justa en su honor. Según San Román, por iniciativa del convento de Carmelitas Descalzos; conforme a otras fuentes, a instancias del propio Medinilla, quien habría animado al conde de Mora y al cardenal Sandoval a convocarla. El conde fue uno de los jueces y Medinilla se encargó de redactar la introducción a la justa y su sentencia. Participó además con una canción, dos sonetos y un romance. Por tratarse de asuntos y metros fijados en el cartel y principalmente de lírica italianizante, no se observa con tanta fuerza la influencia del estilo teresiano. Los poemas de Medinilla en este certamen serían publicados por Rodríguez Moñino en 1963. Sin embargo, en la presente investigación nos basamos en una versión posterior de la canción y los sonetos⁵, incluida en un manuscrito autógrafo (3954 de la BNE), pues se observan algunas variantes.

Algunos versos de la canción, la número 100 de las composiciones de las *Obras divinas*, parece estar rememorando otros de la santa, aquellos referidos a la queja de amor de Dios y el deseo de la muerte de amor. Los vv. 46 a 49 de Medinilla encarecen: “No muere, no, de nuevo por su empleo, / si bien hoy fin recibe, / que quien amando vive / ya ha empezado a morir en el deseo”. La santa en su glosa del estribillo tradicional “Que muero porque no muero” se quejaba: “Sácame de aquesta muerte, / mi Dios, y dame la vida; / no me tengas impedida en este lazo tan fuerte”. El mismo espíritu

5 Los poemas de las *Obras divinas* fueron publicados por Madroñal en 1998.

rige los “Ayes del destierro”, que comienzan con la letra: “¡Cuán triste es, Dios mío, / la vida sin ti! / Ansiosa de verte / deseo morir” (505).

¿Pudo haber Medinilla aprendido de la santa el “vector de pedagogía espiritual” (García de la Concha, 354) que caracteriza algunas de sus composiciones? Tal parece indicarlo el hecho de que Medinilla aproveche con tanta efusión la forma del villancico popular, con las rústicas figuras de pastores enfrentados a los Misterios y Sacramentos, manifestando su fe sin reparos. Así, los villancicos 9 y 10 de la Fundadora, en edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, titulados “Pastores que veláis” y “Nace el redentor” nos recuerdan otros de Medinilla, los villancicos 48 y 49, dedicados a cantar el Santísimo Sacramento. El 9 de Teresa de Ávila glosa la letra: “*Ah, pastores que veláis / por guardar vuestro rebaño, / mirad que os nace un Cordero, / hijo de Dios soberano!*” y comienza con la siguiente estrofa: “Viene pobre y despreciado, / comenzalde ya a guardar, / que el lobo os le ha de llevar / sin que le hayamos gozado. / Gil, dame acá aquel cayado, / que no me saldrá de mano / no nos lleven al Cordero: / ¿No ves que es Dios soberano?”. // ¡Soncas!, que estoy aturcido / de gozo y de penas junto: si es Dios el que hoy ha nacido, / ¿Cómo puede ser difunto? / ¡Oh!, que es hombre también junto, / la vida estará en su mano; mirad que es este el Cordero. / *Hijo de Dios soberano.* (507)”

148

El villancico 48 de Medinilla se estructura también como pregunta y respuesta:

Pregunta: *Dime, ¿este pan con qué hechizo se hace, Gil, que tanto ve?*

Respuesta: *No sé, mas quien le hizo, a fe que supo lo que se hizo.*

Pregunta: Amor dicen que dispuso este amoroso bocado.

Respuesta: Por las almas desojado sus mismos ojos le puso.

Pregunta: ¿Cómo dellos se deshizo y el pan cuanto quiere ve?

Respuesta: *No sé, mas quien le hizo, a fe,
que supo lo que se hizo.*

Como se observa, los pastores dialogan, siguiendo el criterio del decoro, con un lenguaje sencillo y, en caso de la santa, arcaizante. Los nombres expresados en los apóstrofes son rústicos (Gil, Pascual, Bras). Aunque hablan sobre temas dogmáticos, lo que prevalece es la sencillez del razonamiento y el estupor y la fe ciega ante el misterio divino. Así, por ejemplo, en ambos autores, siguiendo la forma usual en los villancicos populares, los rústicos muestran su estupefacción ante los misterios mediante el recurso de la paradoja:

Santa Teresa	Medinilla
<i>10. Nace el redentor</i>	<i>49. Al Santísimo Sacramento. Villancico</i>
Por eso nos ha sacado de prisión a Satanás. -Mas es pariente de Bras, y de Menga y de Llorente, ¡Oh, que es Dios omnipotente!	Aunque este te asombre, más, Dinardo, a mí me espanta, que de Dios el alma santa tenga por cuerpo al del hombre.
<i>9. Pastores que veláis</i>	<i>110. A la Visitación. Villancico</i>
Si es Dios el que hoy ha nacido, ¿Cómo puede ser difunto?	¿Qué puede venir a ser el fruto, Gil, destes dos, pues le canoniza Dios aun estando por nacer? (vv. 1-4)

En la disposición que Medinilla da a sus *Obras divinas* en el ms. autógrafa conservado, el villancico 98, que empieza “Mientras duerme mi alma, amor” y la Letra 99, “Llega, come, alma” anteceden a los tres poemas dedicados a la santa: el 100, “A la muerte de amor de la Santa Madre Teresa de Jesús” y los 101 y 102, “A los libros de la Santa Madre”. Esto no nos parece casual. El poema 3 en la edición que manejamos “Hermosura de Dios”, que empieza “¡Oh, hermosura que excedéis...!” según analiza García de la Concha, inicia con un versículo del salmo 45, “que, en la anotación textual introductoria, lleva el epígrafe ‘Canto de amor’

y el cual constituye, obviamente, un canto de bodas⁶; “Eres hermoso, el más hermoso de los hijos de Adán”, exclama la Esposa (v. 3). Y, a renglón seguido, le exhorta: ‘Ciñe tu espada a tu costado [...]. ¡Tensa la cuerda en el arco [...]! Agudas son tus flechas [...]’ (vv. 4 y s.)”.

El crítico entiende que estas armas mesiánicas, aunque no sean mencionadas en el poema teresiano, “laten en él, traspuestas a la significación de la divina caza de amor” (García de la Concha, 356), pues los versos tercero a quinto del poema dicen: “Sin herir dolor hacéis, / y, sin dolor, deshacéis / el amor de las criaturas” (503).

Curiosamente, este referente elidido al que apunta el estudioso asturiano cuatro siglos después, parece haber sido percibido también por Medinilla, quien en el villancico 98 ya mencionado, puesto solo dos lugares antes del primer poeta dedicado a Teresa de Jesús, hace un misterioso *contrafactum* de un estribillo tradicional que dice: “Mientras duerme mi niña, / céfiro alegre, / sopla más quedito, / no la recuerdes”⁷. El resultado es una maravillosa glosa del estribillo que parece estar rememorando la de la santa y las flechas, armas de la caza de amor, que en opinión de García de la Concha latan tras los versos teresianos. Así, el toledano refiere a las flechas, aunque elididas también y referidas mediante la metonimia del arco y la posterior metáfora del golpe: “con el golpe de mi amor, / los que recibí de la acuerda / y si vieres que acuerda / hiérelas con mi dolor” (vv. 9-12).

Otros versos de este villancico pueden cotejarse con el poema 33 de Teresa de Ávila, titulado “Traspasada”, en los que se detectan imágenes similares: “En las internas entrañas, / sentí un golpe repentino /.../ con el golpe fui herida” (vv. 1, 2, 5), frente a “con

6 “Epitalamio real” lo denomina J. Gelinau en la versión de la Biblia de Jerusalén, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, p. 703. Hay quienes lo refieren a las bodas de algún rey israelita; pero la tradición judeo-cristiana lo aplica a la del Mesías con Israel, símbolo de la Iglesia, y, posteriormente, la liturgia cristiana lo extiende a las nupcias de las vírgenes con Dios. Aquí entronca la expresión teresiana” (G. de la Concha, 1978, p. 355, n. 43).

7 Cit. por Madroñal, 1998, p. 254.

el golpe de mi amor” (v. 9) de Medinilla; “y aunque la herida es mortal”, frente a “lleguele al alma la herida”; “es muerte que causa vida”, frente a “veré si el sueño es de vida”.

El poema místico “Muero porque no muero” muestra también alguna similitud con un romance de Medinilla titulado “Al Santísimo Sacramento”:

<i>Muero porque no muero</i>	<i>14. Al Santísimo Sacramento</i>
Cuando me empiezo a aliviar viéndole en el Sacramento, me hace más sentimiento el no poderle gozar.	Después que os vi disfrazado más encendida me siento, que el sol entre nubes siempre abrsa con mayor fuego.

Búscate en mí, con el poema 99 de Medinilla: “De tal suerte pudo amor / Alma en Mí te retratar”, se lee en la Santa y “Alma generosa, / retrato y estampa / de tu mismo Dios”.

En conclusión, la poesía de Santa Teresa participa del deseo de la anonimia, puesto que es el espíritu carmelitano el que la rige. En tal sentido, explicita que el propósito de sus poemas es pasar el tiempo, entretener a las monjas, alabar al Señor. Medinilla es un poeta profesional con conciencia autorial que estaba preparando la edición de sus *Obras divinas* con mucho cuidado, para que no corrieran a nombre de otros composiciones suyas.

Alabar a Dios, a la Virgen y a los santos es propósito compartido por ambos. El molde tradicional es el preferido, aunque en Medinilla haya muchas composiciones en verso italianizante. No existen problemas de atribución en el caso de estas obras del toledano, lo que sí ocurre con las de la Santa.

Con respecto al estilo, es más espontáneo el de la santa, más depurado el del poeta en muchas de las composiciones. Entre las similitudes están muchas imágenes, tópicos y fuentes usadas por ambos. Los dos acuden a la forma del villancico y los personajes rústicos a ellos asociados. En estos poemas lo más resaltable es la fe

pura del pastor que con simpleza explica misterios y sacramentos. El espíritu devocional de Trento inspira la obra de ambos. Respecto a los géneros, faltan en Medinilla los poemas místicos o de estilo místico, en Teresa de Ávila los penitenciales.

Aunque tengan en común el fondo tradicional -lo cual dificulta el rastreo de las fuentes que puedan estar inspirando los versos del toledano-, las obras de ambos españoles muestran momentos epocales y sensibilidades distintas. Al momento de componer las *Obras divinas* el autor ha sido influido por el cultismo y su complacencia en el ornato y la dificultad. Frente a la espontaneidad profesada de las obras de la santa, ya que ella destaca que componía “de presto”, no de “entendimiento”, las del toledano son sumamente meditadas y perfectas métricamente.

Referencias bibliográficas

García de la Concha, Víctor, 1978, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel (ed.), Barcelona.

Hurtado, Juan; De la Serna, J.; González Palencia, Ángel, 1932, *Historia de la Literatura Española*. 3.ed., González Palencia, Madrid.

Pantorba, Bernardino de, 1962, 'Poesías', en *Santa Teresa de Jesús*, Compañía Bibliográfica Española (ed), Madrid, p. 125

Pedraza, Felipe-B.; Rodríguez, Milagros, 1980, *Manual de literatura española, II, Renacimiento*. Cénlit (ed), Pamplona.

San Juan de la Cruz, fray Gerardo, 1920, 'Nueva luz sobre la familia del insigne poeta toledano Baltasar Elisio de Medinilla y particular sobre su muerte y matador', en *Boletín de la Real Academia de Bellas Artes y Ciencias históricas de Toledo*, III, p. 1-23

Teresa de Jesús, santa; Efrén de la Madre de Dios y Steggink, Otger, 1974, *Obras completas*, BAC (ed), Madrid.

Vega, Ángel Custodio, 1972, *La poesía de Santa Teresa*, BAC, La Editorial Católica (ed.), Madrid.

TERESA DE JESÚS,
UNA ENAMORADA DE DIOS.
PRIMERAS TRES MORADAS
DEL CASTILLO INTERIOR.

*María de los Ángeles González
Universidad Católica de Cuyo
y Universidad N. de San Juan
mariaangelesve@hotmail.com*

Resumen

Las Moradas o Castillo Interior es la gran obra por la que esta monja de Ávila fue nombrada Doctora de la Iglesia. En este escrito la gran originalidad de la santa fue presentar su vida en siete etapas o siete moradas, que compone en el transcurso de pocos meses del año 1577 en medio de enfermedad, contradicciones y persecuciones a su Orden de Carmelitas Descalzas recientemente reformada. El amor a Dios llevó a Teresa a los estados místicos más sublimes sobre la tierra, uno de ellos es “el matrimonio espiritual”, narrado maravillosamente en las últimas moradas. Consideramos que conocer las primeras tres moradas del castillo interior narrado por Teresa de Jesús es conocer la etapa ascética de una vida espiritual vivida por la misma autora. La riqueza sublime de estos tres estadios espirituales nos hace comprender que el motor de esta lucha no es otro que el amor. Por eso podemos afirmar que la eminente doctora Teresa de Jesús es “una enamorada de Dios”.

155

Palabras clave: Moradas. matrimonio espiritual, estadios

Abstract

Las Moradas or Inner Castle is the outstanding literary work which led Teresa from Avila to be considered Doctor of the Catholic Church. Originality in this writing lays on presenting her life in seven steps or

seven stages all of which she wrote in a few months during 1577 while undergoing disease, contradictions and persecutions to her Nuns Order recently reformed: "Discalced Carmelites". Love to God led Teresa to mystical states, one of which is "spiritual marriage" wonderfully narrated in the last castles. We consider that meeting the first three stages of the inner castle narrated by Teresa of Jesus we get to know the ascetic phase of the spiritual life lived by the author herself. The divine richness of these three spiritual stages makes us understand that the engine of this fight is nothing but love. That is why we can say that the eminent doctor Teresa of Jesus truly is "in love with God".

1. Introducción

Presentar la figura de Teresa de Jesús es estar siempre en deuda con la realidad. Su persona fue tan extraordinaria que no se puede agotar a Teresa en una conferencia. En estos quinientos años del natalicio de esta santa, aún resuenan en el mundo el eco de "su gran obra" los ochocientos monasterios de monjas carmelitas que siguen su regla, su espíritu y nutren a toda la iglesia universal con sus oraciones. Además los libros de Teresa se consideran una joya invaluable no sólo de la espiritualidad católica sino también de las letras castellanas. Y la culminación de todas estas obras es el libro de las *Moradas*, que será hoy el centro de esta comunicación. En esta oportunidad y con la ayuda de un gran estudioso contemporáneo, el Padre Tomás Álvarez¹, transitaremos algunos aspectos de la vida mística de Teresa en las *Moradas* o *El Castillo Interior* como lo llamará ella misma. Y así podremos discernir todos porqué es Teresa una enamorada de Dios.

Las Moradas o *Castillo Interior* es la gran obra por la que esta monja de Ávila fue nombrada Doctora de la Iglesia el 27 de septiembre de 1970. En este escrito la gran originalidad de la Santa fue presentar su vida en siete etapas o siete moradas, que compone en el transcurso de pocos meses del año 1577 en medio de enfermedad, contradicciones y persecuciones a su *Orden de Carmelitas Descalzas* recientemente reformada. Ya antes había narrado por pedido de sus

1 Álvarez, T., 2011, Comentarios al "Castillo Interior" de Santa Teresa de Jesús, Ed. Monte Carmelo, Burgos.

confesores la historia de su vida en la *Autobiografía* terminada de escribir el 1565. Pero ahora faltaba comunicar lo más novedoso de su existencia, la experiencia mística más sublime que puede tener un mortal sobre la tierra: “el matrimonio espiritual” (expresado maravillosamente en la séptima morada). Este relato no podía ser simplemente una Autobiografía, por muchas razones: por las persecuciones de la inquisición española que ya tenía en la mira a Teresa y había enjuiciado y capturado todas las copias de su Autobiografía; quizás también por el pudor y casi repugnancia de develar sus manifestaciones y experiencias místicas nuevamente o tal vez porque el Espíritu Santo le mostró a Teresa otro camino: el de escribir un libro único de una doctrina espiritual novedosa y a la vez enraizada en toda la tradición de la Iglesia Católica.

En este tiempo se veía con mucha desconfianza a una mujer escritora y más aún a una maestra de vida espiritual. Ya en Roma la sospecha de una doctrina nueva traía aparejado el recuerdo del Protestantismo iniciado con Lutero en 1517, luego las reformas de Zwinglio y Calvino. Por eso el libro de las Moradas es escrito, por consejo de sus confesores en tercera persona, pero narrando experiencias que son propias de la misma autora. En expresión de Menéndez y Pelayo podemos afirmar que “Teresa de Jesús trata de las cosas más sublimes de la mística como una vieja castellana conversando de asuntos corrientes al pie del fogón”.²

2. Libro de *Las Moradas*

Pero podríamos preguntarnos ¿por qué Teresa elige de título *Moradas* o *Castillo Interior* para su obra más sublime y reveladora de vivencias mística y de oración? Ya el término ‘Moradas’ fue utilizado en el libro de su *Autobiografía* y es tomado de la teología joánica tan amada por Teresa y fuente de tantas contemplaciones: “en la casa de mi Padre hay muchas moradas” (Jn. 14, 2) Ella misma lo expresa con estas palabras: “figurase el alma como una mansión con muchos aposentos y moradas”, y también “representese el alma como un castillo de muy fino cristal en cuyo centro está Dios, que

2 Teresa de Jesús, 1991, *Las Moradas*, Ed. Paulinas, Bogotá. P.18.

es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.”
(M.1 cap.1, 1)

La explicación del título nos lleva directamente a la doctrina de la inhabitación trinitaria en el alma del justo y también a la doctrina de un progresivo movimiento de interiorización que bebe de las fuentes de la tradición de la Iglesia desde los Santos Padre como San Agustín cuyos libros leyó Teresa desde su juventud, especialmente las Confesiones. Esta interioridad en las Moradas llega hasta una mansión que está en el centro, es decir en lo más íntimo del ser humano, donde está el Señor, la última morada. Además la imagen del castillo no es ajena al tiempo de la Santa doctora, quien vivió en medio de estas construcciones arquitectónicas propias de su época, como la ciudad de Ávila que es una ciudad-castillo, un bastión amurallado. Y este símbolo teresiano se ha transformado en un icono de su espiritualidad carmelita: el castillo interior. A propósito de este punto Tomás Álvarez, sacerdote carmelita experto en Santa Teresa explica de esta manera la doctrina de la Santa y dice así: “...esa imagen del castillo se transfigura e idealiza: el alma del hombre es “como un castillo todo de diamante o muy claro cristal”. Joya traslúcida y enorme. Como una amatista gigante. En cuya interioridad hay muchos aposentos. Grande “como el cielo, donde hay muchas moradas”. Especie de gema utópica, irrealizable en ninguna orfebrería de la tierra.” (Álvarez, 2011, p.21)

Así es entonces presentado este castillo como una gran joya preciosa a la cual, nadie podría despreciar conociendo su noble belleza. Mas ahora podríamos preguntarnos ¿Y cómo es la estructura de este castillo interior? ¿Y por qué Teresa eligió el número siete para representar los estadios espirituales? En el lenguaje simbólico el número siete es sin duda perfecto y tiene un carácter de plenitud dentro de la simbología cristiana: siete los sacramentos, siete los dones del Espíritu Santo, siete las virtudes morales y teologales, siete las obras de misericordia corporales y espirituales, etc. Aunque el número de moradas elegido por Teresa es de siete, podemos afirmar junto a los estudiosos de la mística teresiana que en esa estructura septenaria encontramos sólo CINCO estados o formas permanentes de oración. Es decir en el primer estado de oración encontramos las primeras tres moradas que pertenecen a una vida

más acética (que trataremos especialmente en este escrito), y en los siguientes estados coincide progresivamente cada estado con una morada según el esquema tomado presentado por Gustavo Vallejo Tobón.³ “...Previo: estado del alma en pecado (fuera del castillo). La puerta es la oración.

1. Primeros pasos de la vida interior: entrada en el castillo, comienzos de la vida de oración, ascesis de lucha contra el pecado grave (primeras moradas), contra el pecado leve (segundas moradas), contra las manifestaciones de egoísmos (terceras moradas).
2. Primeros pasos en la oración contemplativa (cuartas moradas).
3. Oración de unión transitoria, a manera de “visitas de novios” (quintas moradas).
4. Oración de unión mística permanente pero aún imperfecta, a manera de “desposorios espirituales” (sextas moradas).
5. Oración de unión transformante, última etapa posible en esta vida, compatible con el estado de peregrinos: matrimonio espiritual (séptimas moradas).”

Con la elocuente lectura de esta estructura de la obra, solo resta destacar una figura que será tan usada por Teresa como el castillo o las moradas, se trata de la imagen de un proceso matrimonial que ha sido siempre la favorita de los místicos y hunde sus raíces en la sagrada escritura en el libro del Cantar de los Cantares como así también en el Libro del Apocalipsis que dice: “han llegado las bodas del Cordero” (Ap. 19, 7). Y esta imagen del matrimonio espiritual será la culminación de este proceso místico que se concreta en el último aposento del castillo interior, en la séptima morada.

³ Teresa de Jesús, 1991, *Las Moradas*, Ed. Paulinas, Bogotá. Introducción de Gustavo Vallejo Tobón, p. 24.

3. Ingreso al castillo

Pero ¿por qué hay que entrar al castillo interior? ¿Cuál es la puerta para ingresar y cómo progresar en él de morada en morada? Esa es justamente la enseñanza de esta maestra de la vida espiritual, que lo explica con sencillez de castellana y su profundidad de verdadera doctora de la Iglesia:

“Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate, porque si este castillo es el alma, claro está que no hay que entrar, pues se es él mismo; como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar y estar... Que hay muchas almas que se están en la ronda del castillo...” (M.1 cap.1, 5).

Y luego prosigue explicando sobre la puerta: “A cuanto yo puedo entender, la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración”. (M.1 cap.1, 7). Así deja delineada ya desde la primera morada, que la puerta de este “castillo interior” es la oración y la meditación. Muchos pueden permanecer fuera del castillo incluso no entrar nunca. Teresa sabe por experiencia que el hombre puede vaciarse de sí mismo y derramarse - como agua - en lo exterior. Estas almas son las que viven en el pecado mortal y que sólo por la oración pueden pasar de la exterioridad a la interioridad. A esto alude el Padre Tomas Álvarez cuando dice:

“De estas dos vertientes, de interioridad y exterioridad que tiene el castillo, esta segunda puede cancelar a la primera. Exteriorizarse, hasta alienarse. No al contrario: quien se interioriza, se convierte en centro de gravedad de lo circundante. A ese propósito, Teresa se atreve a escribir una palabra dura. Es posible que el hombre se desentienda de lo interior de sí mismo, hasta desconocerse y animalarse. Hasta vivir “en la ronda del castillo” o convivir en el foso de lo corporal y sensual “con las sabandijas y bestias que están en el cerco del castillo”. Hasta hacerse “casi como ellas, con ser de natural tan rico y poder tener su conversación no menos que con Dios”. (Álvarez, 2011, p.24).

Esta descripción tan atinada del eminente profesor teresiano, Tomás Álvarez, manifiesta el peligro que advierte Teresa a quienes no quieren entrar a una vida espiritual; y es el ser como bestias. Estas palabras pueden parecer duras y de hecho los mismos confesores de Teresa, como el Padre Jerónimo Gracián, lo advirtieron. Sin embargo, ella lo reafirma con osada convicción pues quien no quiere entrar en relación con Dios se vacía y se animaliza.

4. Primera morada

Es entonces cuando nos cabe la pregunta: ¿quiénes pueden entrar en la primera morada? Teresa responde a esta demanda con tres pasajes de la escritura que son “tres singulares tipos bíblicos”, imágenes polivalentes de quien estando fuera del castillo son invitados a entrar en él. Las tres están centradas en confiar en Jesús que nos librará de las amarras sucias del pecado y pasar este misterioso umbral. Las imágenes son las siguientes:

- “La bíblica mujer de Lot que se vuelve a mirar las ciudades malditas y se convierte en estatua de sal (Gn. 19, 26: M.1 cap. 1, 6)
- El paralítico de la piscina de Betesda, incapaz de alzarse para lanzarse al agua, pero que tiene la fortuna de encontrar a Jesús que lo cura (Juan 5, 2-8: M.1 cap. 1, 8)
- Y el ciego de nacimiento, que de pronto empieza a ver gracias al encuentro con Jesús (Jn. 9, 7: M.1 cap. 1, 8)” (Álvarez, 2011, p.26)

Los tres modelos son símbolos de enfermedades espirituales, o víctimas de cierta atrofia espiritual pues necesitan la gracia de Jesucristo para andar. Estas imágenes fueron meditadas por la Santa escritora para comprender mejor cómo son las almas que reciben esta misericordia de Jesús y comenzar el camino del espíritu para liberarse de las ataduras del pecado mortal. Ella lo explica en su obra de la siguiente manera:

“...decíame poco ha un gran letrado que son las almas que no tienen oración como un cuerpo con perlesía o tullido, que aunque

tiene pies y manos, no los puede mandar: que así son, que hay almas tan enfermas y mostradas a estarse en cosas exteriores, que no hay remedio ni parece que pueden entrar dentro de sí...” (M.1 cap.1, 6)

Teresa de Jesús ha conocido por la propia experiencia y por la experiencia ajena estos estados de la primera morada. Por esa razón quiere animarnos a todos con estas figuras para entrar definitivamente en la primera morada del castillo. Pero sin mirar atrás como la mujer de Lot. Más aún como el paralítico dejándonos lanzar al agua por Jesús para ser curados de nuestros males espirituales. Y además debemos implorar a Cristo la gracia suficiente como el ciego Bartimeo que luego de ser curado pudo ver su luz maravillosa y su bello rostro.

Estos son los consejos y enseñanzas que la Doctora de Ávila nos deja para entrar en las moradas del castillo. Pero el camino recién comienza, y es preciso pasar adelante, apuntar más alto y: “poner los ojos en el centro (del castillo) que es la pieza del Rey” (M.1 cap.2, 8) Y también “...tomar a nuestra bendita Madre por intercesora” (M.1 cap.2, 12). Con estas advertencias y entrados ya en el castillo interior afirmaremos que, aún en las segundas moradas la lucha no termina; sino que es constante hasta llegar al final del proceso espiritual. Pero la gracia de Dios todo lo puede para quienes por Él se aventuran. Así lo entiende la pluma de la Santa Fundadora y lo expresa a sus hijas con estas amables palabras: “Entendamos, hijas mías, que la perfección verdadera es amor de Dios y del prójimo, y mientras con más perfección guardáremos estos mandamientos, seremos más perfectas...”. (M.1 cap.2, 17)

5. Segundas moradas

Esta lucha por progresar en la interioridad tiene un único mandamiento: El amor a Dios y al prójimo como el motor de esta empresa. Y en las segundas moradas la lucha persiste ya que continúa acechando el pecado venial y los desordenes introducidos en el castillo por una vida vivida fuera de él. Al principiante le será necesaria una opción radical, incipiente y progresiva en la

escucha de la palabra de Dios, la oración meditativa y consignas positivas como la alegría, la libertad y la determinación. Y esta estrategia de lucha la conoce muy bien Teresa que aún siendo una gran mística sabe que la vida espiritual no es un idilio sino una tarea batalladora. Tomás Álvarez lo expresa así: “Ya en el Camino de de Perfección había dicho a sus lectoras carmelitas claustrales: “encerradas peleamos”. Que no hemos venido “a regalarnos por Cristo sino a morir con Cristo”. Más que “jardín cerrado” como el de los cantares bíblicos, cada Carmelo es “un castillo asediado”. Cada “contemplativa”, una abanderada, sin espada pero con la bandera en alto.” (Álvarez, 2011, p.39)

En palabras de la santa de Ávila: no hay lugar para cobardes en este castillo, sino para soldados de Cristo. Esta imagen teresiana se asemeja a la propuesta por San Ignacio de Loyola. El santo Fundador de la Compañía de Jesús escribe los *Ejercicios Espirituales*⁴ donde presenta la vida cristiana como un gran campo de batalla con dos banderas: la de Jesús y la del demonio. Sin dudas que el siglo XVI fue testigo de grandes batallas hasta la consolidación posterior de los estados en Europa. Pero las estrategias de las batallas espirituales enseñadas por estos doctores de la Iglesia han permanecido inexorables frente a los cambios de cinco siglos transcurridos. Esta es la perennidad del mensaje de Teresa que tiene una amplia vitalidad para nosotros hoy y para cuantas generaciones que serán instruidos en sus doctrinas y experiencias.

Ahora es preciso interrogarnos sobre las imágenes bíblicas usadas por Teresa en las segundas moradas y así poder entender quienes ingresan en este sector del castillo. El mismo padre Tomás Álvarez comenta en resumidas palabras el esquema bíblico de este proceso de las segundas moradas de la siguiente manera: “Desde la palabra bíblica, al cristiano de las segundas moradas se le recuerda su condición de hijo pródigo, precisado en otro tiempo a comer manjar de puercos. Se lo insta a la lucha: tiene que ser batallero, como los soldados de Gedeón, sin tiempo ni tregua para echarse de bruces a beber agua del torrente.” (Álvarez, 2011, p. 38) Estas imágenes bíblicas del Hijo Pródigo (Lc.15, 11) y de los Soldados

⁴ San Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, 2004, Ed. Monte Carmelo. Burgos.

de Gedeón (Jueces 7, 4-6) son parte de una especial versión de la ascética cristiana en la que Teresa quiere ponernos en sintonía, antes de introducirnos en la mística y la gracia de la experiencia de Dios. He aquí las palabras batalladoras de Teresa:

“Siempre esté con aviso de no dejarse vencer; porque si el demonio le ve con una gran determinación de que antes perderá la vida y el descanso y todo lo que le ofrece que tornar a la pieza primera (primera morada), muy más presto le dejará. Sea varón y no de los que se echaban a beber de bruces, cuando iban a la batalla, no me acuerdo con quien, sino que se determine que va a pelear con todos los demonios y que no hay mejores armas que las de la cruz”. (M.2 cap.1, 6)

Inigualable son las arengas de esta jefa guerrera que anima a las almas a vencer al demonio y sus tentaciones “con determinada determinación” y la gracia de Dios. Igualmente de significativas son las explicaciones que hace el Padre Álvarez de este espíritu guerrero teresiano y su génesis. Así lo escribe este gran pensador carmelita: “Pero en realidad esa visión de la vida cristiana, como lucha contra el mal y el maligno, a Teresa le viene de San Pablo, quien no sólo interpreta su propia existencia como combate permanente (*bonum certamen certavi*) sino que así se la inculca a los cristianos de las primeras comunidades. Especialmente a los de Éfeso: “armaos con las armas de Dios para resistir a las estrategias del demonio”. “Nosotros no luchamos contra hombres de carne y hueso, sino contra las fuerzas del mal”. Las armas que pablo les propone son “el cinturón de la verdad”, “la coraza de la honradez”, “el escudo de la fe”, “el calzado de la paz”, “la espada de la palabra de Dios”... (Ef. 6, 10-17) Teresa ha leído innumerables veces esos textos en la Regla carmelitana, escrita a comienzos del siglo trece para “cruzados” convertidos a la vida monástica en el Carmelo. A “esa casta” de cristianos combativos pertenece ella. Y en esa línea paulina de militancia espiritual se inscribe su “castillo” y su interpretación básica del vivir cristiano.” (Álvarez, 2011, p. 42). Pero ahora es preciso pasar a la siguiente morada del castillo, donde ya vencida la batalla contra los pecados veniales adviene otra no menos combativa contra los propios egoísmos y apegos desordenados ¿Y cuáles son esos obstáculos vencidos que

permitieron avanzar? El Padre Álvarez los ilustra con una mirada contemporánea del siguiente modo:

“De haber podido recurrir a nuestra imaginería de hoy, Teresa nos hubiera hablado de las dependencias psicológicas derivadas del alcohol, de las drogas, del sexo, del abuso de poder o del frenesí de la violencia de unos sobre otros. O del simple tributo del consumismo dominante. Herencia recibida o lastre autoinducido. Cadenas que atenazan la libertad, que amordazan la persona, que no dejan a uno ser sí mismo.” (Álvarez, 2011, p. 44)

Todas estas son las consecuencias de los desórdenes y miserias humanas que Teresa quiere redimir con la lucha ascética. Ella es consciente de que todos estos desórdenes han sido causados por nuestras malas elecciones y ahora habiéndolos dejado no es tan fácil eludir sus consecuencias. Ésta es la razón por la que aún estamos incómodos en las segundas moradas “como en casa ajena” y es preciso avanzar. La Santa escritora lo manifiesta con estas sabias palabras de su ascético programa para las segundas moradas:

“¿Puede ser mayor mal que no nos hallemos en nuestra misma casa? ¿Qué esperanza podemos tener de hallar sosiego en otras cosas, pues en las propias no podemos sosegar? Sino que tan grandes y verdaderos amigos y parientes y con quien siempre... hemos de vivir, como son las potencias (del alma), éstas parece que nos hacen la guerra, como sentidas de las que a ellas les han hecho nuestros vicios” (M.2 cap.1, 9)

La sabiduría de Teresa comprende que las potencias del alma han padecido las consecuencias de los vicios de las primeras y segundas moradas y ahora avanzando a las terceras, estas potencias deben ser purificadas. De lo contrario no se llegará a la vida contemplativa en la cuarta morada, que es ya la antesala de la perfección a la que todo mortal está llamado con la ayuda de gracia de Dios. Así lo anhela Teresa: “¡Oh Señor mío y bien mío; cómo queréis que se desee vida tan miserable, que no es posible dejar de querer y pedir nos saquéis de ella si no es con esperanza de perderla por vos y gustarla muy de veras en vuestro servicio...” (M.3 cap.1, 2)

6. Terceras moradas

Mas ahora, el alma que ha llegado a la tercera estancia de este castillo interior no debe mirar atrás. Debe buscar un progreso interior combatiendo pero sin soluciones rápidas y fáciles. Pues “No será coronado sino quien haya luchado hasta el fin” (2Tim. 2, 5). Y la lucha no termina aún, pues en estas moradas terceras aparece “la prueba del amor”, liberadora de egoísmos y espejismos narcisistas en la vida espiritual. Este estado de egoísmos tiene que pasar también por una ascesis como lo describe el Padre Álvarez:

“Al pasar de las segundas a las terceras moradas, el lector se espera que a la lucha siga la victoria y la paz. No va a ser así. Teresa le va a hablar, todavía, de una jornada de ascesis, vigilancia y esfuerzo. Le va a hablar de la prueba del amor, de los riesgos de espejismo y narcisismo, del paso por una especie de adolescencia del espíritu.” (Álvarez, 2011, p. 51)

166

La imagen bíblica central de esta tercera morada es la del joven rico (Mt. 19, 22), en quien ve Teresa reflejado esa invitación que hace Jesús a seguir adelante. El joven quiere seguir a su manera sin esforzarse por hacer la voluntad de Dios mismo que lo está invitando personalmente a un más avanzado programa de vida espiritual. El estudioso comentador de las Moradas dice al respecto de esta imagen del Joven Rico:

“Sí, el morador de las terceras moradas debe espejarse en el joven del Evangelio. Debe entrenarse en la compleja tarea de la generosidad, de cara a Dios y a los hermanos. No sólo ofrecer y ofrecerse (“vuestra soy para vos nací, qué mandáis hacer de mí”), sino recuperarse de la humillación del fracaso... Sobre todo, debe entrenarse en algo más difícil: en aceptar que Dios tome la iniciativa más allá de sus proyectos de generosidad. Incluso cuando la iniciativa de Él me toma por sorpresa en los acontecimientos de la vida... O cuando Él expresamente desborda o desbarata mis esquemas, como al joven del Evangelio.” (Álvarez, 2011, p.55)

Pero en estas terceras moradas: ¿Cómo puede salir el alma de esta adolescencia espiritual luego de haber pasado tantas luchas para

llegar a este momento? Teresa respondería “con más determinación”. Pues es ahora donde llegan las pruebas más espirituales que son las sequedades del alma, los cansancios y faltas de motivación. La Santa ha pedido: “Pruébanos tú Señor, que sabes las verdades”. También aparece la imagen bíblica de Tobías, quien sufre inmensas pruebas pero sabiendo que “la prueba es necesaria” (Tob. 12, 13). Y este punto de la prueba se puede comparar con la doctrina del amigo querido de Teresa, San Juan de la Cruz.

Este Doctor de la Iglesia nos ha ilustrado sobre las noches y las purificaciones por las que deben pasar las almas que quieren seguir de cerca a Jesús. Estas pruebas serán algunas contrariedades, sequedades espirituales, cierto aparente agotamiento de fuerzas, una baja emotividad religiosa, ausencia aparente de Dios, falta de ilusiones, etc. Pero ¿cuál es el motivo de estas pruebas? Lo explica la misma Santa doctora:

“Muchas veces quiere Dios que sus escogidos sientan su miseria y aparta un poco su favor que no es menester, que a osadas que nos conozcamos bien presto. Y luego se entiende esta manera de probarlos, porque entienden ellos su falta muy claramente, y a las veces les da más pena ésta de ver que, sin poder más, sienten cosas de la tierra y no muy pesadas, que lo mismo de que tienen pena. Esto téngolo yo por gran misericordia de Dios.” (M.3 cap.2, 2)

Estas pruebas y penas que cita Teresa son necesarias para producir un cambio en el alma y una disposición que nos permita acercarnos a Dios en la intimidad, en la contemplación, la tranquilidad y la paz que son los frutos de las cuartas moradas. Por eso insiste Teresa a sus hijas: “¿Os parece hijas, que si yendo a una tierra desde otra pudiésemos llegar en ocho días, que sería bueno andarlo en un año, por ventas y nieves y aguas y malos caminos? ¿No valdría más pasarlo de una vez?... Esforcémonos, hermanas mías, por amor del Señor. Dejemos nuestra razón y temores en sus manos. Olvidemos esta flaqueza natural... nosotras (tengámosle) de sólo caminar a prisa para ver a este Señor.” (M.3 cap.2, 7-8)

Y así animando a todos a entrar en este maravilloso castillo, Teresa explica que este llamado no es sólo cosa de monjas o sacerdotes,

sino un camino para todo el que quiere ver a Dios, unirse a Él en esta vida, amarlo con todas las fuerzas. Ella así lo aclara: "...y creedme que no está el negocio en tener hábito de religión o no, sino en procurar ejercitar las virtudes y rendir nuestra voluntad a la de Dios en todo... no queramos nosotras que se haga nuestra voluntad sino la suya..." (M.3 cap.2, 6)

7. Conclusión

Así concluimos este paso por las primeras tres moradas del castillo interior de las almas, donde Teresa supo descubrir un progreso interior. Este progreso se transformó en doctrina de la Iglesia y luego se hizo escuela de vida. Y no es posible comprender a Teresa si no se ha transitado por estas experiencias espirituales ya que su obra supone una madurez humana y divina en su vida. Y así todos los lectores y amantes de este camino teresiano estamos llamados a dejarnos encantar por su pluma y hacer vida sus palabras ya que no habrá ciencia verdadera sin experiencia personal.

Ahora estamos preparados para avanzar en la meditación de las moradas más místicas, las moradas contemplativas luego de esta humilde introducción que hemos presentado sobre este libro sublime. Incluso podríamos afirmar que en este libro se ve manifiesta la intensión de Teresa. Su intensión fue siempre conducir a las almas por este camino en que antes fue conducida ella misma por el Espíritu Santo. Y así toda la obra teresiana tanto de sus fundaciones como de sus escritos abogan por elevar a las almas a la séptima morada donde está "la cámara del Rey", donde nos espera un gozo indescriptible de unión con Dios, el "matrimonio espiritual", un cielo que se hace eterno ya desde la tierra. Y aunque no todo es dulzura pues siempre hay cruz, este dolor se vuelve gozo en Dios. Esto lo han experimentado cientos de santos tanto de la orden carmelita como de toda la Iglesia católica. Santos que con el favor divino han comprendido que el motor de esta lucha no es otro que el amor. Por eso podemos afirmar que si hay un epíteto válido para distinguir a la eminente doctora Teresa de Jesús es "ser una enamorada de Dios".

Referencias bibliográficas

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, TOMÁS. “Comentarios a las Cartas de Santa Teresa de Jesús”. 2012. Ed. Monte Carmelo. Burgos.

ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, TOMÁS. “Comentarios al Castillo Interior de Santa Teresa de Jesús”. 2011. Ed. Monte Carmelo. Burgos.

ÁLVAREZ, TOMÁS, “Estudios Teresianos”. 1983-2013. Ed. Monte Carmelo. Burgos.

DIEGO SÁNCHEZ. MANUEL “Bibliografía Sistemática de Santa Teresa de Jesús “. 2013. Editorial de Espiritualidad. Madrid.

SAN IGNACIO DE LOYOLA, Ejercicios Espirituales, 2004, Ed. Monte Carmelo. Burgos.

SANTA TERESA DE JESUS, “Obras completas”. 2013. Dirección Alberto Barrientos. 5ª edic. Edición e introducción de varios autores. Ed. Monte Carmelo.

SANTA TERESA DE JESÚS. “Las Moradas”, 1991, Ed. Paulinas, Bogotá.

SANTA TERESA DE JESUS. “Las Moradas”, 2013, 8ª. Ed. de Espiritualidad. Madrid.

TERESA DE JESÚS. Madrid. 2013. Ed. Edibesa. PELÍCULA dirigida por Maria Molina. Int. Concha Velasco, Héctor Alterio. 3 DVD. Serie TVE. Colección películas y documentales.

LA VIDA CONTEMPLATIVA Y LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA

*Prof. Andrea Greco de Álvarez
Instituto de Cultura Hispánica de San Rafael
andreyfernandoalvarez@gmail.com*

Resumen

España unida y fuerte es dada a luz por aquella gran reina que fue Isabel la Católica. Nadie puede dudar del papel decisivo de Isabel en el Descubrimiento y la Conquista como así también en señalar los objetivos misionales de la conquista de América. Obra en la cual todos participan, aún las órdenes contemplativas de mujeres como Teresa de Ávila, Santa Teresa de Jesús, monja carmelita, quienes entre las cuatro paredes de su monasterio de religiosas, acompañaron con sus plegarias la obra de los misioneros y conquistadores que fueron explorando y poblando América, que trajeron la fe y la filosofía, la cultura de Occidente y el derecho.

Intentaremos indagar acerca del aporte a la obra evangelizadora de América hecho por las órdenes contemplativas en general y por Teresa de Jesús y el Carmelo Descalzo en particular. Procuraremos además discurrir acerca del aporte monacal si puede ser considerado fuente de la cultura hispánica o no y las consecuencias culturales y espirituales derivadas de ello. Finalmente trataremos de extraer algunas conclusiones para nuestra cultura actual.

El tema es complejo y discutible puesto que se puede analizar desde distintas perspectivas. Sin embargo creemos que es posible esbozar estas primeras reflexiones.

Palabras clave: Santa Teresa - órdenes contemplativas - Evangelización - Carmelo Descalzo - América

Abstract

The great queen Elizabeth of Castilla gives birth an Spain strong and united. No one can doubt the important role of Elizabeth in the discovery and conquest as well as to point out the mission objectives of the conquest of America. In this work everyone participates, even contemplative orders of women like Teresa of Avila, St. Teresa of Jesus, a Carmelite nun, who within the four walls of his monastery of nuns, they accompanied with their prayers the work of missionaries and conquerors who were exploring and colonizing America, they brought faith and philosophy, Western culture and law.

We try to find out about the contribution to the work of evangelization of America by the contemplative orders in general and Teresa and the Discalced Carmel in particular. We analyze the monastic contribution, if it can be considered a source of Hispanic Culture or not, and we will explore the cultural and spiritual consequences of it. Finally we try to draw some conclusions for our current culture.

172

The issue is complex and controversial as can be analyzed from different perspectives. However we believe it is possible to outline these early reflections.

1. Teresa y América

Cuenta Santa Teresa en el primer capítulo de *Las Fundaciones* que había recibido la visita de un fraile franciscano, Fr. Alonso de Maldonado, que era un gran sacerdote, siervo de Dios y con gran deseo del bien de las almas. Escribe la Santa:

“Este venía de las Indias poco había. Comenzóme a contar de los muchos millones de almas que allí se perdían por falta de doctrina, e hízonos un sermón y plática animando a la penitencia, y fuese. Yo quedé tan lastimada de la perdición de tantas almas, que no cabía en mí. Fuíme a una ermita con hartas lágrimas, clamaba a Nuestro Señor, suplicándole diese medio cómo yo pudiese algo para ganar

algún alma para su servicio, pues tantas llevaba el demonio, y que pudiese mi oración algo, ya que yo no era para más”.¹

Todos los hermanos varones de la Santa estuvieron en América y varios murieron en estas tierras. Su hermano Rodrigo de Cepeda, viajó a las Provincias del Río de la Plata en 1535 donde murió en 1537 o 1543 en manos de los indios. Lorenzo de Cepeda y Ahumada era vecino de Quito, en las provincias del Perú, estuvo en Pasto, Quito, Piura, Portoviejo, Guayaquil, Popayán, Cuzco. Tuvo familia en América y regresó a España poco antes de morir.

De allí que el P. Pólit uno de los biógrafos de la avileña concluya en que:

“La lectura atenta y repetida de las obras y cartas de Santa Teresa nos hizo ver cuán íntimamente relacionada estuvo con sus hermanos, en particular con Lorenzo, y cómo el recuerdo de ellos se vuelve inseparable del de la colonización de las Indias Occidentales, y la familia quiteña de los Cepedas viene a ser el lazo estrecho que une a la grande Santa y su Orden bendita con el nuevo mundo americano”.²

Hernando de Ahumada viajó al Virreinato del Perú, se radicó en Pasto, Colombia, donde murió. Antonio de Ahumada viajó al virreinato del Perú, donde murió en 1546. Pedro de Ahumada se estableció en el Perú, allí se casó y regresó tardíamente a España donde falleció en 1589. Jerónimo de Cepeda también vivió en el Perú, estableciéndose por muchos años en Quito. Agustín de Ahumada vivió diez años en el Perú, catorce en Chile, fue nombrado gobernador del Tucumán pero falleció en Lima antes de asumir. Santa Teresa vivió especialmente preocupada por él, ya que com-

1 TERESA DE JESÚS, 1952, *Las Fundaciones*, Buenos Aires, p. 13.

2 PÓLIT LASO, 1905, *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*, Friburgo de Brisgovia, p. VIII.

batió durante largos años en la Guerra del Arauco. En *Las Relaciones Espirituales*, Santa Teresa hace en 1571, el siguiente comentario respecto a su hermano Agustín, residente en Chile:

“Estando yo un día después de la octava de la Visitación encomendando a Dios a un hermano mío en una ermita del Monte Carmelo, dije al Señor, no sé si en mi pensamiento: “¿Por qué está este mi hermano adonde tiene peligro su salvación? Si yo viera, Señor, un hermano vuestro en este peligro, ¿qué hiciera por remediarle?» Parecíame a mí que no me quedara cosa que pudiera, por hacer”³

En opinión de Pólit, probablemente fue su hermano Lorenzo, establecido en Quito, el lazo más estrecho y duradero de la Santa con la obra americana. Una hija de Lorenzo, nacida en Quito, será la primera monja carmelita americana cuyo nombre de religiosa fue también Teresa de Jesús, compartió con su tía la vida conventual y dio testimonio de ella en la causa de la canonización⁴.

174

2. Las órdenes contemplativas y la evangelización de América

El Papa León XIII en su carta encíclica *Quarto abeunte saeculo* considera al Descubrimiento como el evento por sí mismo “más grande y hermoso de todos los que tiempo alguno haya visto jamás”; y hace una valoración laudatoria de la magnitud del “valor e ingenio” de Cristóbal Colón. El Papa considera que por su obra:

“(...) emergió de la inexplorada profundidad del océano un nuevo mundo: cientos de miles de mortales fueron restituidos del olvido y las tinieblas a la comunidad del género humano, fueron trasladados de un culto salvaje a la mansedumbre y a la humanidad, y lo que es muchísimo más, fueron llamados nuevamente de la muerte a la vida

3 TERESA DE JESÚS, 1915, *Relaciones Espirituales*, Burgos, p. 53.

4 P. SILVERIO DE SANTA TERESA, 1935, *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa de Jesús*, Burgos, p. 189 ss. Cfr. PÓLIT LASO, 1905, p. 164 ss.

eterna por la participación en los bienes que nos trajo Jesucristo”.

Colón, sostiene León XIII, “abrió el camino a América en un momento en que estaba cercana a iniciarse una gran tempestad en la Iglesia”. De allí que considere a los eventos suscitados por Colón “un designio verdaderamente singular de Dios, para reparar los daños que en Europa se infligirían al nombre católico”. El mismo Papa recuerda que “llamar al género de los Indios a la vida cristiana era ciertamente tarea y misión de la Iglesia. Y ciertamente la empujó en seguida desde el inicio, y sigue haciéndolo, habiendo llegado recientemente hasta la más lejana Patagonia”.⁵

Esta obra enorme de expansión de la cristiandad fue en gran medida llevada a cabo por las órdenes religiosas. La primera Orden religiosa que penetró en Iberoamérica, escribe el P. Pólit, fue sin duda la de San Benito, representada por el Padre Boyl primer sacerdote y oficiante de la primera Misa en América, quien había dejado el claustro a pedido de los Reyes para acompañar el viaje⁶. Sin embargo, yerra parcialmente el autor. Es cierto que Fray Bernardo Boyl fue elegido por los Reyes Católicos confirmado por la Curia Romana, como primer vicario o delegado apostólico de la Santa Sede, con la potestad de erigir monasterios⁷. Sin embargo:

“Bernardo Boyl había ya perdido la condición monástica cuando se embarcó para Indias el año 1493 en el segundo viaje de Colón... Condición monástica que había adquirido como ermitaño de Montserrat, pero que ya no tenía cuando su travesía ultramarina, al haber aceptado el año anterior ser el vicario general en España de San Francisco de Paula para su recién fundada Orden de los Mínimos”⁸.

5 León XIII, 1892, *Quarto abeunte saeculo; Carta a los Arzobispos y Obispos de España, de Italia y de América sobre Cristóbal Colón*, Roma.

6 Pólit Laso, Op. Cit., p. 7, 8.

7 Zubillaga, F., 1995, *Historia de la Iglesia en la América Española desde el descubrimiento hasta el siglo XIX*, t. I, Madrid, p. 220.

8 Linage Conde, 1983, ‘El monacato en la América virreinal’. En: *Quinto Centenario*, Madrid: Universidad Complutense, vol. 5, 1983, p. 65-96.

Se dieron casos de monjes que, a título personal desvinculados permanente o transitoriamente de sus monasterios, viajaron a América. Hubo también monjes obispos en América, cosa que se dio hasta los días de la independencia. Pero es evidente que la presencia principal fue la de las órdenes mendicantes de vida apostólica⁹. En el campo de la vida religiosa contemplativa, los monasterios femeninos tuvieron mayor presencia; entre esos monasterios los de carmelitas descalzas, las hijas de Teresa de Jesús, ocupan un lugar prominente.

Como apunta Linage Conde en el caso de la vida religiosa femenina “es mucho más difícil que, al ocuparse de los cenobios de hombres, diferenciar, más allá de la dimensión externa por supuesto, las viejas órdenes monásticas de las familias religiosas posteriores”. En este caso sí hubo importantes fundaciones a pesar de no tener correlato masculino. Así, por ejemplo, el Monasterio cisterciense de la Trinidad de Lima, de 1580, “contó con una comunidad muy numerosa, de cien monjas de coro y doscientas entre novicias, freilas y sirvientas”¹⁰. También los de jerónimas de Santa Paula y San Lorenzo en México y San Jerónimo en Puebla de los Ángeles.

176

El caso de los cenobios masculinos es bastante distinto. Podríamos preguntarnos por qué la corona no tuvo interés en enviar a América de manera sistemática a las órdenes monásticas, como sí hiciera con las mendicantes. Como expresa Linage Conde: “el problema liminar y decisivo que debe preocuparnos es el de la causa verdadera de la casi total ausencia de las órdenes monásticas en el Nuevo Mundo”¹¹. Porque algo que está fuera de toda duda es que si en América española apenas hubo dos monasterios de monjes benedictinos, uno en México y otro en Lima (ambos sufragáneos del de Montserrat)¹², “no parece debió serlo porque su manera de vivir

9 Franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, jesuitas, capuchinos, y bastante más tarde los salesianos. Cfr. BRUNO, 1992.

10 Linage Conde, Op. Cit., p. 83.

11 Linage Conde, Ibidem, p 70.

12 Si consideramos toda Ibero América habría que mencionar también al monasterio Benedictino de San Sebastián en Brasil. Hubo además tres establecimientos Jerónimos en México, Lima y el Cuzco, pero la actividad de estas casas se limitaban a la impresión de la Bula de Santa Cruzada y la distribución de

o pensar no interesase en aquellas latitudes ni fuera incompatible con los criterios de la colonización”¹³. Prueba de ello son los varios intentos y pedidos de fundación, y, sobre todo la importante cantidad de americanos que fueron monjes en España, lo que muestra el prestigio de la vida monástica en Hispanoamérica¹⁴.

La cuestión es de difícil resolución y, a nuestro juicio, son varias las causas. En un intento de sistematizarlas podríamos mencionar: en primer lugar, la causa pontificia. Los Papas se propusieron asociar a los monarcas en la empresa misionera¹⁵. Así en la Bula *Inter caetera*, de 1493, Alejandro VI manda a los Reyes Católicos a que destinen varones probos y temerosos para adoctrinar a los indígenas¹⁶. Sin embargo, la más importante fue la conocida como *Omnimoda*, dada por Adriano VI en 1522 con el nombre de *Exponi nobis fecisti*. En ella el Papa dispone que:

“todos los frailes de las Órdenes mendicantes, principalmente de la Orden de menores de la regular observancia que, sintiendo vocación misionera, quisieran pasar espontáneamente a las Indias para la conversión e instrucción en la fe de los naturales, puedan hacerlo lícita y libremente, con la aprobación y licencia previa de sus prelados”¹⁷.

De modo que, si bien se involucraba a los monarcas en el envío de los misioneros, lo hacía dentro de ciertos límites claramente establecidos por el Pontífice. Límites en los que se establecía la participación de las órdenes mendicantes y no monásticas.

Breviarios reformados por San Pío V, pero eran pequeñas casas de procura. Cfr. Linage Conde, *Ibidem*, p. 82.

13 Linage Conde, *Ibidem*, p. 71.

14 Americanos hubo en los monasterios cartujos, trapenses, cistercienses y benedictinos de España. Cfr. Linage Conde, *Ibidem*, p. 77-79.

15 Bruno, *Op. Cit.*, p. 23.

16 Otras bulas fueron otorgadas para el envío de fray Bernardo Boyl: *Piis fidelium*, también en 1493; otra fue otorgada por León X en 1521: *Alias felicitis recordationis*

17 Bruno, *Op. Cit.* p. 25. Las órdenes eran franciscanos, dominicos, agustinos y carmelitas. Los carmelitas fueron luego reemplazados por los mercedarios. Los capuchinos y los jesuitas consiguieron el libre acceso más tarde.

En segundo lugar, el veto de los monarcas. Así tenemos el caso de los fracasos de los intentos de fundación de una cartuja por Juan Bautista Torrón en 1564 y de los jerónimos por Diego de Santa María en 1574 y 1576 los que chocaron con la negativa de Felipe II¹⁸. Sin embargo, se dio también el caso inverso. En el capítulo benedictino de 1532 se trató la petición de Carlos V de que la Orden fundara en América. Finalmente se accedió a condición de que la corona les edificara las casas y asegurase las rentas. La cosa quedó en nada, lo que Linage Conde interpreta como signo de la tibieza de los monjes en la decisión. Interpretación que refuerza aludiendo a la consulta que en 1550 los monjes hicieron a San Ignacio de Loyola para saber si le parecía conveniente que ellos fundaran en América¹⁹. Por eso, el autor, ante los historiadores que invocan el “veto regio al establecimiento de las órdenes contemplativas en Indias, por extraños sus fines a las necesidades misionales”²⁰, considera que no fue decisivo y para demostrarlo menciona, entre otras razones, el gran impulso logrado por los monasterios benedictinos en Brasil, lo que lo lleva a desechar las prohibiciones legales como la causa principal, porque afirma: “Siendo ineludible convenir en que las alegadas prohibiciones legales habrían podido ser arrumbadas o soslayadas si el necesario empuje expansivo para aventurarse por los caminos del océano y transplantarse a la otra orilla se hubiera dado en las viejas órdenes”²¹. Sin embargo tales prohibiciones existieron y por eso las hacemos constar como una segunda causa. La tercera de las causas de la escasez monástica americana, como señala Linage Conde, tendría relación con la falta de empuje de las antiguas órdenes. El autor señala que así como los benedictinos que participaron de la reconquista, sin embargo no solicitaron parcelas para establecer monasterios en Andalucía, sucedió del mismo modo en América, donde las viejas órdenes no tuvieron interés de establecerse por temor a la escasez de rentas o por la distancia. Lo que lleva al autor a asentar la siguiente conclusión:

18 Linage Conde, *oP;ciT*, p. 80.

19 Linage Conde, *Op. Cit.*, p. 85.

20 Linage Conde, *Op. Cit.*, p. 72.

21 Linage Conde, *Op. Cit.*, p. 74.

“Es que las viejas órdenes habían ya visto tramontar su curva ascensional. Vivían un tanto de rentas y en el orden espiritual más que en el otro estamos pensando al así escribir. Carecían de empuje fundacional y por eso cedieron el paso a los más nuevos frailes. Lo mismo fue el caso de América”²².

Así pues confluyeron la oposición pontificia y la real, con la propia inercia y desgano del monacato a resultado de lo cual la presencia monástica en América fue escasa.

3. Decadencia del monacato y transformación de la vida contemplativa

Dos autores de la talla de Carlos Disandro y del Padre Mario Petit de Murat han expresado sus críticas por la ausencia de vida contemplativa en América.

El primero de estos autores se posiciona en contra del hombre y las obras del barroco señalando, entre otras razones de su crítica: “el empobrecimiento de la vida contemplativa”²³.

Para Disandro la Madre Patria recobrará el valor de España eterna en la medida en que se saque de encima las rémoras del barroquismo y América en tanto logre una fisonomía románica, como lo ha sintetizado Antonio Caponnetto al exponer acerca de la crítica disandrista²⁴.

Por su parte Fray Mario Petit de Murat remarca el “aspecto primordial y poco conocido” de las instituciones monásticas: su sentido fundacional. Para explayarse en este punto nos remite al pensamiento de Disandro, así expresa:

22 Linage Conde, Op. Cit., p. 75.

23 Disandro, C. A., 1960, Argentina bolchevique, La Plata, p. 26.

24 Caponnetto, A., 2012, Los críticos del revisionismo histórico, t. III, La Plata.

“Un autor excelente de nuestro país, filósofo y filólogo, Carlos A. Disandro, sostiene en uno de sus escritos: “Y así, entre lo cotidiano, cuya estructura se confunde frecuentemente con la alienación y el abandono, y lo eterno, cuya consistencia es una densidad que se expande sin disminución, se abre el vínculo de la fundación”²⁵.

El fraile comenta, en referencia a esa cita, que la eternidad asume realmente lo sensible y temporal, es soberano acto puro; no admite mengua:

“habrá asumido de verdad lo sensible si lo ha transfigurado y lo transfigura, no por la anulación del ser propio de las cosas, sino exaltándolo en la definición de ellas, las cuales proceden de la Verdad, que también es Dios y eternidad. Cuando se da una verdadera transfiguración ha habido una verdadera fundación, pues ésta no es otra cosa que cimentar algo en lo eterno. Toda otra cosa no está fundada, ya que el esfuerzo o la intención que la quiera sostener, tiene necesariamente una medida en el tiempo, y pereciendo, con más razón perecerá lo que en el esfuerzo se sustentaba”²⁶.

Por eso, al resaltar al monacato como la institución capaz de fundar llega a la conclusión “de que nuestro país está en el vacío y va a la deriva. Aún no ha sido fundado sobre lo eterno: su Monacato es apenas incipiente”. A este respecto el pensamiento de Petit de Murat es que:

“España no terminó su obra en América; aquí existen aún zonas extensas desprovistas de clero, cuya fe católica se funda nada más que en profundas reminiscencias de lo que aquellos misioneros sembraron. Sin embargo, la poderosa corriente misional española se frustró, en parte; al no con-

25 Petit de Murat, 1960.

26 Petit de Murat, 1960.

sumarse en su fruto lógico, la fundación de monasterios, la Iglesia tampoco se estabilizó en una posesión definitiva de lo temporal para Cristo. Por eso el liberalismo francés e Inglaterra con su comercio, pudieron informar pronto la vida pública y diaria de estos pueblos dejando para la Institución divina sólo los reductos más inoperantes del espíritu (en el lenguaje de los lugares comunes: “la conciencia”, el “Fuero privado”; esto que en la realidad equivale a nada es lo que quedó para el Señor en la mentalidad de nuestros católicos).

Porque el monaquismo no les enseñó a transfigurar la totalidad de lo cotidiano en Cristo con la fuerza y nitidez que únicamente él puede hacerlo, los pésimos males que se originan en la apostasía de Europa, arrasan en América como allá no logran devastar.

Tenemos que entender que una es la estructura cristiana del Continente madre y otra muy distinta la de la hija. Europa se inició con una pléyade de Abadías que explicaron sus impulsos, días y circunstancias, en Jesús, Dios y Hombre. Por eso el cristianismo se ha metido en la médula del europeo y la iniquidad desatada por él mismo encuentra tarde o temprano el reproche ineludible de la Faz ensangrentada. En cambio, aquí, la eternidad nunca ha sido tomada absolutamente en serio; tampoco los problemas o intereses temporales han dejado, del todo, de tener soluciones temporales. La presencia de las cosas y sus mutaciones ejercen una hegemonía asfixiante sobre el americano. Es que faltó la respuesta al Crucificado, radical. El misionismo que no para en fundaciones monásticas, a la corta o a la larga, añade a la Iglesia, no santos, sino sólo simpatizantes y afiliados.

En consecuencia de esa deficiencia histórica de nuestro país, la tierra, los hombres están vacantes o poco menos. Este hecho favorece la asunción. La tarea que realizaron los Benedictinos en los siglos de fundación de Europa (VI al VIII) la deben realizar Vuestra Paternidad y vuestros Her-

manos en la Argentina, injertándose en estas tierras casi vírgenes²⁷.

La crítica es contundente y nítidamente delineada, sin embargo, se nos presentan algunas objeciones para aceptar sin más estas observaciones. La primera es la que expresara el Dr. Antonio Caponnetto en el Epílogo de *Una Sabiduría de los Tiempos*, cuando plantea que entiende el dolor lascerante de la patria que estremecía al fraile pero que:

“(...) sin embargo tampoco podemos coincidir totalmente con Fray Petit cuando movido por esta lícita y nobilísima herida nacional, dice las cosas que dice. Que España no descubrió América, en primer término. Porque según afirma (...) “el momento histórico que pasaba no le permitió descubrir”. De resultas, “nosotros no estamos fundados, la Argentina no existe. Somos un planteo híbrido... un pueblo envejecido... viviendo de sobras de una civilización que se ha desmoronado... no hemos nacido²⁸”.

182

Señala entonces Caponnetto las tres razones por las que considera lo contrario:

“- Porque estas tierras fueron descubiertas; esto es: bautizadas, nombradas ante la gracia, incorporadas a la Cristianidad, sacadas de la mudez y de la clausura, regeneradas por el agua y el fuego del espíritu. Y esto para que se cumplieran las profecías. (...)”

- Porque ese descubrimiento –así entendido, en la plenitud de su significación teológica– sólo pudo llevarse a cabo por España, precisamente por el momento histórico que atravesaba. Esto es el del esplendor y la cumbre del cum-

27 PETIT DE MURAT, M. J., O. P., 1960, *Carta a un trapense*, La Plata.

28 CAPONNETTO, A., 1994, ‘A modo de epílogo’, en: PETIT DE MURAT, M. J., *Una Sabiduría de los tiempos; Respuestas de la filosofía de la historia para el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, p. 406

plimiento de su vocación hispanocatólica. (...) descubrimiento providencial sólo uno, y ése, se lo reservó Dios a la España de Isabel y Fernando. (...)

- Porque entonces existimos. Fuimos descubiertos y fundados, gestados, alumbrados y echados a andar. No somos hijos del azar, del encuentro fortuito, del entrecruzamiento híbrido de períodos o razas. Somos hijos legítimos de la Cristiandad, prole de Hispania, descendencia directa de ese Occidente que forjaron por mandato del mismo Jesucristo, San Pedro, San Juan y Santiago.”

Y como hijos legítimos de la Cristiandad participamos también genuinamente del arte, de la literatura, de la poesía, la música, el santoral y la vida monástica de la cristiandad. Son tan nuestros como del occidente europeo. “Europa no nos es ajena. Si Europa es la Fe, como ha escrito Belloc, América es la misma Fe y en esta unidad esencial no caben distingos geográficos”²⁹. Y en este sentido España nos fundó con el mismo espíritu de San Benito al fundar Monte Casino. Dice Caponnetto: “el misterio es el mismo. Sobre la tierra inhóspita la entronización del Huésped. Y el *templum* convertido desde el primer instante en el punto de rotación y en el eje de la ciudad, en su principio de *stabilitas loci*. Esto es el corazón de la cultura monástica”³⁰.

183

Una cuarta objeción, que también plantea Caponnetto, es que no hay catolicismo disminuido o agrandado. Hay o no hay catolicismo, y América y Argentina conocieron la Catolicidad. “De allí que nos duela como una injusticia que de estas tierras (...) se diga que no se ha visto nunca un católico, un hombre que prefiera la eternidad a lo temporal”³¹, y acota el autor que, de esto, el mismo Padre Petit es una prueba.

29 CAPONNETTO, OP. CIT., p. 107.

30 CAPONNETTO, Op. Cit., p. 107.

31 Linage Conde, op. cit., p. 108.

Pero en quinto lugar, hay una objeción más. Cuando estos grandes pensadores reclaman para América una influencia de la vida contemplativa, concretamente del monacato, lo hacen pensando en el monacato de los tiempos medievales que no era la vida monástica del siglo XVI. No lo era, porque la decadencia del monacato había llevado a su reforma. O sea, si la vida monástica del siglo XVI se había transformado perdiendo su sentido temporal y “fundante” al decir de Petit, esto se debió a su corrupción, a la mundanización del monacato³².

La vida contemplativa, que tuvo su participación e interés en la evangelización americana no era ya el monacato medieval que había fundado Europa, aún en España donde la crisis no había afectado tanto a la órdenes monásticas, estas habían perdido su empuje fundacional. Para que así hubiera sido, el descubrimiento debería haberse producido al menos 500 o 700 años antes. Sin embargo, esto también era parte del plan providencial:

“No era un tiempo prematuro ni tardío en la historia de España. No era pronta ni retrasada la hora sino la marca exacta del reloj de los siglos. El Imperio de la Fe Victoriosa podía descubrir el Nuevo Mundo como estaba anunciado. Antes le hubiese faltado la Cuaresma y la Pascua. Después le sobraría el carnaval. Si se ha pasado por el Gólgota y el Valle de Josafat, se puede descubrir. Si sólo por el clericalismo fariseo, apenas colonizar.”³³

El descubrimiento se produjo en el momento exacto para el cumplimiento cabal de las profecías y la historia se ocupa de lo que fue y no de lo que pudo ser.

32 El P. Castellani en la explicación de la segunda multiplicación de los panes siguiendo a Maritain nos dice que Dios ama los instrumentos o medios pobres para que el hombre no se alce con la gloria, que es de Dios. Cuando la Iglesia está en posesión de instrumentos ricos o quiere trabajar con ellos (poder, influencia, renombre, astucia política, diplomacia, ejércitos, nombres ilustres, dinero) “queda herida de esterilidad o al menos de sequía; tanto que a veces permite Dios que violentamente se los arrebaten o anulen”. CASTELLANI CONTE-POMI, L., 1963, *El Evangelio de Jesucristo*, Buenos Aires, p. 258.

33 Caponnetto, Op. Cit., p. 106.

4. Una tarea para hoy

Sin embargo, podría pensarse en este tema como una tarea pendiente³⁴. Volver al espíritu del lejano monacato. Como dice Disandro:

“(…) la victoria sobre el hombre barroco de la Contra-reforma y el discernimiento de que el desierto Hispano-americano no se vence conservando las ruinas barrocas, sino afirmando y concretando el mismo principio fundacional de donde nació Europa: la unión de la tierra y el espíritu en la vida contemplativa (...). Debemos sustituir el hombre barroco de la Contra-reforma, por un hombre que emerja de la vida contemplativa, arraigada en el desierto de Hispano-América”³⁵

O siguiendo al Padre Petit pensar que “la situación histórica actual de la Argentina llama al monaquismo, como la tierra roturada llama a la semilla”. Pensamiento que explica punto por punto:

1. El hombre tiene necesidad natural de compenetrarse con la tierra si quiere transformar en acto su potencialidad racional de cosmos y, de esta manera, convertirse en hombre-realidad. Todo lo antiguo extrajo de allí los tesoros inmanentes de sus culturas y sabiduría; en el monje perdu-

34 Probablemente este anhelo sea la causa del éxito que ha tenido la reciente novela, SANMARTÍN FENOLLERAS, N., 2013, *El despertar de la señorita Prim*, Madrid, p. 4. La autora nos pinta al pueblo “protagonista” de la ficción de este modo: “San Ireneo de Arnois parecía un lugar anclado en el pasado. Rodeadas de jardines repletos de rosas, las antiguas casas de piedra se alzaban orgullosas en torno a un puñado de calles que desembocaban en una bulliciosa plaza. Allí reinaban pequeños establecimientos y comercios que compraban y vendían con el ritmo regular de un corazón sano. Los alrededores del pueblo estaban salpicados de minúsculas granjas y talleres que aprovisionaban de bienes las tiendas del lugar. Era una sociedad reducida. En la villa residía un laborioso grupo de agricultores, artesanos, comerciantes y profesionales, un recogido y selecto círculo de académicos y la sobria comunidad monacal de la abadía de San Ireneo. Aquellas vidas entrelazadas formaban todo un universo. (...) aquel misterio de prosperidad era fruto de la tenacidad de un hombre joven y de la sabiduría de un viejo monje. (...) San Ireneo de Arnois era, en realidad, una floreciente colonia de exiliados del mundo moderno en busca de una vida sencilla y rural”.

35 DISANDRO, Op. Cit., p. 41, 25.

ra dicha honestidad y rectitud de orden. El argentino, en cambio, ha reducido la tierra a una categoría económica. Según él la ciudad es para vivir, el campo para producir. Paga cara tal actitud: se vacía aceleradamente y progresa de día en día la inconsistencia de su espíritu. La ciudad lo absorbe abultando y enredando su natural indigencia.

2. Después de intensa experiencia y observación me atrevo a afirmar a Vuestra Paternidad que la única predicación, o poco menos, eficaz, será en adelante el silencio, la disciplina y el ejemplo del monje. Parece paradójal, pero es así. Nuestro pobre pueblo está harto de palabras; yacen ellas gastadas y ya no significan nada. Muchedumbres de periódicos y radios mienten día y noche a sus anchas, un Clero que ha velado la Palabra con un exceso de opiniones individuales, la ha desvirtuado. Cuando un Sacerdote habla, ese hecho sólo significa una opinión más con la cual, libremente, se puede simpatizar o no. No hay mayor llamamiento hacia la Verdad para estas gentes heridas de muerte por el aturdimiento que ya es sistemático e inmenso fragor en su derredor, que el bálsamo del silencio. La Presencia que puebla el sagrado silencio, es la única noticia del Cristo, distinta al mundo que padecen; callar y vivirlo es lo único que puede predicarlo. La ceñida figura del monje que tan sencillamente ha retornado a lo esencial, a todo lo verídico de Dios y del hombre, es el Amén de la eternidad que se ha hecho visible en la perfecta ofrenda; es el signo distinto a la baraúnda de signos agresivos y muertos que envuelven al hombre de hoy. Las almas lo aguardan con instinto que brota del Bautismo, el cual sabe buscar oscuramente el antídoto de los males que intentan destruirlo. No dudemos que esta predicación es la única que, en nuestros días, puede lograr conversiones radicales al Cristianismo.

3. La Abadía y el Monasterio realizan la verdadera evangelización del campo. Se intenta proveer a tal necesidad con misiones anuales de quince días. Si pensamos en la labor paciente de años que es menester para conducir un

alma hacia el verdadero Cristianismo, ese socorro instituido como normal por la concepción burocrática del Sacerdocio, resulta una burla. Sólo el Monacato que imita la laboriosidad del Padre celestial, capaz de convertir los días, por la adoración y el trabajo, en epifanías inconfundibles, puede transformar profundamente dichas regiones. La Historia de Europa no deja lugar a dudas.

4. Es necesario arraigar a nuestro pueblo en nuestros campos, sierras y florestas ubérrimas. Los que se han erigido en sus conductores los atraen hacia las ciudades para poderlos dominar de manera incondicional. Allí, en esos amontonamientos de hombres, sin sentido ni norte, llevan una vida en apariencia fácil y libre; en realidad baja, despojada cada día más de los auténticos valores, no sólo divinos sino también humanos. Para medir el mal que se está haciendo a nuestro pueblo -pueblo de buena índole e ingenuo- sería necesario mencionar el origen telúrico de todas las grandes culturas, pero la extensión de la carta no lo permite. Lo cierto es que la vida monástica no debe renunciar a su poder fundacional: ella tiene aptitud para iniciar culturas integrales por su sentido sacral de la tierra, del trabajo y las artesanías (Aquí apelo nuevamente a la historia de Europa).

En conclusión, sin negar el aporte histórico de la España tridentina, de la vida contemplativa de la época, de Santa Teresa y sus Carmelos, como de otras órdenes contemplativas, tal vez sea hora de pensar en un redescubrimiento de la Patria y de América sobre estas bases fundacionales del monacato. Esto probablemente sólo sea posible reconstruyendo pequeños pueblos, pequeñas comunidades fundadas, como otrora, al amparo de la Abadía.

LA INFLUENCIA DE TERESA EN LOS GRANDE EDUCADORES ESPAÑOLES

Gastón Hernán Guevara
UNSL
gastonhguevara@gmail.com

*Con sentido agradecimiento a la
Madre María Jesús Becerra, M.D.*

Resumen

El magisterio teresiano se ha hecho sentir a lo largo del tiempo con gran intensidad. Así como San Pablo se gloriaba de haber engendrado en el Evangelio a los Corintios, de la misma forma Teresa ha engendrado innumerables hijos, que son prenda de su corazón maternal, por medio de su palabra y sus obras. Dejó de oírse su voz, pero no murió su influencia. Su luz esplendorosa penetró en los grandes educadores españoles, entre ellos, destacamos a Don Enrique de Ossó y Cervelló (1840-1896). La santa avilesa cautivó el espíritu de Don Enrique, el cual quedó prendado de su figura, convirtiéndose así en una vivísima y ardiente llamarada de amor hacia ella. Don Enrique, poseía un celo ardiente e incansable en la lucha por la defensa de la Iglesia. Por ella escribió, fundó, predicó y enseñó. Llevando el ideal teresiano a la educación comprendió que era un itinerario de ascensión a las cumbres de la santidad, que entraña indefectiblemente una lucha consigo mismo. Asimismo, deseaba restaurar España, por ello tuvo su preferencia, ante todo, y a imitación del Maestro de Nazareth, por los niños, y en sus corazones se dedicó a formar otros Cristo y a proponer este fin como el principal cuidado de los educadores cristianos.

Palabras clave: Magisterio – Enrique de Ossó y Cervelló – Ideal Teresiano – Niños – Educadores católicos

Abstract

Teresian teaching has had an intense influence over the years. Just like Saint Paul was proud of engendering Corinthians in the Gospel, Saint Teresa herself engendered innumerable children, pledge of her maternal heart, through her words and works. Her voice was not heard anymore, but her influence did not die. Her radiant light enchanted the great Spanish educators, among them Don Enrique de Ossó y Cervelló (1840-1896). His spirit was captivated by the saint from Avila, he was dazzled by her figure and became an intense and living flame of love for her. Don Enrique had a burning and tireless enthusiasm for the fight on the defense of the Church. For this combat, he wrote, founded, preached and taught. He transmitted the teresian ideal to education and understood that this ideal was a journey climbing to the peak of sanctity, which inevitably involves a fight with one self. Additionally, he wished to restore Spain, that is hearts he formed others Christ, and this was the ultimate aim he proposed to Christian educators.

190

Key words: Learnig – Enrique de Ossó y Cervelló – Teresian Ideal – Children – Christian educators

1. Introducción

Dada la actual situación, los cultivadores de la pedagogía deben abandonar la postura de meros espectadores de la desorientación reinante para hacer patente el auxilio que la educación puede y debe prestar al hombre. Dicha educación debe, según entendemos, tener por referencia última a Dios. Pues el hombre “o se entrega a Dios o se entrega a sí mismo” (García Hoz, 1963, p. 21). Es aquello de San Agustín, el amor de sí mismo, viene a ser el olvido de Dios y el olvido de sí mismo es el amor y la entrega a Dios (*La Ciudad de Dios*, 2007b).

Ante los tiempos presentes, nos parece conveniente introducir en la educación el espíritu de Teresa de Jesús. Pues a dicho espíritu le vemos situado entre los que recuerdan al hombre la ruta verdadera

de su vida y colocan los problemas educativos en la perspectiva de la Eternidad.

2. Magisterio de Santa Teresa de Jesús

En 1852, el alma de Teresa, llena de nostalgia del cielo, exclamaba (*Obras completas*, 1972, p. 505):

“¡Cuán triste es, Dios mío,
La vida sin ti!
Ansiosa de verte deseo morir”.

Dejó de oírse su voz, pero no murió su influencia: “llegó un momento en que no hubo ningún país cristiano en que no se hablase de ella con admiración y, lo que es más importante, con amor” (González Martín, 1983, p. 5). El magisterio teresiano se ha hecho sentir a lo largo del tiempo con gran intensidad. Particularmente en España nuestra santa fue profundamente querida y penetró con inmensa fuerza en el corazón de los españoles a través de sus obras y de su espíritu y “muchos aprendieron en Santa Teresa a amar a Dios y a apetecer para sus ojos cansados la luz esplendorosa de la perfección cristiana” (González Martín, 1983, p. 5).

191

Así como San Pablo se gloriaba de haber engendrado en el Evangelio a los Corintios, de la misma forma Teresa se puede gloriar de haber engendrado innumerables hijos, que son prenda de su corazón maternal, “porque la gracia tiene más fuerza, más hermosura y eficacia que la naturaleza” (de Ossó, 1977b, p. 742). Decía Fray Petit de Murat (2014) que “no se es madre del ser humano porque se le da un cuerpo. Se es madre cuando se le da la persona, con toda la mentalidad. La madre tiene que retratarse en el hijo” (p. 37).

Dijimos que la Santa penetró con inmensa fuerza en el corazón de quien a ella se acercaba, fue así que se prendó en los grandes educadores españoles, pero sobre todo, de entre ellos, engendró un digno hijo suyo en el cual imprimió su imagen: Don Enrique

de Ossó y Cervelló. La santa avilesa cautivó su espíritu. Desde el encuentro personal y profundo que con ella tuvo, Don Enrique de Ossó ya no supo vivir en cristiano sino “a lo Teresa de Jesús”:

“Don Enrique asimila de una manera tan viva el espíritu de la Santa, se despersonaliza él para fundirse con ella de tal modo, que, desde que recibe la ordenación sacerdotal hasta que muere, piensa, escribe, ora, funda, predica, emprende y sueña en teresiano”. (González Martín, 1983, p. 364)

Queda embelesado de su figura y la redescubre abanderada, acaudillando un nuevo ejército capaz de cristianizar y divinizar la sociedad. En Teresa de Jesús, Don Enrique encontró el camino para penetrar la inmensidad del Amor de Dios en Cristo. Teresa fue mucho más que una inspiración o un modelo: fue su palabra, su bandera, su pasión, porque en ella vio la realización de las promesas de Dios en Cristo, la fuerza transformadora de la gracia y del amor actuante en nuestra historia.

3. Enrique de Ossó y Cervelló en la España del siglo XX

Enrique de Ossó, nació en Cataluña en 1840 y murió en la misma ciudad hacia 1896. Su corazón estaba profundamente enraizado en su tierra, y era sensible a las necesidades de su tiempo, pero su experiencia trascendía los límites geográficos y sabía mirar y amar en todas direcciones.

Don Enrique estrena su sacerdocio en la España revuelta de la segunda mitad del siglo XIX. Desde esa opción definitiva –la del sacerdocio–, quiso sólo una cosa: ser hombre de Dios. Vivir en Dios y para Dios. Y hacer que todo y que todos – niños, varones, mujeres, la sociedad entera – volvieran a Dios. Que Dios fuese presencia viva en las realidades temporales.

La España de este siglo estaba marcada por un liberalismo anticlerical y laicista. El esfuerzo de descristianización del pueblo

español es descomunal. Como bien lo ha mostrado Manzano, la masa popular –creyente en su mayoría pero sumida en la ignorancia-, fue presa fácil de estos manejos. La siembra de desprestigio de Iglesia y clero, que en algunos casos podía valerse de hechos reales, y que en los más no dudaban en recurrir a la calumnia, prendió con fuerza en muchos (Manzano, 1993). El cardenal González Martín (1983) dice de esta época: “Nuevas insignias políticas y nuevas tendencias filosóficas, literarias y religiosas, tomaron posesión de nuestros hogares, amenazando convertir en ruinas las altas torres, más espirituales que materiales, de nuestros viejos y gloriosos campanarios” (p. 7). En este difícil contexto Don Enrique va a desplegar los talentos otorgados con gran vehemencia y un celo ardiente e incansable en la lucha por la defensa de la Iglesia.

a) La educación como itinerario de ascensión

Para tener una idea exacta de lo que él hizo se necesita penetrar en lo más hondo de su intimidad, y una vez allí detenernos en la gran vocación de educador, pues muy claro tenía que la educación “es cosa que muchas almas lleva a Dios” (de Ossó, 1977c, p. 841). Respecto de ello Don Enrique llegó a la convicción firmísima de que la figura y la doctrina de la Santa tenían potencial suficiente como para regenerar a España y al mundo, lanzándolos de nuevo hacia Dios. Al estudiar la presencia teresiana en la obra y en el pensamiento pedagógico de Ossó hay que señalar que la Santa de Ávila desempeña en ellos un doble papel: concreción del ideal educativo y fuente de sabiduría educativa. No se limita a ser modelo, sino que es además Maestra. No se puede decir que sea pedagoga y educadora en el sentido técnico y restringido de ambos términos. Pero fue educadora y formadora de varones y mujeres en un campo particular y específico, que innegablemente supone una tarea educativa delicadísima: la formación espiritual. Teresa a lo largo de los años de su vida y a lo largo de los siglos por medio de su obra y su espíritu formó grandes caracteres, entre ellos, este enamorado que fue Enrique, del cual se puede decir, con justicia, “que fue el más extraordinario conocedor de los escritos de la Santa y de cuanto con ello se relaciona” (González Martín, 1983, p. 366).

El punto de partida de la reflexión de Enrique fueron las realidades sociales de su tiempo con las que estuvo en contacto vital y de cuyo mal realizó un preciso diagnóstico: “la mayor parte de los males y corrupción que inunda el mundo, se debe a la mala educación” (de Ossó, 1977b, p. 768). Se entregó a la oración para discernir el camino correcto y, con una visión de conjunto, elaboró un plan estratégico dirigido a la recristianización de todos los sectores de la sociedad por medio de la infancia y de la mujer. Empezó una ardua lucha, de raíz, contra el indiferentismo materialista y contra el laicismo que amenazaban minar los cimientos de la sociedad española. Elaboró una síntesis educativa personal enraizada en la rica tradición que nace del Evangelio y que se despliega a través de los siglos en la obra de la Iglesia. Conectado también, como es lógico, con la pedagogía española y por supuesto con la enseñanza de Santa Teresa. ¡Deseaba restaurar España!, por ello puso su atención en los niños, buscando “formar a Cristo, su imagen perfecta, en el corazón y alma de los niños” (de Ossó, 1997b, p. 744).

b) Dejád que los niños vengan a Mí

Poco a poco fue creciendo su convicción de que el mundo de los niños merece una gran atención y que a través de ellos se llega a las familias. Bien claro tiene Enrique de Ossó que una cosa es educar al niño y otra instruirlo. Según él,

“por la instrucción el hombre se hace más inteligente; por la educación se hace mejor, más prudente y sociable” – y añade – “la falta de educación origina la perversión del hombre. Toda felicidad temporal y eterna del hombre depende por regla general de la educación que recibe en sus primeros años”. (1977b, p. 393)

Educar es por lo tanto para este sacerdote catalán un esfuerzo de perfeccionamiento, de elevación de las cualidades más personales de cada hombre, de todo el hombre. Un esfuerzo que, por otra parte, resulta indispensable para que el ser humano llegue a adquirir su auténtica dimensión de persona.

En su *Guía práctica para el catequista* expone el concepto de catequesis y la doble finalidad de la misma –sobrenatural y social-

“destruir la ignorancia religiosa y contrarrestar la propaganda del error y de la inmoralidad; cautivar el corazón de los niños para formar con toda perfección la imagen divina de Jesús en los lienzos de su alma inocente; en una palabra, vestirlos del hombre nuevo y despojarlos del viejo”. (de Ossó, 1977a, p. 86)

La educación, entonces, no se reduce a una mera instrucción sino que es el cultivo de todas las cualidades humanas, porque es *integral*: física, intelectual, estética, religiosa y moral. En esta última nos queremos detener, pues, es el núcleo de la concepción de los afanes educativos del P. Ossó.

A ella dedica la mayor parte de los *Apuntes de Pedagogía*. La identifica en muchos momentos con la educación religiosa y ésta última está indisolublemente unida a la visión católica sin la cual es para él imposible una auténtica y profunda educación.

“El fin supremo de la escuela con todas sus obras es la educación moral del párvulo, porque el hombre debe formar su carácter moral, que es el mejor fruto de toda educación. La educación moral tiene absoluta necesidad de la religión cristiana para ser perfecta; porque sólo la religión cristiana habla al párvulo en nombre de la mayor Autoridad que es posible, esto es, Dios, y porque le ofrece un ejemplo que tiene todas las perfecciones divinas y humanas, esto es, Jesucristo; porque le ofrece ayudas y auxilios y consuelos los más eficaces y notables; porque le enseña y cuida de su razón moral, del libre albedrío y sentimiento moral”. (de Ossó, 1977b, p. 764)

La educación moral mira a cultivar el sentimiento moral, a formar una conciencia recta, al recto uso de la libertad y al logro de “una voluntad decidida en el cumplimiento de sus deberes con Dios, con el prójimo y consigo mismo, y adquirir con esto aquel carácter

que lo hace de buenas costumbres y de recto pensar, hablar y obrar” (de Ossó, 1977b, p. 764). Esta educación moral debe impartirse de modo positivo. Por ello el sistema de Ossó es *preventivo*: en la conciencia de que todo acto deja huella en la psicología infantil, enseña el bien para que se evite el mal, la verdad para impedir el error.

La Educación debe tender a *formar a Cristo* en el educando. Debe valerse no sólo de los medios naturales, sino también de los sobrenaturales. Por ello, no sólo no ignora la acción de la gracia, sino que cuenta con ella: “sigamos en hora buena las luces de la razón, pero no despreciemos jamás las luces de la fe. Sin éstas, se extravía la razón. Con éstas se fortifica, se afianza, descubre sin trabajo un mundo nuevo y mejor” (de Ossó, 1977b, p. 743). Esto implica seguir y cooperar al desarrollo natural de toda actividad del párvulo, para conducirlo a que llegue a ser hombre en plenitud (de Ossó, 1977b).

c) Educar los afectos

Si hay algo que conduce a la plenitud del educando, y que ciertamente tiene relación estrecha con lo que venimos tratando, es la educación de los afectos. Nuestro natural, dice Don Enrique, se va antes a lo peor que a lo mejor por eso es buena la formación del carácter. Para que la voluntad sea firme, enérgica debemos contar con la ayuda de sentimientos y afectos nobles, con el vencimiento de sí mismo, con el desprecio del ridículo, del que dirán y, por cierto, con las prácticas religiosas: oración, lecturas, Sacramentos, amistad con personas de carácter (de Ossó, 1977b). Con esto se va formando en todas las acciones de los niños una especie de “impresión estable”; por lo cual, el varón justo, aunque caiga a pedazos el orbe, lo mismo seguirá impávido. “Formados buenos individuos, se tendrá formada buena familia, buenos ciudadanos o nación [...] se poblará la tierra de santos o de justos, o varones probos, honrados, y el Cielo de bienaventurados” (de Ossó, 1976b, p. 762). Por supuesto que esto conlleva dificultades, y como dice García Hoz (1963): “la existencia de obstáculos es un hecho y es ridícula la posición del que pretende desconocerlos” (p. 40).

“Hay en nosotros y en el párvulo como dos hombres, dos leyes como sentía San Pablo, una que nos inclina al bien, otra al mal” (de Ossó, 1977b, pp. 774-775). Y por eso hay una lucha consigo mismo, por el dominio de sí mismo, cuyos actos centrales son el esfuerzo y el combate, y el aspirar constantemente a la victoria (García Hoz, 1963).

“Desconocer este hecho es desconocer la naturaleza humana tal cual es, o sea, en su origen. Y por consiguiente es causa de la falsa educación, de las erradas utopías y reglas que dan muchos pedagogos, sobre todo los que renuncian, no siguiendo las enseñanzas de la fe” (de Ossó, 1977b, p. 774-775).

Pero el niño, abandonado a sí mismo, “no puede alcanzar su perfección” (de Ossó, 1977b, p. 767). He aquí que se presenta como indispensable la autoridad del maestro, la cual, unida a la libertad del educando debe establecer una armonía, a fin de que éste, paulatinamente, “sepa guiarse por sí mismo, como hombre libre, haciendo buen uso de su libertad” (de Ossó, 1977b, p. 744) ya que “el mismo párvulo, así que avanza en edad y reflexiona y obra, se educa a sí” (de Ossó, 1977c, p. 746). Corresponde al maestro, entonces, hacer comprender al discípulo que hay que esforzarse siempre y continuamente “para ampliar y desenvolver el germen de vida divina que lleva su alma y luchar, luchar siempre contra los obstáculos que se opongan a su desarrollo” (García Hoz, 1963, pp. 40-41).

Por eso decía San Enrique,

“no hay cargo más importante ni de más trascendencia que el de maestro. Nacemos todos ignorantes e inclinados al mal y si no hay quien desvanezca con la verdad nuestra ignorancia, perecemos. Por esto el más importante y necesario de los cargos es el de enseñar” (de Ossó, 1977a, p. 1067).

El educador, en el sentir del Santo, debe ser arteria viva del Corazón de Cristo.

4. Conclusión

El P. Ossó está convencido de la necesidad y de la trascendencia de la educación de la infancia para el destino y la felicidad de cada niño en particular y de la sociedad en general. Su formación se dirige a todas las potencias de la persona y se sintetiza con una frase muchas veces repetida por Ossó: *tomar a cada persona como es para llevarla a que sea como debe.*

Se ha calificado la educación querida por el P. Ossó de *crisocéntrica* y, sin duda, lo es. En ella todo está ordenado y tiende al encuentro personal con Cristo por y en el amor y, con Cristo, identificados con Él, al Padre. Cristo es presencia viva y operante en la vida de cada educando y del educador. No se trata de intentar cambiar la naturaleza del niño, lo que ni es posible ni sería deseable. Sino de ayudarle a ser más plenamente él mismo, partiendo del conocimiento de cada educando y de su ambiente concreto. Por ello la actividad del educador no es simplemente una profesión, sino una misión, confiada por el mismo Cristo. En la pedagogía de Don Enrique de Ossó y Cervelló “Dios no es una alternativa para el hombre, sino su verdadera madurez y su único sentido” (Castro, 1979, p. 34). Porque Dios, como dice Santa Teresa “es la misma verdad y es sin principio ni fin, y todas las verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor” (*Libro de la vida*. Obras Completas, p. 184).

Referencias bibliográficas

- Castro, S., 1979, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid: BAC.
- De Ossó y Cervelló, E., 1977a, *Escritos de Don Enrique de Ossó y Cervelló*. Barcelona: Altes.
- De Ossó y Cervelló, E., 1977b, *Escritos de Don Enrique de Ossó y Cervelló*. Barcelona: Altes.
- De Ossó y Cervelló, E., 1977c, *Escritos de Don Enrique de Ossó y Cervelló*. Barcelona: Altes.
- González Martín, M., 1983. *Enrique de Ossó. La fuerza del sacerdocio*. Madrid: BAC.
- Manzano, M. (1993). 'Enrique de Ossó escritor', *Teresa de Jesús*, 66: 4-8.
- Petit de Murat, M., 2014, *El amanecer de los niños: palabras sobre la crianza de los hijos*. Buenos Aires: Vórtice.
- San Agustín, 2007, *La ciudad de Dios*, Tomo II, Bs. As.: Club de Lectores.
- Santa Teresa de Jesús, 1979, *Obras completas*, Madrid: BAC.

CONTROL INTRAMUROS Y PREVENCIÓN INSTITUCIONAL: LA IMPRONTA GERSONIANA EN LA *DISCRETIO SPIRITUM* TERESIANA

Facundo Sebastián Macías
Universidad de Buenos Aires
maciasfs@gmail.com

Resumen

El presente trabajo tiene como meta destacar la impronta de los presupuestos del influyente teólogo tardo medieval Jean Gerson en materia de discernimiento espiritual en el pensamiento y la praxis reformadora de Teresa de Ávila. La propuesta pretende evidenciar cómo la monja abulense propuso a sus compañeras de orden, a partir del paradigma interpretativo que hegemonizaba los círculos de la alta cultura teológica, unos criterios relativamente precisos para el ejercicio del discernimiento de espíritus en los conventos. Tales criterios tendrían un doble propósito: por un lado, heredero de la impronta disciplinadora del esquema desarrollado por el reconocido teólogo, controlar el espacio conventual; por otro, en claro contrapunto con aquella intención, prevenir cualquier injerencia exógena al claustro femenino que, nutrida de una mirada inquisitiva, pudiera desplegar su ímpetu disciplinador sobre la nueva reforma en expansión. De este modo, aquel constructo intelectual basado en la sospecha y que podía cortar las alas a las nóveles monjas descalzas, era reencauzado en su propio provecho, intentando neutralizar las desconfianzas expresadas por una mayormente reticente corporación teológica.

Palabras clave: Jean Gerson, reforma, convento

Abstract

This paper aims to highlight the imprint of the postulations of the influential late medieval theologian Jean Gerson on spiritual discer-

nment in the thought and praxis of the reformer Teresa of Ávila. The proposal aims to show how the nun of Ávila proposed to his companions of order, from the hegemonic interpretive paradigm in the circles of high theological culture, some relatively accurate criteria for the exercise of discernment of spirits in the convents. Such criteria would have a dual purpose: first, heir to the disciplining mark scheme developed by the renowned theologian, control the cloistered space; secondly, in counterpoint with that intention, preventing any exogenous interference on the female cloister that, nourished by an inquisitive look, could display their disciplining impetus to the new reform on expanding. Thus, this intellectual construct based on suspicion and that could clip the wings to the novice barefoot nuns, was rechanneled for its own benefit, trying to neutralize the distrust expressed by a largely reluctant theological corporation.

Key words: Teresa; Gerson; discretio spirituum; discernimiento institucional.

1. La impronta del pensamiento gersoniano en el discernimiento de espíritus del segundo milenio: la discretio al servicio de la institución

Durante la segunda mitad del siglo XVI, tiempo en el cual la joven reforma descalza daba sus primeros pasos, la cultura religiosa europea se encontraba inmersa en un debate insoslayable acerca de la veracidad o falsedad de las experiencias extraordinarias de visionarias y visionarios que surcaban el Viejo Mundo -debate alentado por un conflicto político-religioso que discutía muchas veces la participación cotidiana del Ser increado en el mundo. En este contexto, el discernimiento de espíritus -dispositivo teológico clave en la historia del cristianismo- cobraba un vigor difícil de exagerar. A lo largo de la modernidad, aquel artefacto de clasificación cultural estuvo dominado por un paradigma interpretativo que halló su mejor síntesis en la pluma del reconocido canciller de la universidad parisina, Jean Gerson (1363-1429), a comienzos del siglo XV. Su trilogía consistente en el *De distinctione verarum visionum a falsis* (1401), el *De probatione spirituum* (1415)

y, por último, el *De examinatione doctrinarum* (1423), constituyen los textos capitales que marcarán la pauta del enfoque adoptado por las generaciones sucesivas de directores de conciencia¹. A diferencia de la fisiología espiritual desarrollada durante el siglo XIII, cuya distinción de espíritus se centraba analíticamente en las profundidades interiores e inobservables de la morada ocupada por los agentes metafísicos que poseían el cuerpo -el agente divino el corazón; el agente diabólico las entrañas-, volviéndola por ello poco práctica frente a las posesiones divinas y diabólicas que se manifestaban exteriormente de modos similares (Caciola, 2003, p. 31-78 y 176-222), este nuevo esquema de corte disciplinario pondría el acento en aspectos morales y psicológicos objetivamente observables: carácter, estilo de vida, sexo, edad, salud, riqueza y posición social. El fundamento bíblico que sostenía dicha aproximación, citado explícitamente por Gerson, se encuentra en el pasaje neotestamentario del libro de *Mateo* 7: 16-20 (en el cual Jesús advertiría que a los falsos profetas, al igual que los árboles, se los conoce por sus frutos) -idea también expresada en *Lucas* 6: 43. Alimentada por objeciones, cuidadosas consideraciones y dudas propias del procedimiento inquisitorial, la *probatione spirituum* fue concebida como una ciencia humana basada en la sospecha, con un carácter probabilístico y conjetural, en la cual la autoridad eclesiástico-institucional tenía un rol preponderante y regulador sobre el antiguo *charisma* infuso propuesto por Pablo de Tarso -que suponía la posibilidad de que el don sobrenatural del discernimiento espiritual fuera dado gratuitamente a cualquier miembro de la congregación de creyentes para beneficio del colectivo, como expresaba el apóstol al ubicarlo en la lista de *charismata* propuestos en *1 Corintios* 12: 7-11- (Renoux, 1999; Elliott, 2004, p. 250-296; Sluhovsky, 2007, p. 169-205; Clark, 2007, p. 223-228; Campagne, 2013, p. 97-101 y 119-121). Tal enfoque conjetural

1 Este esquema fue sucedido por el propuesto en el texto de Próspero Lambertini (quien reinó como Sumo Pontífice entre 1740 y 1758 bajo el nombre de Benedicto XIV) *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (1738), cuyo esquema interpretativo -dominante aún en la Iglesia contemporánea-, distinguía entre la fe humana, la cual podía o no creer en las revelaciones privadas aprobadas por la oficialidad eclesiástica, y la fe católica, la cual se mantenía incólume, haciendo del juicio teológico solamente un permiso para creer o una licencia para dudar. El resultado era la relativización de la supuesta infalibilidad conjetural gersoniana. Al respecto Campagne, 2015, en prensa. Agradezco al profesor Campagne haberme facilitado el manuscrito de su trabajo.

frente a la pluralidad de signos observables se percibe con nitidez en la prescripción de los seis principios inquisitivos que Gerson expresa en su *De probatione spirituum*: “Sed quoniam infinita est quidem hujusmodi signorum confusio, coarctemus ad pauciora & dicamus sub hoc metro. Tu quis, quid, quare, cui, qualiter, undè require. Quis est cui fiat revelatio. Quid ipsa continet & loquitur. Quare fieri dicitur. Cui pro consilio detegitur. Qualiter vivere & unde vivere reperitur” (Gersonii, 1728, col. 39)². No debe resultar extraño, entonces, que para Gerson la humildad y la moderación constituyeran usuales signos de inspiración divina, ya que ambas suponían tanto una exteriorización del estado interior del penitente como una relación de obediencia a las autoridades consagradas institucionalmente y que debían velar por la veracidad de las experiencias visionarias. Por ejemplo en *De distinctione* afirma: “[primum signum] per quod dijudicari potest spiritual numisma veræ revelationis à falsato denario diabolicæ illusionis, quod signum est pondus humilitatis” (Gersonii, 1728, col. 47)³. Dos son las características más relevantes que ese tratado atribuye a la humildad: considerarse indigno de recibir revelación alguna y la obediencia templada con reverencia (Gersonii, 1728, cols. 46-47).

2 (“Pero porque de esta manera sin duda es infinita la confusión de las señales, condensemos en las mínimas palabras y digamos bajo este metro: preguntate quién, qué, por qué, a quién, qué modo y cuándo. ¿Quién ha recibido la revelación? ¿Qué dice y contiene la misma? ¿Por qué dice producirse? ¿A quién se revela en busca de consejo? ¿Qué modo de vivir lleva? ¿Cuándo se originó la revelación?”). Prescripción similar en su *De examinatione doctrinarum*, (Gersonii, 1728, col. 7): “Qualis sit doctrina, docens quis, quique [sic] sodales, si finis sit fastus, quastusque, sive libido” (“Cuál sea la doctrina, a quién enseña, quiénes son cada uno de sus compañeros, si el fin sea el orgullo, la ventaja o la lujuria”). Sobre la falta de una regla general e infalible para el ejercicio del discernimiento véase también su *De distinctione verarum visionum a falsis* (Gersonii, 1728, col 44): “Dicamus præterea quoniam non est humanitùs regula generalis vel ars dabilis [sic] ad discernendum semper & infallibiliter quæ veræ sunt & quæ falsæ aut illusoriæ revelationes” (“Digamos además que no existe una regla general humana o un arte hábil para discernir siempre e infaliblemente cuales revelaciones son verdaderas y cuales falsas o ilusorias”).

3 “[el primer signo], cuyo signo es el peso de la humildad, a través de la cual la moneda de la verdadera revelación puede ser distinguida de la moneda falsa de la ilusión diabólica”. Véase también McGuire, 1998, p. 49. Gerson basa este tratado en una analogía del mercader que detecta las falsas monedas a partir de cinco cualidades: peso, flexibilidad o tratabilidad, durabilidad, configuración y color que se corresponden en la moneda espiritual a la humildad, la discreción, la paciencia, la verdad y la caridad (Gersonii, 1728, col. 45).

Gerson, en efecto, intentaba capturar el pretérito *charisma* infuso en beneficio de una entrenada corporación de hombres ordenados. Ya en el primer tratado de su trilogía afirmaba el rol rector de los doctores, frente a la imposibilidad de adquirir una norma general e infalible de distinción, en los siguientes términos: “quòd examinador hujus monetæ spiritualis debet esse Theologus arte pariter usuque peritus” (Gersonii, 1728, col. 45)⁴. Y en el *De probatione spirituum* establecía su lugar central para el juicio doctrinal cuando, tras parafrasear la sugerencia de Ricardo de san Víctor para quien en toda revelación deben aparecer las enseñanzas de Moisés, Elias, los testimonios de la Ley y los profetas, sostenía: “Et inde sit perspicuum quam necessarij sunt Theologi in canonizationibus Sanctorum, & examinatione doctrinarum” (Gersonii, 1728, col 40)⁵. Serían así los hombres de estudio quienes decidirían acerca de la validez de las visiones, con el objetivo de controlarlas y contenerlas, a partir de una maquinaria diseñada más para producir condenas que reivindicaciones (Elliott, 204, p. 275-276 y 285). La *discretio* se orientaba, pues, al servicio de la institución.

Dos causas habrían sido los grandes detonantes para esta nueva resignificación teológica de la *discretio spirituum*: por un lado, la crisis de autoridad religiosa desatada por el Gran Cisma de Occidente (1378-1417), el cual habría llevado a intelectuales tales como Pierre d’Ailly (*De falsis prophetis*, c. 1380), Henrich von Langenstein (*De discretione spirituum*, c. 1383) y el mismo Jean Gerson, a identificar la cátedra universitaria como el último bastión de la ortodoxia doctrinal; por otro lado, el nuevo desafío al monopolio hermenéutico eclesiástico como consecuencia de la invasión místico-visionario, especialmente femenina, de los siglos

4 (“quien examina a esta moneda espiritual debe ser un Teólogo, igualmente conocedor en la doctrina y en la práctica”).

5 (“Y por esto es evidente que necesarios son los teólogos en las canonizaciones de los Santos y en el examen de las doctrinas”). Asimismo, en la última pieza de su triada estableció una jerarquía de *discretores* en la cual el don paulino es ubicado en último lugar, antecedido en la cúspide por el concilio, luego por el papa, los prelados en sus respectivas jurisdicciones, los teólogos o doctores y, por último, las personas bien instruidas en las Sagradas Escrituras. Los poseedores de aquella gracia debían someterse al juicio de los miembros de aquella pirámide (Gersonii, 1728, cols. 7-12).

finales del Medioevo (Vauchez, 1990, p. 577-588; Caciola, 2003, p. 274-319; Elliott, 2004, p. 267-268; Campagne, 2013, p. 94-97). De hecho, desde entonces, el discernimiento de espíritus se habría convertido en un discurso acerca del acceso de las mujeres al orden divino, de sus capacidades espirituales, humildad y moderación, prisionero de aquella remota carga negativa que se le atribuía a la figura de la mujer y que contribuiría a la creciente desconfianza hacia la espiritualidad femenina (Caciola, 2003, p. 298; Elliott, 2004, p. 266-279; Sluhovsky, 2007, p. 178-179)⁶.

Incluso el canciller parisino estaba nutrido de aquel imaginario que ubicaba valorativamente la femineidad por debajo de la masculinidad. Sostuvo en *De probatione spirituum* que es sobre todo en los jóvenes y las mujeres -asociando de algún modo a la última con una minoría de edad- en donde la pasión es excesiva, más ávida, inconstante, desenfrenada y por ello sospechosa⁷. Si bien señala algunos hombres a los cuales se les había erróneamente atribuido signos de santidad -como Jan Hus-, inclinaba negativamente la balanza hacia las mujeres al elegir en pasajes específicos la declinación latina en género femenino: “Cave ergo quisquis eris auditor aut consultor ut non applaudas talis personas, non obinde laudes *eam*, non mireris quasi *Sanctam dignamque* revelationibus atque miraculis” (Gersonii, 1728, col. 40)⁸. Y en

6 Para una perspectiva que invierte estos criterios, desenfanzando la veta de género del discurso gersoniano para resaltar la preocupación del académico en los estándares laxos del juicio y la incompetencia del clero, véase Fraioli 2003, p. 147-165.

7 “Quæritur ergo si persona sit novita in zelo Dei, quia novitius fervor citò fallitur si regente caruerit; præsertim in adolescentibus & fœminis, quarum est ardor nimius, avidus, varius, effrenis, ideòque suspectus” (“por lo tanto se indaga si la persona sea nueva en el celo de Dios, porque el más nuevo ardor fácilmente es engañado si carece de guía: sobre todo en los jóvenes y las mujeres, de las cuales la pasión es excesiva, más ávida, inconstante, desenfrenada y, por lo tanto, sospechosa”) (Gersonii, 1728, col. 39).

8 (“Por lo tanto, todo el que oiga o aconseje, preocúpate para que no aplaudas tales personas, no *la* alabes rápidamente, no la admires como *Santa y digna* de revelaciones y milagros”). El destacado es nuestro. La misma advertencia sobre no aprobar sus doctrinas, hechos y visiones en presencia de quien las experimentaba se halla en su *De examinatione doctrinarum* (Gersonii, 1728, col. 16) La manera de finalizar las declinaciones con el género femenino por sobre el “masculino-neutral” fue observada ya en los tratados de exorcismo por Caciola, 2003, p. 251-252.

De examinatione doctrinarum proseguiría esa línea al advertir, tras reconocer la posibilidad de que la mujer sea portadora de una santidad privilegiada, que aquellas que expresan palabras solemnes son siempre sospechosas hasta ser examinadas de un modo más profundo que los hombres, ya que la mujer es seducida más fácilmente, seduce obstinadamente y porque no consta que ellas sean concededoras de la sapiencia divina (Gersonii, 1728, col. 15).

Es esta perspectiva hermenéutica la que nutrió principalmente el campo teológico en el cual se sustentó la monja abulense. El siglo XVI castellano, pues, no estaba exento de la desconfianza hacia el carácter de las posesiones femeninas. Y, junto a estas suspicacias, también hacen su aparición los elementos puestos a rodar por el esquema gersoniano. Fray Martín de Castañega, por ejemplo, advierte en su *Tratado de las Supersticiones y Hechizerias* (1529) que las mujeres son más atormentadas en estos tiempos por el demonio, a causa de sus características físicas y morales (Castañega, 1997, p. 194). Existía, aclara el franciscano, la posibilidad de que alguna causa natural pueda afectarlas, aunque muchas veces ellas fingen estar endemoniadas. Los criterios del franciscano para evaluar esa condenable conducta son externos y basados en cuestiones morales y conductuales: “esto se puede ver y conocer en su gesto, si lo tienen bueno y sano, y en los tiempos e intervalos claros y alegres que tienen, cuando se descuidan y se apartan de aquella imaginación y pensamiento, o cuando les hablan de aquello que tienen en su corazón” (Castañega, 1997, p. 192).

Promediando el siglo, la clericalización del pretérito don sobrenatural la vemos presente en el dominico Melchor Cano, quien en su *Censura a Carranza* (1559), manifiesta su rechazo de dar “la ciencia de los Sacerdotes juezes y Prelados de la iglesia a las mugeres y hombres populares”, ciencia en la que se encuentra “la discreción del mal y del bien” (Cano, 1871, p. 536). Asimismo, el dominico destaca la falacia de las actitudes alumbradas, quienes habrían arropado la pretensión de consultar directamente a Dios y hallar respuesta a través de la iluminación inmediata del Espíritu Santo. Esto le preocupa sobremanera ya que excluyen “el magisterio de los hombres doctos e prudentes” y se persuaden de que no son los teólogos quienes deben ser consultados, “sino los

barones espirituales, que ellos dicen, que por experiencia e gusto saben las cosas diuinas e humanas” (Cano, 1871, p. 557). Es, pues, en el cuerpo entrenado de doctores universitarios en donde debía radicar el consejo, y no en aquellas personas que clamaban recibir luminarias celestiales: “Ca si alguno porfiase que el hombre a de consultar al espiritu sancto por si mesmo, sin auer necesidad de acudir al magisterio de la iglesia, e a los Doctores, que dios por ella nos tiene dados, este tal seria herege” (Cano, 1871, p. 557)⁹.

2. La apropiación teresiana: discernimiento espiritual y reforma descalza

A pesar de aquellos intentos regulatorios, Teresa no renunció a la praxis del discernimiento. En definitiva, éste era mucho más que una empresa puramente teológica: también era una práctica social (Sluhosvky, 2007, p. 208). Y en cuanto tal fue ejecutada por varias visionarias, incluida ella. Ahora bien, lo interesante del caso teresiano es que, en sintonía con el momento histórico social en el que escribe, en el cual quedaba fuera del horizonte de posibles el concebir una práctica basada exclusivamente en el autodiscernimiento como lo habrían hecho algunas de las más reconocidas místicas tardo medievales, conviven en ella las exclamaciones y enseñanzas del autoexamen junto a los preceptos del discernimiento institucionalizado¹⁰. Pero lo disruptivo es que en el caso particular de la reforma carmelita, el control interno de la descalces femenina debía ser vehiculizado en gran parte, no por el clero masculino, sino por las prioras. En el proyecto teresiano ellas eran el primer agente institucional que interpretaba las experiencias de sus subordinadas¹¹. Ello aparece con claridad,

9 Sobre Melchor Cano consúltese Weber, 1990, p. 29-32; Carrera, 2005, p. 79-83 y 124; Sluhosvky, 2007, p. 108-110.

10 Entre las místicas tardo medievales que explotaron el autodiscernimiento como medio de legitimación destacan Hildegard von Bingen, Elizabeth von Schönau, Brígida de Suecia y Catalina de Siena (Campagne, 2013, p. 100-101).

11 De allí que se preocupara de la cualidad de las mismas. Como advertía Teresa en su *Visita de Descalzas*: “muchas serán muy santas, y no para perladas” (Teresa de Jesús, 1967, p. 648). Este mismo mensaje le repite a Jerónimo Gracián cuando habla sobre el conflicto surgido en el convento de Malagón en su epístola fechada el 12 de diciembre de 1579: “no se ha de fiar tanto de gente moza, por santos que

como ha advertido Alison Weber (2000, p. 128-129), en las *Constituciones*: “Den todas las hermanas a la priora cada mes una vez cuenta de la manera que se han aprovechado en la oración y cómo las lleva nuestro Señor, que Su Majestad le dará luz para que, si no van bien, las guíe” (Teresa de Jesús, 1967, p. 641). Y con idéntico sentido advierte al comienzo del cuarto capítulo de su *Libro de las Fundaciones*, que le ha parecido preciso “dar algunos avisos, para que las prioras se sepan entender y lleven las súbditas con más aprovechamiento de sus almas, aunque no con tanto gusto suyo” (Teresa de Jesús, 1967, p. 525).

A la monja abulense le preocupaban mucho los posibles engaños. Entre ellos, llama la atención en su *Meditaciones sobre los Cantares* acerca de los exponentes de una aparente iluminación, ya que, como señala, estas “santas en su parecer, me han hecho más temor que cuantas pecadoras he visto, después que las trataba, y suplicar al Señor nos dé luz” (Teresa de Jesús, 1967, p. 342-343). Teresa indudablemente temía el gran recelo que generaban las falsas santas extramuros entre el colectivo teologal -receloso de posibles casos de alumbradismo- y el peligro de que éste se trasladara dentro del convento en una reforma que no carecía de detractores. Por ello reafirma inmediatamente a las paredes del claustro como una barrera defensiva frente al agente preternatural que despertaba los mayores miedos de los directores espirituales: “alabadle, hijas, mucho que os trajo a monesterio adonde por mucho que haga el demonio, no puede tanto engañar como a los que en sus casas están” ya que en el convento “no han de hacer lo que quieren, sino lo que les mandan” (Teresa de Jesús, 1967, p. 343)¹². El control institucional es resaltado así como un elemento central de convivencia, buscando evitar la sospecha y la intromisión. Esta inquietud se hace presente en sus *Moradas*. Por ello, cuando denomina “fingidos arrobamientos” a la mala interpretación de los efectos sentidos, aclara rápidamente que “No digo fingidos porque quien los tiene quiere engañar, sino porque ella lo está”

sean, ni nada; porque como no tienen experiencia, con buena intención harán gran estrago” y luego afirma “Terrible cosa es el daño que puede hacer en estas casas una perlada” (Teresa de Jesús, p. 974-975).

12 El demonio teresiano, de fuerte impronta agustiniana, es representado por la monja abulense especialmente débil y vencible. Al respecto véase Macías, 2014.

(Teresa de Jesús, 1967, p. 417). Cambia de esta manera el eje de la desconfianza: un supuesto arrobamiento evaluado erróneamente no sería producto de la mala intención de una embaucadora, sino de un engaño propio y sin segundos propósitos, el cual no le permitía distinguir correctamente su propio estado espiritual. No obstante, no se privó de señalar con tono admonitorio que quien atraviesa por ellos “queda infamada de manera, que con razón no se cree después a quien el Señor la hiciere” (Teresa de Jesús, 1967, p. 417). Las monjas, pues, debían cuidar de sí mismas y del resto de la orden.

A pesar de lo dicho, las visitas de los clérigos eran imposibles de evitar. Por ello dirá a los visitantes en su *Visita de Descalzas* (1576) que “es bien quitar las ocasiones y no se fiar de la santidad que viere-por mucha que sea-porque no se sabe lo por venir” (Teresa de Jesús, 1967, p. 650). Teresa tampoco quiere que aquellos agentes institucionales divulguen acriticamente lo que sucede dentro de los muros, ya que puede volver la lupa hacia los monasterios con sus concomitantes problemas.

Establecido ya el rol de juezas de primera instancia atribuido a las prioras, podemos advertir también, a partir de un pasaje de su *Libro de las Fundaciones*, que Teresa evaluaba asimismo el origen interno de las devotas a partir de los comportamientos por ellas exteriorizados, presupuesto básico del paradigma de Gerson. Versando sobre las palabras proféticas dichas por una monja a su confesor, Teresa recomienda “que se esperase aquellas profecías si eran verdad y preguntase otros efectos y se informase de la vida de aquella persona” (Teresa de Jesús, 1967, p. 539). El estilo de vida se volvía así una vara para medir la veracidad del verbo femenino. Podemos ver un ejemplo de esa preocupación por la conducta en la lectura que realiza acerca de Beatriz de la Encarnación, monja de Valladolid. Destaca allí su obediencia, caridad, el tratar todas las cosas interiores con la priora, paciencia ante la enfermedad, gran humildad, que era trabajadora y no buscaba faltas en nadie (Teresa de Jesús, 1967, p. 547-549). En suma, la penitente ideal para el esquema hermenéutico vigente: humilde, paciente y, además, sumisa frente a las autoridades.

En cuanto al estado de salud de las devotas, elemento incorporado en el abordaje propuesto por Gerson quien aconsejaba indagar sobre la salud de la supuesta visionaria, la monja abulense también se sirvió de las concepciones médicas en uso y a su alcance. Vale destacar que en el horizonte de causalidades cristiano, la enfermedad física era ya desde el Medioevo un dispositivo heurístico alternativo con el cual interpretar los comportamientos visionarios y extáticos de otras personas. De hecho, autores de la talla de Tomás de Aquino y Guillermo de Auvernia creían posible que una causa de origen natural induzca efectos tales que simularan aquellos del rapto, ofreciendo explicaciones de carácter naturalista para algunas experiencias a primera vista fuera del orden ordinario (Caciola, 2003, p. 148-151; Elliott, 2004, p. 209-211). Esta creciente patologización y naturalización de la espiritualidad femenina se mantendrá como una tendencia estable y en creciente sistematización hasta bien entrada la Edad Moderna (Caciola y Sluhovsky, 2012, p. 25-26 y 35). Entonces, a tono con estas miradas, Teresa señala en su *Vida*, por ejemplo, el peligro de confusión que podía producir una mala disposición corporal: “somos tan miserables, que participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias de el cuerpo, y las mudanzas de los tiempos y las vueltas de los humores muchas veces hacen que, sin culpa suya, no pueda hacer lo que quiere, sino que padezca de todas maneras” (Teresa de Jesús, 1967, p. 61-62).

Dentro del espectro de causalidades naturales, lugar destacado recibe la melancolía, entendida como una enfermedad de orden psico-fisiológico capaz de afectar la facultad imaginativa por medio de un desbalance humoral. Teresa comprendía este problema y por eso se ocupó de situarlo como un origen posible de los ímpetus experimentados por las monjas¹³. De hecho, con el devenir de la reforma carmelita la melancolía se volvió una preocupación mayor, al punto de que la futura santa le dedica entero el capítulo séptimo de *las Fundaciones*. Tal patología podía producir dos grandes peligros interrelacionados: primero, el aprovechamiento del demonio

13 En sus *Moradas del Castillo Interior* dice que “la melancolía no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación” (Teresa de Jesús, 1967, p. 4409); En su *Libro de las Fundaciones*. Op. cit., 7. 2, p. 536: “lo que más este humor hace es sujetar la razón” (Teresa de Jesús, 1967, p. 536).

para introducir sus engaños; segundo, el que las mujeres con su razón oscurecida se tomen libertades que no corresponderían y que podían generar discordia dentro del claustro (decir lo primero que se les viene a la boca, mirar las faltas de los otros, holgarse de las cosas que les resultan gustosas) (Teresa de Jesús, 1967, p. 536). El control interno se volvía, pues, una necesidad. Más aún si lo que se pretendía era reducir la desconfianza extramuros. Y las prioras, nuevamente, adquieren un papel distinguido frente a éstas aquejadas compañeras: “es menester que la perlada ande con grandísimo aviso para su gobierno, no sólo exterior, sino interior; que la razón que en la enferma está escurecida es menester esté más clara en la perlada para que no comience el demonio a sujetar aquel alma tomando por medio este mal” (Teresa de Jesús, 1967, p. 536). Para ello deben servirse de las penitencias de la orden y si resistiera incluso al prelado “que lo pague como la sana y ninguna cosa se le perdone” (Teresa de Jesús, 1967, p. 536-537)¹⁴. No obstante, y con un tono más moderado, Teresa expone los siguientes remedios: ocuparlas en trabajos, quitarle tiempo para la oración, reducir la ingesta de pescado y la cantidad de ayunos (Teresa de Jesús, 1967, p. 537-538). La receta de Teresa es sencilla, cuidar su salud; una medicina natural para una enfermedad natural. La reformadora alejaba así el peligro de la posesión diabólica, evidenciando además una actitud suspicaz hacia éste último tipo de fenómeno en los conventos y una preferencia a lecturas de orden fisiológico y conductual (Weber, 1992, p. 181-182).

3. Conclusiones

Este trabajo, si bien no desconoce la faceta paulina del discernimiento espiritual teresiano, ha centrado su mirada en los aspectos establecidos por la Iglesia, como institución, para definir la veracidad -benigna o malvada- o falsedad de las experiencias extraordinarias, que fueron reapropiados por Teresa de Ávila. Al respecto, la gran particularidad de la apropiación teresiana era el rol central atribuido a la mirada femenina como agente de control institucional. En efecto, la reformadora carmelita intentó generar

¹⁴ Véase también su *Visita de Descalzas* (Teresa de Jesús, 1967, p. 650).

los mecanismos institucionales que les permitiera a las prioras ser los sujetos de primera instancia que pusieran en práctica el dispositivo teológico del discernimiento de espíritus. Esto no supuso nunca la eliminación de la vigilancia masculina sobre el espacio conventual. De hecho, como sugiere Alison Weber, la reforma teresiana supondría una relación de colaboración entre prioras y confesores, aunque la misma fue difícil de sostener (Weber, 2000, p. 126 y 142)¹⁵. No obstante, sí significó un intento explícito de reconocer y asegurar un lugar primordial al juicio de las mujeres en su propia vida cotidiana en comunidad.

De esta manera, Teresa intentó establecer en los nuevos conventos de descalzas patrones de control intramuros que permitieran evitar tanto los engaños, con sus concomitantes problemas interiores, como los recelos externos -principalmente alejando la posibilidad de posesión diabólica y naturalizando cualquier interpretación equivocada. La palabra performativa de las prioras para definir la experiencia vivida de sus subordinadas tenía aquí un peso considerable en el diálogo asimétrico que con ellas establecían. Así, por un lado, abría y alentaba a las mujeres a transitar un camino ascendente, unitivo y único al contacto con lo sobrenatural –que inevitablemente tendía a la adquisición infusa del *charisma* del discernimiento; por otro lado, limitaba y examinaba los fenómenos extraordinarios que sucedían en los espacios conventuales con la finalidad de evitar cualquier sospecha e injerencia de la tan peligrosa mirada inquisitorial, reproduciendo críticamente los intentos regulatorios de la Iglesia sobre aquella gracia del Espíritu Santo. Se construía, pues, un espacio no carente de tensiones, conflictos y relaciones asimétricas, pero que sin embargo sintetizaba una acción colectiva femenina hacia una práctica religiosa propia y genuina¹⁶.

15 Véase al respecto a Teresa en *Visitas de Descalzas*, en donde advierte que si las faltas que observa el visitador no son graves deben favorecer a las preladas para dar quietud a las súbditas (Teresa de Jesús, 1967, p. 650).

16 Conclusiones similares son expresadas por WEBER, 2000, p. 145-146.

Referencias bibliográficas

CACIOLA, Nancy (2003), *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press.

CACIOLA, Nancy y SLUHOVSKY, Moshe (2012), “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1:1, pp. 1-48.

CAMPAGNE, Fabián Alejandro (2013), “*Va-t'en, saint Pierre d'enfer*: el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)”, en AHDLMA 80, pp. 85-121.

---- (2015), *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2015, en prensa.

214

CANO, Melchor (1871), *Censura de los Maestros Fr. Melchor Cano y Fr. Domingo de Cuevas sobre los Comentarios y otros escritos de D. Fr. Bartolomé de Carranza*, en Fermín CABALLERO, *Vida del Illsm. Melchor Cano*, Madrid, pp. 536-615.

CARRERA, Elena (2005), *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Legenda.

CASTAÑEGA, Fray Martín de (1997), *Tratado de las Supersticiones y Hechizarias*, edición moderna con estudio preliminar y notas por Fabián Campagne, Colección de libros raros, curiosos y olvidados, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires.

CLARK, Stuart (2007), *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press.

ELLIOTT, Dyan (2004), *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press.

FRAIOLI, Deborah (2003), "Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc", en Ann W. ASTELL y Bonnie WHEELER, *Joan of Arc and Spirituality*, Houndmills, Palgrave, pp. 147-165.

GERSONII, Joannis (1728), "De examinatione doctrinarum", en Idem, *Opera omnia*, operâ & studio M. Lud. ELLIES du PIN, tomus primus, cols. 7-22.

----, "De probatione spirituum", en *Ibid.*, cols. 37-43.

----, "De distinctione verarum visionum à falsis", en *ibid.*, cols. 43-59.

MACÍAS, Facundo Sebastián (2014), "El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación", en *Tiempos modernos. Revista electrónica de Historia Moderna*, Vol. 8, No 29.

McGUIRE, Brian Patrick (1998), "Introduction", en Jean GERSON, *Early Works*, ed. and trans. Brian Patrick McGuire, New York, Paulist Press.

RENOUX, Christian (1999), "Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l'âge baroque", *Rives nord-méditerranéennes*, [en ligne], 3, mis en ligne le 19 décembre 2013, consulté le 01 mai 2014. URL: <http://rives.revues.org/document154.html>.

SLUHOVSKY, Moshe (2007), *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press.

Teresa de JESÚS (1967), *Obras completas*, Editado por Efrén de la Madre de Dios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

VAUCHEZ, André (1990), "Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme", *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge*, 102: 2, pp. 577-588.

WEBER, Alison (1990), *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press.

----- (1992), "Saint Teresa, Demonologist", en Anne J. CRUZ and Mary Elizabeth PERRY (eds.), *op. cit.*, pp. 171-195.

----- (2000), "Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform", en *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 31, No. 1, Special Edition: Gender in Early Modern Europe, pp. 123-146.

LA CONVERSIÓN DESDE EL ASCETISMO HACIA LA MÍSTICA EN TERESA DE JESÚS

*María Sofía Medina Carrizo
Carrera de Filosofía. U. N. de Cuyo
E-mail: sooh_04@live.com.ar
Prof. Asesor: Cristina Salatino*

Resumen

En el presente trabajo se expone el itinerario que Santa Teresa de Jesús recorre al transitar por dos importantes corrientes filosóficas de la época. Se trata del paso del ascetismo, que busca purificar el espíritu por medio de la abstinencia o negación de los placeres materiales, al misticismo, manifestación más elevada de la espiritualidad religiosa que busca la comunicación directa con Dios. Para Teresa, el asceta llega a Dios pensándolo, mientras que el místico lo hace por medio del sentimiento. El camino de unión de la ascética hacia la mística es en Teresa de Jesús la oración: la finalidad de esta consistía en orar con Cristo y como Cristo, para vivir con Él y así prolongar su servicio de amor. La oración era un trato de persona a persona, un trato de amistad para amar cada vez más, porque sin oración el amor no producía valores humanos, ni virtudes evangélicas o bienaventuranzas. El mensaje que aportó Teresa a la Iglesia de su tiempo fue, principalmente, el de la imperiosa necesidad de orar como camino para amar, tratando de erradicar la oración mental, fruto de la devoción moderna que había degenerado en puro juego de silogismos peligrosos.

217

Palabras clave: ascetismo; conversión, oración, misticismo

Abstract

The present work explains the Schedule that Santa Teresa of Jesus follows in accordance with the most important philosophical movement of the time. It is about the asceticism, whose purpose is to purify the spirit through abstinence of material pleasures to the mysticism, the main manifestation of the religious spirituality consist in attempting the direct communication with God. To Teresa, the ascetic reaches God by thinking, while the mystic does it thorough the sentiment. This path of union to the asceticism towards the mysticism was the prayer: that consist of praying with Christ and as Christ, in order to live with Him and continue his duty of love. The prayer was a commitment from a person to a person, a commitment of friendship to love further, because without prayers the love did not develop human values, evangelical virtues or beatitudes. The message transmitted by Teresa to the Church of her time, was mainly, the imperious necessity of praying as the way to love and therefore, an attempt to eliminate the mental prayer, the fruit of modern devotion that had degenerated into total plays of dangerous syllogisms.

218

Key words: asceticism; conversion; prayer; mysticism

Introducción

El tema elegido para la presente colaboración es *La conversión desde el ascetismo hacia la mística en Teresa de Jesús*, dentro del marco espacio-temporal que abarca el nacimiento de Teresa de Jesús en el año 1515 hasta su muerte en 1582, en España. Los objetivos planteados son los siguientes: en primer lugar, desarrollar con claridad la vida ascética que llevó Teresa y su ardua labor de abandonarla; en segundo lugar, analizar etimológicamente la palabra “mística” y su relación con Teresa y, finalmente, investigar bajo qué indicio se llevó a cabo la conversión del ascetismo hacia la mística.

Teresa desde su infancia mostró una imaginación vehemente y apasionada, totalmente decidida a luchar por sus intereses. A la

edad de doce años comienza a inclinarse por las vanidades del mundo y por las amistades que le hablan de Dios. Cuando su madre muere y su hermana se casa, la llevan a un monasterio, allí conoce a una monja de cuya buena y santa conversación empieza a gustar. Es gracias a ella que se va deshaciendo de sus costumbres más frívolas y para dar lugar en su pensamiento a deseos de cosas eternas, que la ayudan ver con mejores ojos la idea de ser monja. El camino de seguimiento de Cristo para Teresa es la oración, es lo que causó en ella esa conversión de los placeres hacia la unión eterna con Dios, pues consideraba que la oración es “trato de persona a persona, trato de amistad”.

He elegido este tema por considerar importante el llamado y seguimiento que recibió Teresa de Jesús, la intensidad del mismo, ya que ella no acababa de inclinar completamente su voluntad hacia Dios.

1. Ascetismo

Teresa de Cepeda y Ahumada, más conocida como Santa Teresa de Jesús o simplemente Teresa de Ávila, nació el 28 de marzo de 1515 en Ávila y falleció el 4 de octubre de 1582 en Alba de Tormes. En dicha época sobresalían dos corrientes filosóficas y religiosas importantes: el ascetismo y el misticismo. El ascetismo buscaba purificar el espíritu por medio de la abstinencia o negación de los placeres materiales. El misticismo partiendo de la misma base, pero más profundo, suponía la revelación personal por medio del éxtasis contemplativo y unitivo con Dios.

El ascetismo español es, en parte, una filosofía moral derivada del estoicismo senequista. El asceta meditaba sobre la brevedad de la vida, la seguridad de la muerte y la vanidad de las cosas humanas. La vida, según los ascetas, era una comedia pasajera que, mediante la penitencia y la mortificación, sólo servía de preparación para la muerte, que era la verdadera vida. Todos los cristianos pasamos por este proceso para lograr la perfección y en el mismo se evita la contaminación del alma y la mente con lo mundano hasta poder lograr el misticismo por medio de tres vías principales; purgativa

(evitar los apegos), iluminativa (vencer la tentación mediante la Luz divina) y unitiva (unión de Dios con el hombre o éxtasis místico)¹.

Como ya dijimos anteriormente, el ascetismo busca llevar a la perfección a cada hombre particular, pero eso no garantiza alcanzar en el camino el misticismo; es decir, todo místico es asceta, mas no todo asceta llega a ser místico.

Dos años después de haber ingresado en el monasterio, tal como se ha dicho líneas arriba, sufre una dura enfermedad que da motivo para que su padre la saque del lugar a fin de brindarle mejores cuidados médicos. No obstante, la joven no mejora y llega a estar cuatro días inconsciente. Finalmente se recupera y puede volver a la Encarnación dos años después.

Es por esta época que tiene lugar el comienzo de su profundo interés por lograr el perfeccionamiento que implica el ascetismo, cosa que le resultó muy difícil, ya que se encontraba en una atmósfera no sólo poco propicia, sino hostil, pues ante el pensamiento de buscar la interioridad, se temía el erasmismo² y el alumbradismo³, tendencias consideradas muy perniciosas en ese momento. Sin embargo, Teresa se abre camino y ofrece con contundencia el mensaje de Dios. Era esta una época de crisis de las creencias teológicas, en la que se vivía en una falta de fe cada

1 Ecwiki, enciclopedia Católica Online, *Ascética, Teología*, Disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/Ascética,_Teología (01/10/2015)

2 El erasmismo fue una corriente ideológica y estética dentro del humanismo renacentista, centrada en las ideas del holandés Erasmo (1466-1536). Critica la corrupción del clero, la piedad supersticiosa y los aspectos más exteriores de la religiosidad católica (culto a los santos, reliquias, etc.) porque prefiere una religiosidad interior y espiritual, fundada en la oración mental. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Erasmismo>

3 Los alumbrados fueron un movimiento religioso español del siglo XVI en forma de secta mística, preconizan un abandono sin control a la inspiración divina y una interpretación libre de los textos evangélicos, afirman que actúan movidos únicamente por el amor de Dios y que de Él procede su inspiración; carecen de voluntad propia: es Dios el que dicta su conducta; de ello se sigue que no pueden pecar. Rechazan la autoridad de la Iglesia, su jerarquía y sus dogmas, así como las formas de piedad tradicional que consideran ataduras: prácticas religiosas. Disponible en: <https://es.wikipedia.org/wiki/Alumbrados>

vez mayor, y era difícil para Teresa acercarse a los demás el diálogo con Dios, Quien ya no interesaba a los hombres. La conciencia no muy clara de la autonomía del hombre descartaba el trato con el Ser trascendente y se le consideraba rival y amenazante, casi un estorbo para el desarrollo humano. Con la secularización y la desacralización, el trato con Dios era visto como una forma alienante de la personalidad y la falta de coherencia de sacerdotes y personas formadas en la religión ante el valor de la oración alentaba una oración de evasión, carente de verdadera incardinación en la vida. Pero para Teresa no existía vida alguna sin Dios, así como lo expresa en su libro *Las Moradas*:

“Y a mi parecer, jamás nos acabamos de conocer, si no procuramos conocer a Dios; mirando su grandeza acudamos a nuestra bajeza, y mirando su limpieza veremos nuestra suciedad; considerando su humildad, veremos cuán lejos estamos de ser humildes.”⁴

Constantemente se predicaba contra Teresa, se la humillaba y ridiculizaba ignominiosamente, con un manifiesto desprecio a su dignidad de mujer y de cristiana. Se le prohibieron los libros, que eran su único consuelo y la conducían hacia este camino de perfeccionamiento interior, hasta que obtuvo el Libro Vivo, el glorioso y vivificante Libro que le dio la vida y la elevó a la cumbre más elevada y luminosa. En *Las Moradas*, ella explica su doctrina, considerando al alma como un magnífico Castillo, en cuyo centro, la Morada más rica y secreta, se encuentra Dios. Su Majestad, así le llamaba ella, es la suprema aspiración del misticismo; su acicate es el amor. Teresa afirma que el conocimiento de sí mismo es el camino, se llega a Él ahondando en nuestro espíritu, estudiando nuestra conciencia, entrando en nosotros hasta el fondo de este nuestro Castillo interior⁵. En la práctica de esa doctrina, la Santa concierta convenientemente lo espiritual y lo positivo; la vida puramente contemplativa no es la perfección, sino que esta se define en la unión con Dios.

⁴ SANTA TERESA (1947). *Las Moradas*. Madrid: Clásicos Castellanos, p. 18.

⁵ *Ibidem*. p. 46.

Buscó y encontró personas con el corazón poco ablandado en Cristo, pusilánimes y temerosos seres humanos que la hacían desistir del seguimiento de su evidente llamada. Todo la hizo sufrir, sin embargo, ella continuó buscando pese a que cada día resultaba peor.

A Santa Teresa no le alcanzaba con este ascetismo que había logrado, luchando contra todas las injurias que se decían de ella, logrando esa perfección verdadera que era amor de Dios y del prójimo; aun así ella seguía dominando su voluntad y razón, no era más que ella misma haciendo lo que ella quería y no lo que Dios disponía para ella. Debía entregarse por completo a Dios, unirse a Él, dejar que Dios guiara su voluntad y razón, así como les dice a sus hermanas:

“(...) esforcémonos, hermanas mías, por amor del Señor: dejemos nuestra razón y temores en sus manos; olvidemos esta flaqueza natural, que nos puede ocupar mucho.”⁶

222

Así continúa con los siguientes conceptos. Los seres humanos solo queremos que Dios haga nuestra voluntad, pero nos olvidamos que Él nos dio el ser; Él sabe perfectamente lo que nos hace falta y lo que no, así como un padre sabe lo que su hijo necesita. ¿Por qué siempre nos ocupamos en exigir cada vez más, en vez, de conformarnos con lo que Él nos da? Él nos dio la vida, nosotros le fallamos y aun así queremos que haga nuestra voluntad, siendo que deberíamos agradecerle eternamente por lo que hizo y hace por nosotros.

2. La oración como llamado y seguimiento de Cristo

Teresa, luego de sanar su enfermedad, volvió al claustro, pero la sequedad de espíritu en que vivía pese a su rigurosa vida ascética y a su continua oración, la seguía torturando desde el día en que la visión de una imagen de Cristo Crucificado la llevó a cambiar el anhelo de perfección personal que había perseguido hasta

⁶ *Ibidem.* p. 50.

entonces, por una entrega incondicional de amor a Él, quien a partir de aquel momento, mudó la sequedad que tenía su alma transformándola en grandísima ternura. Teresa se determina y obra; y cuando se determina comienza la entrega, el abandono, el seguimiento del llamado.

Para ella existían muchos caminos de seguimiento de Cristo, pero opta por el camino de la oración, ya que contemplaba a Dios como maestro y modelo de su oración. La finalidad consistía en orar con Cristo y como Cristo, para vivir con Él y así prolongar su servicio de amor. La oración era un trato de persona a persona, un trato de amistad, pero no lo era todo. Lo primordial era el amor, porque sin oración el amor no produce valores humanos, virtudes evangélicas y bienaventuranzas. Asimismo decía en uno de sus libros:

“Ya os dije al principio, y el mesmo (sic) Señor lo dice, que quien anda en el peligro en él perece, y que la puerta para entrar en este Castillo es la oración. Pues pensar que hemos de entrar en el Cielo y no entrar en nosotros, conociéndonos y considerando nuestra miseria y lo que debemos a Dios, y pidiéndole muchas veces misericordia, es desatino. El mesmo (sic) Señor dice: Ninguno subirá a mi Padre sino por mí (...), y quien me ve a mí, ve a mi Padre. Pues si nunca le miramos y consideramos lo que le debemos, y la muerte que pasó por nosotros, no sé cómo le podemos conocer ni hacer obras en su servicio.”⁷

Es decir, sin oración no hay cristianos. En la oración es donde Jesús hace el yugo suave y aligera la carga de la vida; allí es donde enseña a los hombres a ser humildes y mansos de corazón. Este trato de amistad transforma paulatinamente a la persona, resultado de un aprender a conocerse y un querer conocer a Dios, siendo el camino para dicho misticismo.

⁷ *Ibidem.* p. 34.

3. El misticismo

La segunda corriente filosófica es el misticismo, la manifestación más elevada de la espiritualidad religiosa, que busca la comunicación directa con Dios. Los místicos tienen una misión social en la tierra, dedicada al servicio de Dios. Por lo general, no se encierran en su celda, ajenos a la realidad que les rodea, sino que viven inmersos en ella, como San Juan de la Cruz y Santa Teresa, cuya actividad incesante fue viajando, fundando conventos, reformando los ya existentes, sin disminuir en absoluto su dedicación a la vida contemplativa⁸.

A diferencia del ascetismo, en el misticismo, la oración, devoción, contemplación y/o comunicación con Dios son tan estrechas que el místico se embelesa en lo divino y se une con Él de forma inefable, es decir simplemente que no se puede describir con palabras. En el catolicismo, el místico es, en casi todos los casos, considerado Santo, y sus experiencias y manifestaciones no son comunes al resto de los cristianos.

224

Para Teresa, el asceta llega a Dios pensándolo, mientras que el místico lo hace sintiéndolo. El hombre quiere llegar a Jesús, pero no le es posible a través del pensamiento, en cambio, olvidándose de sí y de su entorno temporal, es decir, dándosele a Él, alegría creer que se llega hasta Él, sintiendo su presencia en la soledad y sintiendo el alma una con Él. Así es como Teresa llega a decir: “*Miqui bibere Cristus est, mori lucrum*”⁹.

El espíritu de Teresa de Ávila llega a esa pura y fuerte unión con Dios, en donde no hay temores y su voluntad está en unión con la voluntad de Dios. Es un arduo y largo camino de despojos y humildad que vale la pena recorrer, con sabias palabras lo explica de este modo:

8 Hispánica, España moderna, *Místicos y Ascetas, Santa Teresa de Jesús*, Disponible en: <http://poesiadelmomento.com/hispánica/43misticos.html>

9 *Ibidem*. p. 228.

“Es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí a el alma en un instante, y el grandísimo deleite que siente el alma, que no se a que lo comparar, sino a que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida manera que por ninguna visión ni gusto espiritual (...) queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecho una cosa con Dios, (...)”¹⁰

Conclusión

Se entiende cómo Santa Teresa de Ávila, al igual que Santo Tomás de Aquino, ven la vida mundana como un caminar hacia un fin. Dios es principio y fin de nuestra existencia, porque es quien provee el ser, y en el término de la vida en esta tierra, el hombre se reencuentra nuevamente con Él. Transcurso del hombre que es ni más ni menos un caminar mejorando nuestro espíritu. En Teresa este caminar se lleva a cabo a través de la oración, como único medio para llegar a la humildad y cumplir con la voluntad de Dios.

225

Ella anhelaba esta unión con Dios, que apartase todo lo que es corpóreo en el alma y solo dejase el puro espíritu para que se pudiese entrelazar en esta unión celestial con Dios, ya que, vaciando nosotros todo lo que poseemos de humano, el mismo Señor ha de colmarnos de Sí.

El mensaje que aportó Teresa a la Iglesia de su tiempo fue, principalmente, el de la imperiosa necesidad de orar como camino para amar.

10 *Ibidem.* p. 226-227.

Referencias bibliográficas

SANTA TERESA (1947). *Las Moradas*. Madrid: Clásicos Castellanos.

SANTA TERESA (1930). *Camino de perfección*. Madrid: Clásicos Castellanos.

Ecwiki, enciclopedia Católica Online, *Ascética, Teología*, Disponible en: http://ec.aciprensa.com/wiki/Ascética,_Teología (01/10/2015)

Hispanica, España moderna, *Místicos y Ascetas, Santa Teresa de Jesús*, Disponible en: <http://poesiadelmomento.com/hispanica/43misticos.html>

LA FILOSOFÍA EN ESPAÑA EN EL TIEMPO DE TERESA DE ÁVILA

Juan Manuel Torres
Universidad Nacional de Cuyo
European Academy of Sciences and Arts
jmvtorres@yahoo.com.ar

Resumen

Esta contribución trata de una controversia filosófica y teológica que tuvo lugar en España durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando florecía el pensamiento y la acción de Teresa de Avila. No es exagerado afirmar que la controversia monopolizó la atención de la intelectualidad y las autoridades políticas y religiosas españolas de entonces. El problema era cómo armonizar la libertad del hombre con la doctrina que sostiene la necesidad de una infalible y gratuita gracia de Dios para la salvación y sin la cual ésta no es posible, al menos según la teología católica. Por tal motivo esta disputa fue conocida como controversia sobre los auxilios. Aquí se describe muy brevemente: (i) el origen de la controversia y las causas de su desarrollo en España; (ii) el aspecto filosófico de la controversia; (iii) el aspecto teológico de la controversia; (iv) las implicancias políticas de esta guerra religiosa en el seno de la iglesia y (v) se muestra el error de aquellas opiniones que minimizan la importancia del pensamiento español del siglo XVI en la historia de Europa.

227

Palabras clave: controversia, filosofía, teología.

Abstract

This contribution deals with a philosophical and theological controversy which took place in Spain during the second half of the XVIth century, when the action and thought of Teresa de Avila flourished.

It is not an exaggeration to asses that this controversy monopolized the attention of the Spanish intellectuality and that of the religious and political authorities as well. The problem was how to harmonize human freedom with the infallible and free grace given by God to men. Without such divine grace, salvation was not possible, at least according to Catholic theology. Due to its thematic, this dispute was known as the controversy about the divine grace. Here we describe, albeit briefly: (i) the controversy itself and its causes; (ii) the main theses involved in the dispute; (iii) the explanation of the controversy occurring mainly in Spain; (iv) finally, the demonstration as wrong of those opinions which minimize the importance of the Spanish thought of the XVIth in the history of Europe.

1. Origen de la controversia y las razones de su desarrollo en España.

228

Existe una profunda cuestión que siempre estuvo presente en la filosofía y teología cristiana: cómo armonizar la libertad de los hombres con el conocimiento infalible que Dios tiene de los actos libres de aquéllos y con la gratuidad de la gracia que concede para la salvación de los escogidos. La cuestión —que ya había sido tema de arduo debate entre San Agustín y sus adversarios— recobró una inmensa relevancia en el siglo XVI por la aparición de la doctrina de Lutero, que se esparció rápidamente y logró la aceptación de varios príncipes de europeos.

Lutero afirmaba que nuestra naturaleza había sido corrompida por el pecado original y era incapaz de obrar el bien por sí misma. Según él, los hombres no son libres a causa de su naturaleza caída y la justificación para su salvación no descansará en las obras que realicen sino *sólo* en la misericordia de Dios (*De servo arbitrio*, VII). La frase paulina ‘el justo se salvará por la fe’, que viene gratuitamente de Dios, fue desde entonces una característica central del pensamiento protestante. Ésta y otras tesis de Lutero chocaban frontalmente contra la doctrina católica y despertaron una gran controversia filosófica, teológica y política.

¿Por qué tuvo ella su principal desarrollo en España, si Lutero y sus seguidores residían en Alemania? Varios son los factores que contribuyeron. El primero es que la tierra de Lutero era dominio de Carlos V, quien también regía los destinos de España. Por tanto, si era un problema para el emperador, también lo era para sus súbditos, entre ellos los filósofos y teólogos de España. Recordemos que por entonces la religión del pueblo debía ser la del monarca y, en este sentido, Lutero constituía un claro elemento subversivo en las tierras de Carlos V. Otro factor que explica su desarrollo en España es que el tema se planteaba en los términos de la teología y filosofía escolásticas, que eran las que se impartían en las universidades españolas. Advirtamos además que España era la nación católica por antonomasia y por ello la más interesada en combatir aquello que atentara contra la dogmática de Roma.

‘Don Carlos tenía que ser enemigo de una revolución [la luterana] que afirmaba el sentimiento nacional [alemán] frente a la hegemonía romana. Carlos V era el caudillo del catolicismo...’¹ (Aguado Bleye, 1969, T. II, p.464).

Para los teólogos y filósofos católicos una de las tesis inaceptables de la doctrina de Lutero residía en la negación de la libertad. Que los hombres son libres era un principio de la doctrina católica, aun cuando ésta consideraba que el pecado original había menoscabado nuestra razón. En síntesis, estaba por un lado la tesis de Lutero negando la libertad y, por el otro, encontramos a filósofos y teólogos católicos tratando de rescatar este concepto esencial para la Iglesia Católica: se debía reafirmar a ultranza la libertad, algo que hizo el Concilio de Trento bajo el impulso de los jesuitas Alfonso Salmerón y Diego Laínez. Pero dentro de los católicos que defendieron la libertad hubo dos posiciones enfrentadas que dieron lugar a una controversia conocida como ‘controversia sobre los auxilios’. ¿Pero cómo armonizar la libertad con otro principio de la Iglesia que ésta establece: la necesidad de la gracia gratuita de Dios para obrar el bien? (DZ, 814).² Recordemos la herejía de pelagianos y

1 Aguado Bleye P., *Manual de Historia de España*, T. II, Espasa Calpe, 1969, p. 464..

2 DZ, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Herder, 1968.

semipelagianos que fueron condenados por el Papa Inocencio I y a quienes San Agustín había combatido en *De gratia et libero arbitrio* y en *De corruptione et gratia*. Su herejía consistió en afirmar que el hombre puede hacer buenas obras sin la ayuda divina.

Otra razón para explicar por qué la discusión se desarrolló en la península se explica a partir de la regla XV de San Ignacio de Loyola:

‘No debemos hablar mucho de la predestinación por vía de costumbre; mas, si en alguna manera y algunas veces se hablare, así se hable que el pueblo menudo no venga en error alguno, como algunas veces suele, diciendo: si tengo de ser salvo o condenado, ya está determinado, y por mi bien hacer o mal no puede ser ya otra cosa; y con esto entorpeciendo se descuidan en las obras que conducen a la salud y provecho espiritual de sus ánimas’.

230

La regla muestra una profunda aversión a la tesis que sostiene que estamos predestinados y que nada de lo que hagamos cambiará nuestro destino final. Si tenemos en cuenta la fuerza expansiva que experimentó la Compañía de Jesús en España, que sus filósofos y teólogos se dedicaron a combatir la doctrina luterana y que fueron consecuentes con esta regla, entonces podemos entender mejor aún por qué el tema de la relación entre la libertad y la gracia ocupó un lugar central en España. Pedro da Fonseca, Luis de Molina y Francisco Suárez fueron las principales figuras de la Compañía envueltas en la disputa.

Pero esta es la mitad de la historia con relación a la trascendencia de la polémica de los auxilios en España. Los factores citados: (i) que Carlos V fuera monarca de España y Alemania; (ii) que el tema se desarrollara en términos escolásticos y (iii) que los jesuitas españoles fueran impulsados por San Ignacio a combatir a Lutero, sólo alcanzan para fundamentar por qué el tema se desarrolló principalmente en España.

El punto es que no se trató sólo de un tema sino de una fortísima disputa y para ello era necesario que existieran al menos dos ban-

dos. La doctrina que acuñaron los jesuitas para defender la tesis de la libertad del hombre contra de la doctrina luterana chocaba frontalmente con la filosofía y la teología de los dominicos. Éstos, encabezados por el dominico Domingo Báñez, se basaban en la doctrina de Santo Tomás o, al menos, en una interpretación de éste.

2. El lado filosófico de la controversia

Este conflicto entre jesuitas y dominicos se daba en dos campos: el filosófico y el teológico. Centrémonos ahora en el primero. Los dominicos afirmaban, sobre la base del axioma aristotélico *quidquid movetur ab alio movetur*, que la voluntad humana era movida por Dios en su acto de querer. A esta tesis se la conoce en Filosofía bajo la expresión ‘doctrina de la premoción física’ y Sto. Tomas parece adherir a ella (*ST.*, I, q. 105, a. 4 y 5)³ y también el líder dominico D. Báñez (*Secunda Pars*, 4)⁴ Contrariamente, los jesuitas pensaban que la voluntad era una potencia que podía moverse por sí. En términos escolásticos, para los filósofos de la Compañía ella podía pasar de la potencia al acto, del no querer al querer, en virtud de su naturaleza Esta tesis es muy clara en la filosofía de Suárez (*DM*, XIX, S. II, 12).⁵

Con relación a la cuestión filosófica, los jesuitas afirmaban que si se aceptaba la doctrina de los dominicos -según la cual Dios es quien mueve la voluntad-, entonces cuando obramos el mal, Éste debería considerarse su autor. Obviamente, esto era inaceptable para ambas facciones. Por tanto, rechazaban totalmente la *doctrina de la premoción física*, esto es, rechazaban la doctrina de la acción de Dios sobre la voluntad para llevarla del querer al no querer que pregonaban los dominicos de entonces.

Por su parte, lo tomistas afirmaban que la independencia de la voluntad de la moción divina atentaba contra la ciencia que Dios

3 Tomas de Aquino, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

4 Báñez, D., *Comentarios a la Prima Secundae de Sta. Toma*, Secunda Pars, I, 4).

5 Suarez, F., *Disputationes Metaphisicae*, Editorial Gredos, Madrid, 1961.

tiene de los futuros contingentes o *ciencia de visión*. Veamos esta cuestión. Según ellos Dios poseía sólo dos ciencias: la de todo aquello que es posible o ciencia de *simple inteligencia* y la de lo que indefectiblemente sucederá o *ciencia de visión*. Expresándonos en un lenguaje que no era el de la época, pero usamos aquí en aras de la claridad, Dios conoce las regulaciones que Él ha impuesto a la naturaleza, así como todas las entidades y sus particulares circunstancias, por esta razón siempre sabrá con absoluta certeza qué sucederá en el mundo real. Pero, ¿cómo conoce lo que hará un ser libre puesto en determinadas circunstancias? ¿Cómo sabe Dios que César decidirá cruzar el Rubicón? La respuesta no podría ser otra que ésta por parte de los tomistas: porque Él concurre con la voluntad de César, moción sin la cual su voluntad no obraría. En otras palabras, lo sabe porque Él concurre para ello a modo causa necesaria. Como es obvio, así se compromete la libertad humana y se sientan las bases para afirmar que Dios también sería causa del mal moral. Pero visto desde la perspectiva tomista, se aclara muy bien cómo Dios conoce infaliblemente lo que alguien libremente hará, algo que no parece que se pueda explicar a partir la independencia de la voluntad en su obrar que pegonaban los jesuitas.

Explicuemos en qué radicaba el problema de la tesis jesuita de la libertad. Si el hombre es libre y su acción no depende del concurso de Dios, entonces parecería que se sientan las bases para afirmar la dependencia de Dios respecto de los actos libres de los hombres. Dios sabría que Cesar cruzó el Rubicón porque éste decidió libremente cruzarlo, lo que prácticamente equivaldría a decir que lo sabe *a posteriori*. Naturalmente, esto sería incompatible con la omnisciencia de Dios por la cual Éste sabe desde toda la eternidad que sucederá . Fue por estas antagónicas tesis que ambos bandos se acusaron mutuamente de herejes, comenzando entre ellos una intensa guerra religiosa que envolvió la vida de la península en los tiempos que vivió Santa Teresa.

3. El lado teológico de la controversia

Las cosas se complicaron más todavía por la entrada en escena de la cuestión teológica de la gracia, noción que no depende de

la Filosofía porque la existencia de auxilios divinos para obrar el bien proviene de la revelación. Por tanto es una noción teológica. La cuestión se centraba en la gracia sin la cual la salvación no es posible. ¿Es gratuita? Si lo es, de qué sirven entonces los méritos del buen obrar? Aquí estamos en el mundo luterano que nos habla de una absoluta gratuidad del auxilio divino necesario para la salvación. Si se sostiene esto, las consecuencias prácticas son previsibles: no importa cómo te conduzcas en la vida, pues ello no será tenido en cuenta por Dios al momento de decidir tu destino final. Aquí se puede advertir contra qué apuntaba la regla de San Ignacio. Por otro lado, si se niega la gratuidad de la gracia, entonces Dios debería otorgarla en función de nuestros méritos o negarla en función de nuestros pecados, con lo cual la acción divina quedaría supeditada a los actos libres del hombre.

Una solución aguda apareció del lado de los filósofos de la Compañía. Ésta se debe a Luis de Molina, en su famosísimo tratado cuyo título resume la controversia : *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, predestinatione et reprobatione*, publicado en Lisboa en 1588, cinco años después de la muerte de Santa Teresa.⁶ Es importante advertir que la polémica filosófica y teológica, así como el disenso entre dominicos y jesuitas, había comenzado antes, pues las ideas de Molina ya contaban con importantes antecedentes y sus ideas centrales habían sido discutidas entre el dominico Domingo Báñez y el jesuita Alonso Deza, en Alcalá en 1567.

La solución de Molina -que aquí sólo podemos describir generalísimamente- fue pensar que Dios no sólo conoce lo posible y lo que sucederá, esto es, sus ciencias no se limitan a la de simple inteligencia y a la de visión. También conoce los futuribles o futuros condicionados, esto es, qué haría un ser libre puesto en determinadas circunstancias, a despecho que ello ocurra o no. A esta ciencia divina se la denomina 'ciencia media' y Molina verifica su existencia en varios textos sagrados, lo cual es fundamental porque la polémica se mueve ahora en el campo de la teología católica.

⁶ Molina, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, predestinatione et reprobatione*. Traducción al inglés por A. Freddoso: *On divine foreknowledge. Part IV of the Concordia*, Cornell University Press, 1988.

Quizás el más ilustrativo sea éste: ‘ninguno de los príncipes ha entendido [la sabiduría de Dios]; que si la hubieran entendido nunca hubieran crucificado al Señor de la gloria’ (1 *Corintios*, 2:8). La idea del molinismo es la siguiente: Dios conoce con ciencia media lo que haría un hombre libremente puesto en éstas o aquéllas circunstancias. Si Él ve que libremente obraría el bien, entonces concurre con la gracia para ello; en caso contrario no (Molina, *Disputatio* 49, 8 y 9). En latín la definición de ciencia media se expresa del siguiente modo: ‘Scientia media est scientia certa et infallibilis actu liberorum sub conditione futurorum et quidem independentem ab omni decreto absoluto’. Aquí está presente lo antes dicho: la teología católica afirma que el hombre, aunque es libre, siempre necesitará de los auxilios divinos para obrar el bien. Con esta tesis de Molina los filósofos de la Compañía intentaban desterrar la noción bañeciana de gracia eficaz que mueve al hombre de modo necesario, cuando obra bien, pues de ser así –afirmaban los jesuitas– éste no actuaría libremente. Por otro lado, no parecería que se pueda imputar de pelagiana a la tesis de Molina, la cual fue adoptada por los filósofos y teólogos jesuitas –bien que con variantes, como el congruismo de Suárez–. Esto es así, pues Dios conoce lo que libremente haría César frente al Rubicón sólo en estado de irrealidad o posibilidad.

Llegada la polémica a esta altura, los dominicos denunciaron a los jesuitas por pelagianos y éstos a aquéllos por luteranos. Éste fue el clima religioso que rodeo los últimos años de la vida de Santa Teresa: una guerra doctrinal, seguida de intrigas y odios dentro de la mismísima Iglesia de España.

4. Implicaciones políticas y final de la controversia

Ya en tiempos de Felipe II y sirviéndose de su ventajosa posición en la corte, los dominicos consiguieron en 1582 que el rey prohibiera enseñar en España la doctrina de los filósofos de la Compañía de la independencia de la voluntad humana. Posteriormente y en ocasión de la aparición de la *Concordia* de Molina en 1588, también consiguieron que las tesis jesuíticas fueran condenadas por el *Consejo de la Inquisición*, en especial la doctrina de la ciencia media y la

negación de la existencia de la gracia eficaz, a la que los dominicos apelaban para explicar la armonía entre las acciones libres y la infalible ciencia divina. Pero esta prohibición no alcanzaba al reino de Portugal, adonde los jesuitas concurrieron para continuar con sus enseñanzas sobre estas espinosas cuestiones. Demás está decir que este hecho potenció enormemente la calidad académica de Portugal y contribuyó a la fama de la universidad de Coimbra.

Naturalmente este fuerte enfrentamiento religioso entre dominicos y jesuitas fue tema preocupación más allá de España. El papado -que ya bastantes problemas tenía con la propagación del protestantismo- se dedicó a estudiar el problema con el objeto de dictar sentencia sobre cuál de las dos doctrinas era la que se adecuaba a la ortodoxia católica. Con ese objetivo el papa Clemente VIII convocó a la célebre *Congregatio de Auxiliis*, donde la controversia debería ser examinada. En 1607 y como resultado de las deliberaciones el papa Pío V dictaminó que ambas partes podían defender sus doctrinas, pero que debían abstenerse de las mutuas acusaciones de herejía.

5. España y el renacimiento europeo

El renacimiento español fue diferente del que tuvo lugar en Italia y el centro de Europa. En estos últimos lugares se caracterizó por innovaciones radicales en el arte, la ciencia y la filosofía, aun cuando a veces supusieron una vuelta a paradigmas de la antigüedad. Pero en España se trató de un movimiento de reafirmación del catolicismo que era la dirección que los reyes católicos habían impuesto a la nueva nación al unir los reinos de Castilla y Aragón.

Varios afirman que el renacimiento español significó la separación de España del resto de Europa, incluso se habla del comienzo de una época retrógrada. Es común escuchar que España dio la espalda a los cambios que presagiaban la modernidad, pues no fue lugar de las nuevas ideas y orientaciones. Filósofos, como Nicolás de Cusa, Marcilio Ficino y Giordano Bruno o científicos, como Nicolás Copérnico, Tycho de Brahe o Galileo Galilei, no encuentran similares en la península. Contrariamente, se observa en ésta

el reinado de una escolástica tardía y una literatura de inspiración y problemática teológica.

Esta difundida visión de una España ajena a lo que sucedía en el resto de Europa es incorrecta, al menos en un punto. Veamos por qué. Al lado de los innovadores en ciencia y filosofía mencionados, se encontraban reformadores, como Lutero y Calvino, cuyo influjo en la sociedad de entonces y en especial en la realeza fue inmenso, especialmente en Francia, Escandinavia, los Países Bajos y, finalmente, en lo que serían luego Alemania y Austria.

Fue el ascendiente de la filosofía y teología jesuita acuñada en España —que apretadísimamente relatamos más arriba— la que, penetrando en las altas capas de la sociedad centroeuropea, en un movimiento conocido como ‘contrarreforma’, cambió el destino de muchos reinos que habían adherido al protestantismo retornándolos a la esfera del catolicismo. Este fue el caso de Polonia, Austria, parte importantes de Alemania y Francia, donde el protestantismo en sus diversas formas había ganado lugares de privilegio. Es claro entonces que el pensamiento español jugó un rol decisivo en la reforma religiosa de las cortes de la Europa central y, por tanto, en la de los súbditos de éstas. Fue, por hablar así, la exportación de una doctrina nacida y pulida en España la que estuvo llamada a cambiar la fe de muchos reinos de Europa. Los sacerdotes jesuitas y la excelencia de los colegios de la Compañía —con su conocida *ratio studiorum*— fueron los vehículos del pensamiento filosófico y teológico español en la conformación religiosa de Europa que hoy apreciamos.

HEILIGE TERESA VON ÁVILA SU ORACIÓN INTERIOR EN ALEMANIA

Julietta v. Matuschka
Facultad de Filosofía y Letras – U.N. Cuyo,
CETHI, CEFiCLA
jttvm@yahoo.com.ar

Prof. Asesora: Elena Calderón de Cuervo

Resumen

La Orden de las Carmelitas Teresianas, también llamadas Carmelitas Descalzas (en alemán: Orden der Teresianischen Karmeliten – Unbeschuhnten Karmeliten) pertenece a las antiguas órdenes carmelitas que surgieron a principios del Siglo XIII en el Monte Carmelo, en Haifa, en la actual Israel. En el Siglo XVI, por obra de la influencia de Santa Teresa de Ávila y su acompañante espiritual, San Juan de la Cruz, obtuvo dicha orden una estampa característica. Como los primeros carmelitas, y honrando los pasos de estos Santos, la orden apunta tanto desde lo individual, como desde lo colectivo, a vivir en hermandad con Dios y a ayudar, a su vez, a que otros descubran para sí esa oferta de amistad del Señor. El título de Doctora de la Iglesia atribuido a Santa Teresa en 1970, significó reconocer la misión providencial de la mujer en la transmisión del mensaje evangélico, como también resaltar ciertos aspectos esenciales de la vida cristiana en los que dicha Santa era maestra indiscutible: la primacía de los valores sobrenaturales, el amor ardiente y personal a Jesucristo, la pasión por la unidad y la santidad de la Iglesia y, especialmente, la urgencia de la ‘oración interior’ (inneres Beten), clave de la espiritualidad teresiana.

237

Palabras clave: ascetismo, conversión, oración, misticismo

Abstract

The Order of the Carmelite Sisters, also known as Discalced Carmelites (in German: Orden der Teresianischen Karmeliten – Unbeschuhten Karmeliten) belongs to the old Carmelite orders emerged in the early 13th century on Mount Carmel in Haifa, today's Israel. In the 16th century, through the work of the influence of St. Teresa of Avila and his spiritual companion, St. John of the Cross, obtained a characteristic stamp. As the first Carmelites, and honoring the footsteps of these Saints, the order points from the individual, and from the collective, to live in fellowship with God and to help others to discover to himself the Lord's offer of friendship. The title of Doctor of the Church attributed to St. Teresa in 1970, meant recognizing the providential mission of women in the transmission of the evangelical message, as well as highlight certain essential aspects of the Christian life on which the Saint was an indisputable mistress: the primacy of supernatural values, the ardent and personal love for Jesus Christ, the passion for unity and holiness of the Church and, especially, the urgency of 'mental prayer' (inneres Beten), key teresian's spirituality.

La Orden de las Carmelitas Teresianas, también llamadas Carmelitas Descalzas (en alemán: *Orden der Teresianischen Karmeliten – Unbeschuhten Karmeliten*) pertenece a las antiguas órdenes carmelitas que surgieron a principios del Siglo XIII en el Monte Carmelo, en Haifa, en la actual Israel. En el Siglo XVI, por obra de la influencia de Santa Teresa de Ávila y su acompañante espiritual, San Juan de la Cruz, obtuvo dicha orden una estampa característica. Como los primeros carmelitas, y honrando los pasos de estos Santos, la orden apunta tanto desde lo individual, como desde lo colectivo, a vivir en hermandad con Dios y a ayudar, a su vez, a que otros descubran para sí esa oferta de amistad del Señor. Esta Orden Teresiana, ubicada en el distrito municipal de Neuhausen-Nymphenburg, llamado así por el célebre Castillo, está compuesta de numerosos hermanos en comunidades monásticas, de hermanas en conventos carmelitas, y de familias particulares, perteneciendo todos ellos a la Comunidad Carmelita-teresiana (*Teresianische Karmel-Gemeinschaft - TKG*).

Visto y considerando la internacional trascendencia de la obra de la religiosa Santa Teresa de Jesús, y sus numerosas conmemoraciones a 500 años de su nacimiento, nos pareció pertinente echar una mirada a ésta, una de las innumerables congregaciones que se rigen de su oración y que se evocan a la causa teresiana.

Luego de haber tomado contacto directo con el Padre Superior de dicha congregación, el Dr. Ulrich Dobhan, doctor en Teología por la Universidad de Würzburg, co-editor de las Obras completas de Edith Stein (Santa Teresa Benedicta de la Cruz), co-traductor de las obras de San Juan de la Cruz y Teresa de Ávila y autor del anuario acerca de Edith Stein, y después de una breve pero precisa correspondencia, el padre Dobhan dio la bienvenida a que se abra en este contexto el camino espiritual mediante lo que ellos denominan 'oración interior' (*inneres Beten*), o también llamada 'oración mental' (a las que nos referiremos indistintamente), que la doctrina de Santa Teresa de Jesús les dejó a esta orden, como a otras tantas congregaciones más.

Gracias a los estudios de su proceso doctoral, se puso en relieve la sublimidad de la doctrina teresiana, la actualidad de su mensaje y lo arraigada que está su devoción en todo el mundo, más allá incluso de las fronteras de la Iglesia. El título de Doctora de la Iglesia atribuido a Santa Teresa en 1970, significó reconocer la misión providencial de la mujer en la transmisión del mensaje evangélico, como también resaltar ciertos aspectos esenciales de la vida cristiana en donde dicha Santa era maestra indiscutible: la primacía de los valores sobrenaturales, el amor ardiente y personal a Jesucristo, la pasión por la unidad y la santidad de la Iglesia y, especialmente, la urgencia de la oración.

Una de las cartas postulatorias que avaló la proposición de declarar a Santa Teresa de Jesús Doctora de la Iglesia, fue la del Cardenal Julius Döpfner, Arzobispo de München y Freising. Dicha carta viene a colación puesto que junto a Santa Teresa, nombra a San Juan de la Cruz, ambos desde un principio alejados del rigor de la reforma ideal y comprometidos con el humanismo cristiano.

Cardenal Döpfner le escribe al Sumo Pontífice en el año 1967:

“[...] se está difundiendo la noticia entre los miembros de la Jerarquía y todos los fieles del Pueblo santo de Dios, de vuestra intención, recientemente manifestada, de declarar a Santa Teresa de Ávila Doctora de la Iglesia, en virtud de su singular doctrina. Esta mujer tan insigne por su santidad trabajó [...] con gran sabiduría y fortaleza para declarar y llevar a la práctica, junto con San Juan de la Cruz, Doctor de la Iglesia, los misterios de la teología ascética y mística. Actualmente, si miramos el lugar que la mujer debe ocupar por voluntad de Dios en la Iglesia, no es de extrañar que se alabe abiertamente su magisterio, que como expresa la Liturgia, ha sido desde tiempo nuestro alimento celestial”¹.

Es así como Santa Teresa de Ávila se convirtió en una de las santas que impregnó la espiritualidad de innumerables órdenes, entre ellas la Orden de las Carmelitas Teresianas en Alemania.

Teresa de Ávila observó en Jesús -cuya vida meditaba una y otra vez- cómo Él se dirigía hacia Dios, cómo lo llamaba ‘querido Padre’ y cómo cultivó Jesús un respetuoso y profundo trato con el Señor, a la par que se dedicaba a sus prójimos. El Jesús del pasado, para Teresa, fue el mismo al que ella se le posicionaba en frente, él era el Cristo resucitado de la actualidad. En el *Libro de la Vida* dice: “Pues si todas veces la condición o enfermedad, por ser penoso pensar en la Pasión, no se sufre, ¿quién nos quita estar con Él después de resucitado, pues tan cerca le tenemos en el Sacramento, adonde ya está glorificado, y no le miraremos tan fatigado y hecho pedazos, corriendo sangre, cansado por los caminos, perseguido de los que hacía tanto bien, no creído de los Apóstoles? Porque, cierto, no todas veces hay quien sufra pensar en tantos trabajos como pasó. Hele aquí sin pena, lleno de gloria, esforzando a los unos, animando a los otros, antes que subiese a los cielos, compañero

¹ *Santa Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canónico*, 1970, p. 162.

nuestro en el Santísimo Sacramento, que no parece fue en su mano apartarse un momento de nosotros”.²

Después de 20 años en un monasterio, Teresa descubrió a Cristo como amigo. En sus escritos, con una impresionante honestidad, describió el camino que la llevó de una imagen de Dios represora y atemorizante, a una amistad, o en su defecto a una hermandad con el Señor. Santa Teresa de Ávila trató de vivir según esa hermandad. En el lugar de su insatisfacción le sucedió una convivencia interior. Ella consiguió una perspectiva totalmente nueva de la fe, de la oración, de la eucaristía y el sacramento, y de la Iglesia.

La vida espiritual para ella es en fin como el trato con un amigo, con el que nos reunimos a menudo y a gusto y del que sabemos que nos ama. Aquí es donde aparece su ‘oración mental’, o como se refieren en idioma alemán, *inneres Beten*, ‘oración interna’: “[...] que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad, estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama”.³

No hay una disyunción entre la contemplación y la acción. La vida espiritual, y a su vez la oración mental, no es una tarea temporalmente delimitable, sino más bien una actitud y una forma de vida, una manera de pensar, sentir, actuar y de ser. Santa Teresa encuentra en su vida a Jesús mediante su camino de la amistad con Dios y las personas: “[...] nosotros no somos ángeles, sino tenemos cuerpo. Querernos hacer ángeles estando en la tierra [...] es desatino, sino que ha menester tener arrimo el pensamiento para lo ordinario, ya que algunas veces el alma salga de sí, o ande muchas tan llena de Dios que no haya menester cosa criada para recogerla. Esto no es tan ordinario, que en negocios y persecuciones y trabajos, cuando no se puede tener tanta quietud, y en tiempo de sequedades, es muy buen amigo Cristo, porque le miramos Hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía. Y habiendo costumbre, es muy fácil hallarle cabe sí, aunque veces vendrán que lo uno ni lo otro se pueda. Para esto es bien lo que ya he dicho: no nos

² *Libro de la Vida*, 1986, p. 302, cap. 22,6.

³ Ídem. P. 161, cap. 8,5.

mostrar a procurar consolaciones de espíritu; venga lo que viniere, abrazado con la cruz, es gran cosa. Desierto quedó este Señor de toda consolación; solo le dejaron en los trabajos; no le dejemos nosotros, que, para más sufrir, Él nos dará mejor la mano que nuestra diligencia, y se ausentará cuando viere que conviene y que quiere el Señor sacar el alma de sí [...]”.⁴

La oración mental, o interior, es un pequeño paso hacia una fe animada. Es dirigirse hacia Dios desde un ‘yo’ hacia un ‘tú’ pensando en el Señor, siendo consciente de su presencia en el mismo instante de la oración, y refiriéndose a éste como ‘tú, Dios...’.

Precisamente, en el libro de Isaías (29:13), declara el Señor: “[...] ‘Porque este pueblo / se acerca a mí tan sólo con palabras, / y sólo de labios me honra, / mientras su corazón sigue lejos de mí [...]’”.⁵ La ‘oración interior’ no tiene un método que se pueda aprender. La ‘oración interior’ es en sí misma el método, el único y necesario que uno debería “poder” para ser realmente una persona creyente, una persona que cree ‘desde su interior’. No sólo la razón dice ‘tú’, sino que se ‘habla’ desde lo más intrínseco del ser. Surge de esta manera introspectiva, una inclinación desprovista de palabras y que establecerá una expectativa sin intermisión alrededor de la existencia de ese Dios inconcebible y tan oculto y cerca a la vez: “Pues tornando a esta manera de entender, lo que me parece es que quiere el Señor de todas maneras tenga esta alma alguna noticia de lo que pasa en el cielo, y paréceme a mí que así como allá sin hablar se entiende [...] así es acá, que se entienden Dios y el alma con sólo querer Su Majestad que lo entienda, sin otro artificio para darse a entender el amor que se tienen estos dos amigos. Como acá si dos personas se quieren mucho y tienen buen entendimiento, aun sin señas parece que se entienden con sólo mirarse. Esto debe ser aquí, que sin ver nosotros, como de en hito en hito se miran estos dos amantes, como lo dice el Esposo a la Esposa en los Cantares; a lo que creo, lo he oído que es aquí”.⁶

4 Ídem, Pp. 304, cap. 22,10.

5 *La Santa Biblia*, 1964, Ediciones Paulinas, Madrid, p. 891.

6 *Libro de la Vida*, 1986. pp. 354, cap. 27,10.

Si se ejerce, no sólo en los tiempos particulares de oración, sino cada vez que uno “piensa” en ello, está rememorando -o según una traducción más literal del alemán- “presentificando”⁷ a Dios y cambiando así el sentido de la vida. Las fuerzas del alma, inactivas hasta ese entonces, despiertan y se obtiene una mirada global más profunda. La fe se convierte en una forma de vida, de convivencia, de amor hacia el prójimo y de compasión por Jesús y su Dios.

De hecho, la ‘oración interior’ es una tarea del alma que puede ser ejecutada fácilmente por cualquier persona, que durante el tiempo de oración convierte el “deber del rezo” en ‘oración mental’, y durante el resto del día deja que la vida y el trabajo se tornen una obra en conjunto con el Señor.

Santa Teresa habla como idea principal de la perseverancia, y presenta esta “amistad” con Dios como una conquista que sólo gana quien se esfuerza: “El bien que tiene quien se ejercita en oración hay muchos santos y buenos que lo han escrito, digo oración mental: ¡gloria sea a Dios por ello! [...] De lo que yo tengo experiencia puedo decir, y es que, por males que haga quien la ha comenzado, no la deje, pues es el medio por donde puede tornarse a remediar, y sin ella será muy más dificultoso. [...] Y quien no la ha comenzado, por amor del Señor le ruego yo no carezca de tanto bien. No hay aquí que temer, sino que desear; porque, cuando no fuere adelante y se esforzare a ser perfecto, que merezca los gustos y regalos que a estos da Dios, a poco ganar irá entendiendo el camino para el cielo; y si persevera, espero yo en la misericordia de Dios, que nadie le tomó por amigo que no se lo pagase [...]”⁸ La ‘oración interior’, y aun más, la ‘amistad con Dios’, es una especie de marca personal de Santa Teresa de Ávila. La obra de esta Santa llega en un momento histórico de intensivas reformas en la Iglesia de su patria, cuyo distintivo principal era la aspiración a una vida introspectiva y reflexiva, a diferencia del mero cumplimiento público de los “deberes” de la fe. Una de las influencias que confirmó sus propias palabras entorno a la ‘oración interior’, fue

7 Término teresiano: *Vergegenwärtigung Gottes*. Edmund Husserl utiliza el término *Vergegenwärtigung* y ha sido traducido al castellano como “presentificación”

8 *Libro de la Vida*, 1986, pp. 160, cap. 8,5.

Francisco de Osuna, que la motivó a crear con ahínco su singular manera de oración. Santa Teresa halla en este Padre franciscano una identificación inmediata con sus experiencias y le ofrecerá las palabras para declarar las suyas propias. En *Las moradas* dice: “Pues tornando a nuestro hermoso y deleitoso Castillo, hemos de ver cómo podremos entrar en él. Parece que digo algún disparate; porque si este Castillo es el ánima claro está que no hay para qué entrar, pues se es él mismo: como parecería desatino decir a uno que entrase en una pieza estando ya dentro. Mas habéis de entender que va mucho de estar a estar; que hay muchas almas que se están en la ronda del Castillo, que es adonde están los que le guardan, y que no se les da nada de entrar dentro, ni saben qué hay en aquel tan precioso lugar, ni quién está dentro, ni an qué piezas tiene. Ya habréis oído en algunos libros de oración aconsejar al alma que entre dentro de sí; pues esto mismo es”.⁹

Según la experiencia de Santa Teresa de Ávila, la fe no concluye con la trivial adoración hacia el Señor, sino que crece a través de la “unidad con Él”, es por eso que quien entiende la fe como una vida en correlación y ve en el Señor un amigo y compañero de viaje, descubre por sí sólo que hasta los días más corrientes, en su defecto hasta “profanos”, se encuentran no sólo enmarcados en el manto de la oración y bendecidos por el Señor, sino también dispuestos por Él.

Es que para la mayoría de las personas, la oración es una de las tantas actividades que debe acomodar a lo largo de la jornada. Santa Teresa, finalmente, desarrolla una manera diferente de orar, superando de esta forma la división entre *actio* y *contemplatio*, sosteniendo que “Dios está también entre las ollas”.¹⁰ Es así como en este contexto, a 500 años de su nacimiento, sigue logrando estrechar amistad entre los fieles del mundo –desde los “castillos” de Alemania, hasta las “moradas” de la provincia de Mendoza- a partir de sus escritos, que no son nada más que una relectura y transcripción del mensaje bíblico para dejar de ser “siervos” del Señor, y convertirnos en “amigos”¹¹ de Él.

9 *Las Moradas*, 1933, pp. 8, cap. 1.

10 En alemán: "Gott ist auch zwischen den Kochtöpfen".

11 "Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que os mando. Ya no os llamo siervos, pues el siervo no sabe qué hace su Señor; yo os he llamado amigos, porque os manifesté todas las cosas que oí de mi Padre". San Juan, 15:15.

Referencias bibliográficas

Dobhan, Ulrich, 2014, *Térasas Weg des inneren Betens*, Karmel OCD, München.

Jesús, Santa Teresa de, 1933, *Las Moradas*, Cuarta ed., Espasa Calpe, Madrid.

Jesús, Santa Teresa de, 1986, *Libro de la Vida*, Edición, introducción y notas de Otger Steggink, Editorial Castalia, Madrid.

Jesús, Santa Teresa de, 1970, *Santa Teresa de Jesús. Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del Proceso Canónico*, Junta Nacional Española para el Doctorado de Santa Teresa de Jesús, Editorial de Espiritualidad, Madrid.

Körner, Reinhard, 2014, *Inneres Beten. Der kleine Schritt in einen lebendigen Glauben*, Karmel OCD, München.

LECTORES ÁVIDOS Y CRÍTICOS DE LIBROS DE CABALLERÍA. UNA APROXIMACIÓN A LAS MIRADAS TERESIANA Y CERVANTINA, A PROPÓSITO DE SANTA TERESA

*Prof. Lic. María Isabel E. Zubiría
Facultad de Filosofía y Letras (UNCuyo)
mariaisabelzubiria@gmail.com*

Resumen

La presente comunicación responde a un enfoque literario e intenta aproximarse, con ocasión de los quinientos años del nacimiento de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), a quien además de escritora fue en sus comienzos una apasionada lectora de Libros de Caballería. El posterior alejamiento de este género literario, que coincide con la etapa de su conversión profunda, no impide que Teresa de Jesús se sirva también de esas lecturas para escribir numerosas metáforas de la Vida o las Moradas. Resulta interesante entonces, relacionar a Santa Teresa con su tiempo y vincular su actitud con otra del Siglo de Oro español: la de Miguel de Cervantes (1547-1616). Contemporáneo de la Santa y ávido lector de Libros de Caballería, Cervantes critica duramente esta especie narrativa para escribir en su lugar la primera novela moderna, aunque ella misma no podría existir sin los Libros de Caballería que parodia.

247

Palabras clave: “Santa Teresa” – “Libros de caballería” - “Miguel de Cervantes”

Abstract

In order to celebrate the 5th century of Saint Teresa of Jesus's birth, this paper aims to show the relation between two excellent not only writers but also readers: Saint Teresa and Cervantes. Both of them live

at the same time and amuse at Books' Cavalry. However they make several critiques about this kind of literature, they also made use of it to write their best books. Saint Teresa and Cervantes change the way of understand Books' Cavalry because they change its typical form into metaphor or parody.

1. Introducción

Si bien la figura de Santa Teresa de Jesús nos atrae fundamentalmente por su santidad de vida, dos fueron en esta ocasión, las cuestiones que nos propusimos estudiar en relación con la obra de Teresa de Cepeda y Ahumada, en su tiempo y dentro del área de investigación personal.

En primer lugar, considerar las críticas que una Santa (1515-1582) y un escritor profano como Cervantes (1547-1616), ambos clásicos de la literatura española del Siglo de Oro y coetáneos, realizaron en sus obras a las novelas de caballería, en relación con la ficción en que estas se sustentaban.

248

En segundo lugar, justipreciar el aprecio que tanto Santa Teresa de Jesús como Cervantes tenían de las novelas de caballería. Nos adentramos sin más en lo que hemos podido investigar y las hipótesis que proponemos.

2. Lectores críticos

Conocido es por todos los lectores de *La Vida* de Santa Teresa, el pasaje de su niñez en que el padre la reprende por leer a escondidas *malos libros* (de su madre), es decir, libros de caballería y le recomienda leer (como él) *buenos libros*. Señala el estudioso Víctor de la Concha, retomando las palabras de Morel-Fatio que la expresión “buenos libros” se refería en aquella época a ‘libros de devoción’ dentro de una literatura *de veritate*. La familia de los Cepeda poseía una enjundiosa biblioteca cuyo cuidado recaía en la autoridad paterna y en cuya cultura abrevaban todos sus miembros. Numerosos han sido los escrutinios por los que estudiosos y críticos literarios

han pretendido conocer el nombre de cada volumen. Mencionamos, como ejemplos algunos presentados por el crítico Victor G. de la Concha: el *Retablo de la Vida de Cristo* de Juan de Padilla, las *Poesías religiosas* de Fernán Pérez de Guzmán, el *De Officiis* de Cicerón (en la traducción de Alonso Cartagena), el *De Consolatione* de Boecio, un Virgilio o la Compilación de sentencias morales titulada *Proverbios* de Séneca¹.

Lectora insobornable, Teresa confiesa que “era aficionada a leer buenos libros” y cuenta en el capítulo V de su *Vida*, como la impresionó desde pequeña que “pena y gloria eran para siempre... en lo que leíamos”. No es posible reconstruir una lista completa de las lecturas de quien, según el testimonio autorizado que recogen los biógrafos de la Santa de su compañera María de San Francisco, todo el tiempo que no ocupaba en la oración y la dejaban libre los quehaceres domésticos, lo dedicaba a la lectura.

Por su parte, Miguel de Cervantes plasma en su caballero andante Don Quijote, su propia pasión por la lectura de novelas de caballería. La perfecta recreación que logra en su magistral obra con el escudero Sancho, la dama Dulcinea, los caminos y las aventuras, los castillos, ventas, magos y encantamientos, no sería imaginable si no reconociéramos en Cervantes un ávido lector de uno de los géneros más populares y difundidos de su época. Sin embargo, en el escrutinio de la biblioteca de Don Quijote, muy pocos libros de caballería se salvan de la hoguera. La condena del barbero y el cura tienen en cuenta fundamentalmente el nivel de locura de las narraciones, que ha hecho creer a Don Quijote que es un verdadero caballero andante.

Como se ve, ambos escritores han sido en su juventud lectores asiduos de las novelas de caballería y ambos abandonan esa lectura por motivos, si se quiere *complementarios*, uno más espiritual y el otro más literario. Si bien la crítica es sobre la *verdad* de estos relatos, ¿en qué sentido la afirma cada uno? Santa Teresa de Jesús, guiada por su padre y sus confesores, se aleja de este género porque es pura fantasía y ficción, no enseña nada espiritual y entretiene sin

1. Cf. DE LA CONCHA, Victor (1978) *El arte literario de Santa Teresa*. Ariel: Barcelona

provecho para el alma. Cervantes por su parte, critica la ‘sinrazón’ de esas ficciones, no ya la ficción misma sino su ‘verosimilitud’, su credibilidad mínima, su lógica literaria interna.

Pensar en esto nos llevó a indagar en primer lugar sobre qué concepto de ‘verosimilitud’ se encontraba vigente en el Siglo de Oro en España, para distinguir, en la masa infinita de teorizaciones, dos ámbitos literarios claramente definidos: el religioso y el profano. La teoría literaria funcionaba como un soporte conocido, pero con finalidades y exigencias sobre la ‘verdad’ completamente distintas. Sin embargo, es interesante notar que ya en esa época, se enjuiciaba negativamente las novelas de caballería, tanto desde el ámbito religioso -Santa Teresa- como desde el profano -Cervantes-. Será este un síntoma inequívoco de la muerte del género y la necesidad de su transformación.

En segundo lugar, nos propusimos algo que parece contradictorio con lo que venimos considerando: justipreciar el aprecio que Santa Teresa de Jesús y Cervantes tenía por las mismas novelas de caballería que criticaban.

3. Lectores ávidos

En este sentido cabe destacar la importancia que para la Santa tenían “las letras” entendidas, desde nuestra hipótesis, como la posibilidad de ampliar el horizonte cultural, conocer y conocerse. Dice Santa Teresa sobre la vida de oración: “si se tienen letras es un gran tesoro para este ejercicio, si van con humildad” (V 12, 4), y también en otro lugar que las letras “son gran cosa para dar en todo luz” (C5, 2). De hecho la autora de *Vida, Castillo interior o Moradas y Camino de Perfección*, expresa su preocupación y se queja continuamente sobre la situación de las mujeres de la burguesía de su tiempo, entre las que se incluye diciendo con humildad: “no tenemos letras las mujeres” (C28).

Esta preocupación se encauza a través de la atención que la Santa presta al cultivo del alma, permanente y prioritario, a través de la lectura. Sin embargo en Teresa de Jesús las lecturas no solo proce-

den del ámbito religioso, ya que como hemos visto, en su niñez y adolescencia frecuentó también clásicos de la literatura profana. En este punto hacemos nuestra, la hipótesis todavía poco explorada de algunos críticos literarios, y nos animamos a decir, que esta suma de lecturas diversas se nota en su pluma, en su estilo, en su solvencia, en sus imágenes. Algunas de ellas han sido estudiadas en este sentido. Por ejemplo, la santa escribe en el libro de la Vida sobre uno que “era muy viejo, que no parecía sino hecho de raíces de árboles”, metáfora extraída probablemente según el crítico Marcel Bataillon, de las *Sergas de Esplandian*, novela de caballería en la que se dice “de que eran testigos su muy viejo rostro y las nudosas manos, que lo uno y lo otro eran ya convertidos en semejanza de raíces de árboles”². Otra metáfora sin duda elocuente podría ser la del alma como un castillo con moradas.

A su vez, el aprecio de Cervantes por las novelas de caballería es tan evidente que su misma obra dedicada a parodiarlas, supone contradictoriamente la perpetuación de su recuerdo literario y cultural, en la matriz de la primera novela moderna de Occidente. La bondad de Don Quijote, caballero andante, y la de Sancho, su escudero, no podrían explicarse sin el afecto que Cervantes siente por los mejores personajes de este género.

Pero, ¿qué representaban las novelas de caballería para la cultura europea del Siglo de Oro español? ¿Qué encerraban además de fantasías y aventuras criticables? ¿Eran sólo ‘pasto’ para el vulgo? Para responder estas preguntas tratamos de enunciar, desde la lectura de bibliografía especializada, algunas hipótesis sobre en el trasfondo de este género en relación con la cultura occidental.

Al respecto, nos explica Ángel Rosemblat en su excelente Introducción al *Amadís de Gaula*:

“la literatura caballeresca, que en España se inicia gloriosamente con el Amadís de Gaula y se cierra de manera definitiva e implacable con Don Quijote, llena un ciclo fundamental de la cultura europea. Expresión fantástica

2. BATAILLON, Marcel (1964) Cap. II: “Santa Teresa, lectora de libros de caballería”, en *Varia lección de clásicos españoles*. Gredos: Madrid, p.50

de la mentalidad medieval, animó la imaginación de los lectores españoles en los siglos XIV, XV, XVI.”³

Y es que los libros de caballería no eran solo una literatura de fonda y arrabal, de plaza y de pueblo, sino también la lectura de entretenimiento elegida por reyes, nobles y caballeros, familias adineradas y círculos sociales cultivados. Rosemblat afirma en un pasaje sin desperdicio que vale la pena citar completo:

“los leían Carlos V y los caballeros y damas de la corte; Francisco I, prisionero en Madrid, lee el Amadís y lo hace traducir al francés con tanto éxito que durante el reinado de Enrique IV llegó a llamarse ‘la Biblia del rey’; ‘Diez años, dice Juan de Valdés, los mejores de mi vida, que gasté en palacios y cortes, me empleé en leer estas mentiras, en las cuales tomaba tanto sabor, que me comía las manos tras ellas’; gustaba tanto Santa Teresa en su infancia, que con su hermano Rodrigo, en pocos meses, compuso uno ‘con sus aventuras y ficciones’; los leía con deleite en sus mocedades caballerescas Ignacio de Loyola; porque a pesar de los reiterados anatemas de distintas autoridades, la Inquisición no los prohibió nunca”⁴.

Sin embargo, como mi inteligente lector sabrá, que algo esté de moda, aún entre personas cultivadas, no implica necesariamente que sea de calidad. La enorme cantidad de novelas caballería nos impide hacer un juicio ni demasiado particular que atienda a las excepciones ni demasiado general que omita todos los matices. Tendremos en cuenta, como lo hacen los estudiosos del tema, el mejor libro de caballerías, el Amadís de Gaula, y desde él haremos extensivas algunas características al género.

Me importa resaltar que las novelas de caballería tienen un origen muy complejo en una innumerable serie de tradiciones literarias.

3 *Amadís de Gaula*, 1940. Novela de caballería refundida y modernizada por Ángel Rosenblat. Losada: Buenos Aires, p. 7

4 *Ibid.* p.8

Entre las más importantes podemos considerar la tradición bretona y la francesa, la romana y la celta, a través de jugadores y trovadores, en las más variadas formas de poesía/ música y narración. Todo este bagaje cultural, surgido del ‘corazón de la Edad Media’, como afirman numerosos críticos, se encauzó en las novelas de caballería que Europa leía durante los siglos XIV, XV y XVI.

En el Prólogo a una de las más representativas novelas del género, el *Palmerín de Inglaterra*, también rescatada por Cervantes del escrutinio, su autor, Miguel Ferre, se adelanta a los lectores y justifica el valor de su obra:

“Y aunque estas historias de caballería algunos las muerden y detraen, diciendo ser mal ejemplo para los que las leen, no deben saber, como dice el sabio, que (...) que en la milicia de lo humano estas cosas tan necesarias sean para atraer los ánimos a las armas y ejercicio dellas, conmoviendo los ánimos varoniles a semejantes cosas hacer que los antiguos hicieron”.

Se respira en estas palabras, el deseo de entroncarse con las virtudes del género épico del que proceden las novelas de caballería. Es decir, que estas novelas deben mover el ánimo de los lectores a empresas magnánimas y esforzadas, valerosas y heroicas, a través, fundamentalmente de la imitación de las grandes obras del héroe, como conviene al género épico. En el Prólogo antes mencionado, el autor dice al dedicarlo: “y como supiese vuestra merced ser aficionado a leer hechos grandes de personas señaladas en armas, quise (...)”. ‘Hechos grandes’, de personas ‘señaladas’, ‘virtuosas’, ‘destacadas’, son el contenido que pretenden transmitir las novelas de caballería.

En España, este género produjo obras propias tardías pero muy abundantes y atrayentes para sus lectores. Sus numerosísimas traducciones (al francés, italiano, portugués, alemán, holandés, y hasta al hebreo) fijaron en Europa la idea, según numerosos críticos, de una España de naturaleza caballeresca. El primero de la serie española representa el momento culminante del género en España y ese fue *Amadís de Gaula*. Ahora bien, de qué maneras concretas

observamos algo de este acervo cultural en el *Amadís*, libro rescatado por Cervantes de la hoguera. Por un lado, una escala de valores en la que se destacan la ‘bondad’ y la ‘valentía’ para afrontar empresas arduas, la ‘lealtad y fidelidad’ amorosa, el cuidado de la ‘honra’ y la ‘fama’, la ‘belleza’ y ‘virtud’ femeninas, la ‘compasión’ por los necesitados, la ‘generosidad’ para entregar la vida a una causa noble, la ‘paciencia’ en las adversidades, el aprecio por las buenas maneras, la palabra, el canto y la poesía. Por otro, un estilo en el que la acción impone su imperativo y la descripción exterior es muy simple y típica (el paisaje es un llano, una montaña o una floresta sin mayores detalles, los castillos son altos y de espesos muros y fuertes torres). Pensemos en Santa Teresa y en Cervantes, ¿no abundan estos valores y este estilo?

Por otra parte, siguiendo el comentario que hace Felicidad Buendía a una selección de *Novelas de Caballería* se puede afirmar que “las conexiones del ideal caballeresco con elevados elementos de la conciencia religiosa (compasión, justicia, fidelidad) no son, en modo alguno, artificiosas o convencionales”⁵. De hecho, el centro de gravedad del ideal del caballero y de las ideas religiosas confluye en el ‘ascetismo’ monástico, plasmado en órdenes religiosas de marcada impronta militar. Felicidad Buendía explica que:

“en la sociedad feudal los nobles ejercían la profesión de las armas: el joven era solemnemente armado caballero en una ceremonia en la que intervenía la Iglesia y que presenciaban las damas. El nuevo caballero velaba las armas y prestaba juramento de proteger a la Iglesia, a los huérfanos, a los oprimidos, cumplir la palabra dada y no cometer injusticias ni deslealtades”⁶.

De este modo, si bien el ideal cristiano de santidad no se identifica con el de ‘caballero andante’, bien podemos comprender la sintonía de Santa Teresa o de Cervantes al leer el contenido altamente humano y trascendente de estas aventuras.

5 *Libros de Caballerías Españoles*, 1954. Estudio preliminar, selección y notas por Felicidad Buendía. Madrid, Aguilar, p.12

6 *Ibid.* p.13

Pero ¿por qué nos interesa a nosotros ocuparnos de un descuido, de un ‘mal paso’, de un error de juventud de estos escritores que ocuparon un tiempo de su vida en leer ávidamente novelas de caballería? Porque creemos necesario problematizar un lugar común, también extendido en el ámbito académico no riguroso, a saber, ‘la inutilidad de la lectura de libros de caballería’.

Sin lugar a dudas, el *Abecedario* de Osuna debe de haber sido más provecho para Santa Teresa, pero nuestra hipótesis propone que la lectura que la Santa hizo de las novelas de caballería no cayó en saco roto. El bagaje cultural de esos relatos, también la ayudó a contar sus experiencias, le dio palabras, imágenes y metáforas. Del mismo modo, el temple del soldado de Lepanto apreció profundamente la nobleza y valentía que leyó con avidez en los Libros de Caballería.

4. Conclusión

Para concluir, podemos retomar lo que nos propusimos para esta ponencia. En primer lugar, hemos podido considerar que Santa Teresa de Jesús criticaba las novelas de caballería desde una visión religiosa por la ‘verdad’ de las historias y el poco provecho espiritual que reportaban. También en la misma época, Cervantes las critica desde una visión profana por la falta de ‘lógica’ interna literaria. Esto muestra sintomáticamente la muerte del género y la necesidad de su transformación. En segundo lugar y de modo paradójico hemos intentado justipreciar la importancia cultural de las novelas de caballería y ubicar en su debido lugar la relevante contribución que su lectura tuvo para las ‘letras’ y la obra de ambos escritores.

Referencias bibliográficas

MARICHAL, Juan (1957) *La voluntad de estilo. Ensayos. Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Seix Barral: Barcelona

BATAILLON, Marcel (1964) Cap. II: "Santa Teresa, lectora de libros de caballería", en *Varia lección de clásicos españoles*. Gredos: Madrid

DE LA CONCHA, Victor (1978) *El arte literario de Santa Teresa*. Ariel: Barcelona

MENÉNDEZ PIDAL, Marcelino (1947) "El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el Siglo XVI", en *La lengua de Cristóbal Colón*. Espasa-Calpe: Buenos Aires - México

BONILLA Adolfo y San Martín (1908) *Libros de Caballería*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles: Madrid

256

MARTORELI Joanot (1969) *Tirant lo Blanc*. Traducción y notas de Vidal Jove. Alianza: Madrid

Libros de Caballerías Españoles, 1954. Estudio preliminar, selección y notas por Felicidad Buendía. Madrid, Aguilar

Amadís de Gaula, 1940. Novela de caballería refundida y modernizada por Ángel Rosenblat. Losada: Buenos Aires

NORMAS DE PRESENTACIÓN DE TRABAJOS

Los artículos, notas o reseñas, con solicitud de publicación editada por CETHI -*Centro de Edición de Textos Hispanoamericanos*- perteneciente al Instituto de Literaturas Modernas, de la Facultad de Filosofía y Letras UNCuyo, puede ser enviado a la siguiente dirección de correo electrónico: rfretes@hotmail.com

Para cualquier consulta se puede escribir a la misma dirección.

Los artículos deben ajustarse a las siguientes normas para ser editados:

1. El trabajo debe ser original. Será evaluado por un miembro del Comité de Referato. El Consejo Editorial notificará sobre la publicación de los originales en un plazo no superior a seis meses. Esta resolución está condicionada a la introducción de modificaciones en el texto original.
2. En caso de que el/los autor/es deban efectuar correcciones o modificaciones de acuerdo con las sugerencias emitidas por el árbitro, deberán remitir nuevamente el trabajo.
3. Los trabajos serán presentados en Word, caja tipográfica A4 (21,0 x 29,7 cm.), márgenes normal (Sup.: 2,5cm-Inf.:2,5cm-Izda.: 3cm-Dcha.:3cm) incluyendo número de página. Extensión máxima de trabajos:
 - a) Artículos: hasta 40 carillas (incluye gráficos, cuadros y bibliografía),
 - b) Notas y comunicaciones: hasta 20 carillas,
 - c) Reseñas bibliográficas: hasta 5 carillas.
4. Los trabajos deben cumplir con las siguientes reglas tipográficas:

Título: mayúscula 12 p. en Arial

Subtítulos: alta y baja 11 p. (los títulos de cuadros y gráficos responden a las mismas indicaciones).

Autor: 12 p., debajo del título, identificando pertenencia institucional y correo electrónico (esto último imprescindible).

Texto (fuente): normal, 10 p en Arial

Párrafo: interlineado simple.

Citas extensas: en párrafo independiente.

Notas y citas: A pie de página: normal, alta y baja, 9 p. Ej.: García. 1999: 25.

Referencia: al final del trabajo, por orden alfabético.

-Para **libros:** autor, año de edición entre paréntesis. Título de la obra en cursiva. Lugar: editorial.

I. Arellano, J.A y Rodríguez Garrido (1999) *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert. Pp

-Para **capítulos de libro:** autor, año de publicación entre paréntesis. Título del capítulo entre comillas. Autor/es del libro. Nombre del libro en cursiva. Lugar: editorial y páginas del capítulo.

Mazzotti, José Antonio (1999) "Criterios trasatlánticos para una nueva edición crítica de los Comentaristas reales". En: I Arellano y J.A. Rodríguez Garrido (eds). *Edición y anotación de textos coloniales*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert. Pp 377-398

-Para **artículos:** autor, año de publicación entre paréntesis, título entre comillas. Nombre de la revista en cursiva. Lugar, editorial o institución que edita la revista, páginas. Ej.: Cuervo, Rufino José (1945) "Indicaciones para el trabajo crítico y análisis de la Biblioteca de Autores Españoles". *Thesaurus*. Bogotá-Instituto Caro y Cuervo. T I, n°1, Pp 14-15 pp. 21-39.

Fotografías y gráficos: dentro del texto, y copia en alta resolución aparte en .jpg.

5. Los artículos se enviarán precedidos de un breve resumen de contenido que no exceda las 200 palabras en castellano y en inglés (aproximadamente 8 renglones). Las palabras clave se mencionarán entre comillas separadas por comas
6. Las reseñas irán encabezadas con el siguiente orden: apellido y nombre del autor, título del libro en cursiva, lugar de publicación, editorial, año, número de páginas e ISBN; debajo del título el nombre y apellidos del autor de la misma.
7. Respecto de los artículos rechazados, luego de notificar al/ los autor/res sobre esa decisión, serán borrados de la memoria de los discos duros de las computadoras.
8. Con la publicación de los trabajos el autor recibirá un ejemplar de la Revista y las correspondientes separatas.