

A large, stylized white monogram of the name 'VÍTOR TERESA' is centered in the upper half of the image. The letters are thick and have a slightly irregular, hand-drawn appearance. The background is a vibrant red splatter or spray effect, with the color fading from a deep red in the center to a lighter, almost white, at the edges. The overall composition is dynamic and artistic.

VÍTOR TERESA

Teresa de Jesús, doctora honoris causa
de la Universidad de Salamanca

VÍTOR TERESA

COMISIÓN CIENTÍFICA

Secundino Castro Sánchez, OCD
Daniel de Pablo Maroto, OCD
Manuel Diego Sánchez, OCD
Teófanos Egido López, OCD
Miguel Ángel González González, OCD
José M.^a Martínez Frías, USAL
José Ramos Domingo, UPSA
Luís Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, USAL
Salvador Ros García, OCD

COMISARIO

Mariano Casas Hernández, USAL

AUTORES

Gemma Bel, STJ (GB)
Mariano Casas Hernández, USAL (MCH)
Secundino Castro Sánchez, OCD (SCS)
Ana Castro Santamaría, USAL (ACS)
Daniel de Pablo Maroto, OCD (DPM)
Félix Díaz Moreno, UCM (FDM)
Manuel Diego Sánchez, OCD (MDS)
Juan Dobado Fernández, OCD (JDF)
Roberto Domínguez Blanca, (RDB)
Teófanos Egido López, OCD (TEL)
Miguel García García (MGG)
Teresa Gil, STJ (TG)
Miguel Ángel González González, OCD (MAGG)
Irene Guerrero Pérez, OCD (IGP)
Alexandra M. Gutiérrez Hernández, USAL (AMGH)
José Luis Gutiérrez Robledo, UCM (JLGR)
Luis de Horna, USAL (LH)
Jorge Jiménez López, USAL (JJL)
Lucía Lahoz, USAL (LL)
M.^a Jesús Mancho Duque, USAL (MJMD)
José M.^a Martínez Frías, USAL (JMMF)
Josefa Montero García (JMG)
Elena Muñoz Gómez, USAL (EMG)
Manuel Pérez Hernández, USAL (MPH)
Julia Magdalena Piechocki, USAL (JMP)
José Ramos Domingo, UPSA (JRD)
Teresa Ramos Rioja, Conservatorio Profesional de Música de Salamanca (TRR)
José Vicente Rodríguez Rodríguez, OCD (JVR)
Luís Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares, USAL (LERSPB)
Juan Pablo Rojas Bustamante, USAL (JPRB)
Salvador Ros García, OCD (SRG)
M.^a Nieves Rupérez Almajano, USAL (MNRA)

RESTAURACIÓN

Miguel García García

MARIANO CASAS HERNÁNDEZ (COORD.)

VÍTOR TERESA

2018

INSTITUCIONES:

Diputación de Salamanca
Carmelitas Descalzos
Universidad de Salamanca
Casa de Alba
Universidad Pontificia
Catedral de Salamanca
Diócesis de Salamanca
Junta de Castilla León
Diócesis de Ávila
Casa de Pastrana
Archicofradía del Rosario (Salamanca)
Gir Alfonso IX
Fundación Vicente Rodríguez Fabrés

F. JAVIER IGLESIAS GARCÍA
Presidente de la Diputación de Salamanca
JULIÁN BARRERA PRIETO
Diputado de Cultura
MIGUEL MÁRQUEZ CALLE, OCD
Padre Provincial
Mons. CARLOS LÓPEZ HERNÁNDEZ
Obispo de Salamanca

Vitor Teresa

Ficha técnica:

EXPOSICIÓN:

Comisario: Mariano Casas Hernández, USAL
Producción: Diputación de Salamanca
Coordinación: Área de Cultura
Directora de Área: Belén Cerezuela Povedano
Jefe de Sección de Difusión y Publicaciones: Anibal Lozano
Jefa de Negociado de Diseño y Exposiciones: Elvira Mata

Grafismo: Intergraf
Rotulación: Labrador
Arquitectura efímera: Feltrero División Arte
Transporte y montaje: Hermanos Feltrero
Iluminación y Sonido: K-Imán

CATÁLOGO:

Coordinación: Mariano Casas Hernández, USAL

Coordinación técnica: ÁREA DE CULTURA
DIPUTACIÓN DE SALAMANCA

Fotografía: Tomás C. Peña, Julián Barrera Miguel,
Agustín Herrero

Ediciones de la Diputación de Salamanca
Serie CATÁLOGOS, nº 213

1ª edición: Noviembre 2018
© Diputación de Salamanca
© De las fotografías, Diputación de Salamanca
© Del texto, los autores

Ilustración de cubierta: A.E.

I.S.B.N.: 978-84-7797-576-2
Depósito Legal: S. 447-2018

Maquetación: Intergraf

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida total o parcialmente, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea mecánico, eléctrico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Nota de la edición: A pesar de haber sido dada cierta unidad general a la totalidad de la obra, se ha respetado la metodología de cada autor.

AGRADECIMIENTOS POR EL PRÉSTAMO DE LAS OBRAS Y EL APOYO DADO AL PROYECTO:

Exmo. Sr. Duque de Alba
Exmo. Sr. Duque de Pastrana
Ilmos. Sres. Condes de Santa Teresa
Archicofradía del Rosario (Salamanca)
Basílica de Santa Teresa (Alba de Tormes)
Colegiata de N.^a S.^a de la Asunción (Pastrana)
Consuelo Palomero
Convento de La Encarnación. MM. Carmelitas Descalzas (Ávila)
Convento de San José. MM. Carmelitas Descalzas (Ávila)
Convento de las MM. Agustinas (Madrigal de las Altas Torres)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Alba de Tormes)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Alcalá de Henares)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Beas de Segura)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Burgos)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Cabrerizos)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Granada)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Malagón)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Mancera de Abajo)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Mazarrón)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Medina del Campo)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Palencia)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Peñaranda de Bracamonte)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Segovia)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Sevilla)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Soria)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Toledo)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Valladolid)
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Villanueva de la Jara)
Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Salamanca)
Convento de San Juan de la Cruz. PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)
Desierto de San José del Monte de las Batuecas (Batuecas)
Diócesis de Ávila
Diócesis de Salamanca
Felicidad Montero
Fundación Vicente Rodríguez Fabrés
Iglesia de San Sebastián (Salamanca)
Iglesia parroquial de la Asunción de N.^a S.^a (El Barco de Ávila)
Iglesia parroquial de N.^a S.^a del Rosario (Mancera de Abajo)
Iglesia parroquial de San Cipriano (Fontiveros)
Luis de Horna
Monasterio de La Purísima Concepción. MM. Agustinas Recoletas (Salamanca)
Monasterio de La Purísima Concepción. MM. Clarisas Franciscanas Descalzas (Salamanca)
Museo Diocesano (Salamanca)
Museo Provincial de Salamanca
S.I.B. Catedral de Salamanca
Seminario Diocesano Teologado de Ávila en Salamanca
Sres. de Antoñanzas
Universidad de Salamanca
Universidad Pontificia de Salamanca

PERSONAL

Teresa de Jesús Vaquero Mosquete (guía)

Beatriz Gómez Fraile (guía)

Noemí Jiménez García (auxiliar)

Voluntarios

Miguel Ángel Amores Sierra

Águeda Aparicio Vicente

Beatriz Briñón Acevedo

Carmen María Briz Hernández

María Jesús Durán Martín

María Dolores García Calle

Emilia Flores Hernández

Antonio Llamas Meriño

Marta Martín Miguélez

Concepción Miguélez Simón

Petra Patrocinio Jiménez

Nuria Teresa Pérez Luque

Blanca Sánchez Boyero

Mari Carmen Sánchez Sánchez

Lourdes Vaquero Mosquete

SUMARIO

Presentación	9
¡Vitor Teresa!	15
Teresa, discípula y maestra de la Palabra	21
Teresa de Jesús: palabra en el tiempo	41
Textos teresianos en el Sermonario franciscano de Fray Pantaleón García (1757-1827)	59
Santa Teresa, hagiografías e historia	65
Figuras de la reforma teresiana	79
Mirando a Teresa con ojos de mujer	99
De peregrinos a apóstoles teresianos. El sueño de Enrique de Ossó en Alba de Tormes	111
Teresa de Jesús y Alba de Tormes: una relacion cordial e ininterrumpida	119
San Juan de la Cruz y la Universidad de Salamanca	149
La belleza de Teresa es la hermosura de Cristo. El arte al servicio de la mística	159
	CATÁLOGO
Epílogo. Santa	405

PRESENTACIÓN

La Diputación de Salamanca, conocedora de la responsabilidad que conlleva en la provincia su referente sociocultural, no ha escatimado en esfuerzo por hacer posible la exposición VÍTOR TERESA en Alba de Tormes con motivo del Año Jubilar Teresiano 2018. No cabe duda de que esta exposición supone un paso más adelante, no solo por la implicación de recursos para su realización, sino también por la enorme complejidad de su producción y por la coordinación de numerosas instituciones implicadas para llevar a cabo un encuentro artístico con calidad contrastada.

Esta muestra incide más allá de la provincia de Salamanca y de nuestra propia comunidad de Castilla y León. Es un fenómeno de carácter nacional y es enorme su trascendencia cultural.

La Diputación de Salamanca se ha volcado en la que podemos considerar como una muestra histórica en torno a Santa Teresa. Como no podía ser menos, en este año en que se conmemora el VIII Centenario de la Universidad de Salamanca, la propuesta artística confluye en su figura como doctora de la Iglesia y también como doctora Honoris Causa de la Universidad de Salamanca.

De ahí que este catálogo traslade memoria de la magnífica exposición que ha redundado en el conocimiento de su tiempo y de su huella para los ciudadanos y de este hecho cultural que no tiene precedente en nuestra provincia.

JAVIER IGLESIAS GARCÍA
Presidente de la Diputación de Salamanca

Teresa no deja de sorprender y fascinar, en la distancia de los años se hace su espíritu cercano a nuestro paso, no solo alentando, aconsejando y despertando, más aún, ardiendo y removiendo los cimientos de quien se acerque a ella con un poco de humildad y de «descalcez carmelitana», condición necesaria (desasimiento) para dejarnos enseñar e iluminar por el genio inextinguible de Teresa de Jesús. Tan necesitados estamos de aprender, de dejarnos acompañar, de dejarnos «discernir» y encontrar, sin huir de nuestra verdad. En esta tarea en la que la humanidad se la juega en estos momentos decidiendo sus pasos presentes y su porvenir, una mujer del siglo XVI, que arriesgó la vida en el mundo de la interioridad, de los adentros de Dios llenos de aventuras y riquezas inexploradas, nos sigue recordando con palabra espontánea, transparente y certera, las verdades simples, del hombre, de la vida, de Dios, de la espiritualidad y nos sigue desafiando a vivir nuestra propia aventura y crear su historia, su palabra y su experiencia.

Todo lo que nos llega de Teresa, a través de tantísimas expresiones del arte, es una ventana abierta al mundo vivo de Teresa, al Dios de los lindos ojos que a ella la conquistó, a la vida ordinaria (verdadero campo extraordinario de las mejores experiencias de vida mística) y a la historia que marcó la existencia de aquella gran mujer, pies en la tierra y alma en el corazón de Dios y de la vida.

Cuando nos acercamos al arte religioso, se nos invita a hacerlo como quien se deja mirar, como quien deja que lo que pareciera solo un arte fijo y cerrado en sí despierte una vida escondida, un sueño real, no sólo el de los artistas cuya alma vibra en cada una de ellas, sino la experiencia que quisieron narrar, que rompe el marco del cuadro, se mueve vivo completando en la expresión de las figuras el «hacia dónde» de su movimiento inacabado, al modo como acarician los dedos de San José la espalda del niño y sentimos que nos recorre un cosquilleo de ternura presente en nuestra propia espalda...

De modo que no hay en estas palabras una invitación a «ver» una exposición, sino a la aventura de «dejarse ver» y dejarte introducir en cada una de ellas, con silencio reverente, contemplativo, asombrado. No trates de conquistar la gracia de estas obras intentando atrapar matices y detalles, reteniendo fechas o nombres, sino un esfuerzo-regalo mucho más interesante, viviendo una verdadera aventura de dejarnos conmover, dejarnos leer y sugerir por Teresa.

Magnífica exposición la que se ha inaugurado el pasado 6 de julio en Alba de Tormes y de la cual tienes aquí este extraordinario trabajo de «muestra» y exposición, que permite al lector poder «apropiarse» de la riqueza de estas obras, auténtica catequesis de espiritualidad e historia teresiana, expuestas en el marco inigualable de la sencillez sin artificios de un convento carmelitano con «alma» y «presencia».

Quiero agradecer vivamente a todos los que han hecho posible esta recopilación de obras de arte (trabajo ímprobo) y que se debe a la generosidad de la Diputación Provincial de Salamanca y al apoyo de tantas personas y amigos que lo han apoyado y alentado, especialmente al padre Miguel Ángel González, prior de la comunidad de Alba, por su tesón y su esfuerzo sin tregua para llevar a término este festín de teresianismo, junto con tantos que han aportado su sabiduría, su apoyo, su granito de arena, para que tengamos hoy una exposición, efímera en la duración, y permanente en la verdad que narra y la belleza que irradia.

Como diría Teresa, yendo «de lo pintado a lo vivo», así nos hallamos ante el regalo de VÍTOR TERESA, una verdadera victoria de belleza, de luz, de verdad y de vida, y, por tanto, de esperanza y de sentido para nosotros si aprendemos de Teresa y Juan de la Cruz a recuperar la «verdad de cuando niña» y a «entrar más adentro en la espesura» de esto que ante los ojos se nos regala.

¡Feliz aventura!

MIGUEL MÁRQUEZ CALLE, OCD
Padre Provincial

¡VÍTOR TERESA!

MARIANO CASAS HERNÁNDEZ, USAL
Comisario de la exposición

La antigua fórmula de celebración que cifra el título de la muestra se encuentra muy vinculada al ámbito festivo en el contexto universitario salmantino. El primer Año Jubilar Teresiano provoca la aclamación ¡Vítor! a la reformadora carmelita que reúne, además, un rico ramillete de razones. La coincidencia con el VIII Centenario de la Universidad de Salamanca ha permitido subrayar ciertas vinculaciones con la figura de Teresa: diversos catedráticos la conocieron y trataron personalmente, un grupo muy notable de miembros de su claustro forman parte de los procesos de beatificación y canonización; la misma institución se involucra en las súplicas a la Santa Sede para conseguirlos llevar a cabo; en el Tercer Centenario de la canonización nombra a la carmelita Doctora Honoris Causa, adelantándose muchos años al ingreso de la misma en el cuerpo de los doctores de la Iglesia universal que Pablo VI formaliza en 1970. No se concibe una expresión, por tanto, más universitaria ni más salmantina –aunque no es exclusiva de ella termina identificándose con la Universidad de Salamanca– que celebre la aclamación teresiana que supone el Año Jubilar.

El desarrollo de esta propuesta estética en el interior de las estancias del convento de San Juan de la Cruz de Alba de Tormes no es baladí, sino querido desde el primer momento por la comisión académica y el comisario no sólo para ofrecer novedad en la apertura de un complejo prácticamente desconocido y seducir con esta argucia al público, cuanto con el fin primordial de imbricar continente y contenido, creando el ambiente adecuado en el que poder no únicamente confrontar las obras desde una mera perspectiva sensorial o intelectual, sino también desde una experiencia

vital y contemplativa, al no existir mejor espacio que la verdad de una casa en la que se habita y vive conforme a las disposiciones de la reforma carmelita. La atmósfera cobra, por tanto, una relevancia suma al convertirse en el espacio y ámbito propicio para un encuentro dialógico del visitante con la realidad última de la obra, en las condiciones reales de los espacios de la vida de clausura. Por ello, nada se oculta. Las estancias no se enmascaran ni distorsionan, sino que en todo momento se perciben y reconocen. Cada zona del cenobio se muestra activa en la recepción, acogida y contextualización de las diferentes obras que a ellas se adaptan.

En este contexto la exposición comienza presentando una imagen de la Santa que la figura en la sencillez íntima de su condición, en plena actividad inspiradora. La idealización a la que se somete a la perfecta religiosa, que encarna un supremo ideal de espiritualidad concreta, mediado por la imaginación creativa de Aniceto Marinas,



confronta a quien se interna en la muestra tras haber sido interpelado directamente por unas ásperas palabras de Luis Cernuda: *Estabas en Alba, y no la recordaste...* Con ellas se invita al visitante a pertrecharse con un acto de voluntad para llevar a cabo un ejercicio activo de memoria, una práctica de actualización en el presente de una realidad acontecida (tan remota en el tiempo como cercana a la experiencia de vida cotidiana) y de un sujeto concreto, con su rostro, su actividad, su obra, su pensamiento, su sensibilidad... Se trata de una invitación a no pasar por estas realidades de manera simple, como quien pasa por el interior descontextualizador de un museo al uso, a no vivirlo sólo desde la mera emotividad (que también), sino a considerarlo desde un ejercicio activo de la voluntad y como propuesta a dejarse tocar por la obra y los caminos por ella marcados. Por eso **Vítor Teresa** propone e invita, ofrece recursos y sostén en imágenes y textos para que cada uno emprenda el camino por sí mismo; para presentar con absoluta libertad, en definitiva, la figura de la Santa sin perder la necesidad de abordarla con seriedad, rigor y desde la situación individual de cada visitante.

Una mirada hacia históricas genealogías etiológicas que han maquillado la ascendencia de la abulense conforme a criterios sociales de la época, descubre una realidad mucho más compleja al revelar unos orígenes que obligan a su familia a trasladarse a Ávila en una maniobra de promoción social. Se evidencia que la magna figura de la *Maestra de perfección* procede no de cristianos viejos, sino de judíos conversos. La «Ley de la Gracia» de nuevo se impone con lo que sería una paradoja en el Antiguo Régimen frente a impuestas máculas socio-religiosas coetáneas, pues deposita en ella lo que será una de las experiencias más brillantes de la mística católica.

Desde esta constatación se presenta un área dedicada a la *Teresa interior*. El imaginario de Teresa, en el que ha crecido y se ha formado, que ha constituido el universo de sus prácticas piadosas y religiosas, sus lecturas e influencias. La relación con las imágenes sagradas de la Pasión de Cristo, en las que estas buscan el contacto visual directo con el espectador en un intento de suscitar en su interior los sentimientos y consideraciones que acompañen adecuadamente el padecimiento del Redentor y lo conviertan en testigo privilegiado de su entrega y trabajos. En definitiva, el imperio y la perspectiva de una «teología del corazón». Particular lugar va a ocupar en esa relación dialogal la



figura de la Virgen, a quien Teresa acude de manera perentoria en el conocido episodio acaecido inmediatamente tras la muerte de su madre, colmando un espacio privilegiado a lo largo de toda su existencia. El caso de la Magdalena se torna en especial apoyo de Teresa, al invocar su intercesión en determinados momentos espoleada por el testimonio vital de quien experimentó una profunda conversión y, conforme a la tradición, vivió sus últimos años retirada en el ejercicio de una vida de ascesis, penitencia y oración. Semejante testimonio se alza con especial resonancia en la contemporaneidad teresiana en un alegato que no solo celebra una vida de santidad de una persona en concreto, sino que también se torna en defensa del sacramento de la reconciliación en un contexto de diatriba doctrinal con quienes solamente admiten dos de los siete.

Entre las obras contemporáneas de Teresa sobresalen dos de los ejemplares que se muestran en



la exposición: el primero es una edición del *Flos sanctorum* de Villegas realizada en Salamanca, muy ilustrado con grabados, que explican perfectamente el carácter imitativo de la joven en sus famosas experiencias infantiles respecto de los santos anacoretas o de los mártires; el otro, el *Tercer abecedario espiritual* de Osuna, que tan profundamente la marcó con su método de oración (*Vida* 6, 7) aunque también mostró discrepancias con él al no ser capaz de seguir la concentración y disciplina de tipo mental señalada por el franciscano y necesitar auxilio de un libro para la oración (*Vida* 4, 8).

La centralidad de la eucaristía y la comprensión del mismo Cristo como *libro vivo* frente a las prohibiciones inquisitoriales de ciertas lecturas aparece representada con la escultura de *Jesús de la Redención* de la Archicofradía del Rosario



actividad de Teresa, «recuperándolo» y potenciando su culto, entre otros, a través de las fundaciones. La espiritualidad josefina de la Santa así aparece reseñada y presidida por el subrayado de la humanidad de Cristo en la soberbia imagen del *Cristo de la agonía*, situado en el corazón del templo y en torno al cual pivota toda la experiencia teresiana. Precisamente la experiencia mística de la reformadora brilla con especial fulgor en los lienzos de la transverberación, con las diferentes concepciones y resoluciones técnicas desarrolladas en cada uno, contrastando en este sentido el monumental peñarandino de Lucas Jordán con otro de menor exuberancia visual procedente de La Encarnación de Ávila. Todo ello sin olvidar la actividad merced a la cual transmite por escrito estos asuntos, gracias a la obra atribuida a Carreño Miranda sobre un original de Rivera que pertenece a la Casa de Alba. La transición hacia la siguiente zona se realiza frente al lienzo sencillo y popular del *Ecce Homo*, que adquiere altas cotas de consideración al haber sido adquirido por la propia Teresa en la ciudad de Salamanca para la séptima fundación junto con la *Quinta angustia* que da la bienvenida al claustro.

Se ha buscado un contraste de intensidad lumínica entre la zona del interior de la iglesia y el resto de la exposición que comparte la claridad revelada en la intimidad del claustro. Constituye, por tanto, un signo perceptible con un acto de voluntad que dibuja un camino, el del progreso espiritual hacia la luz que se opera en el interior de la vida religiosa de clausura. Lo que pareciera paradójico desde una primera comprensión exclusiva, se torna en un elemento generador de la mayor acción apostólica de la Santa, constatable en sus propias obras y en sus fundaciones.



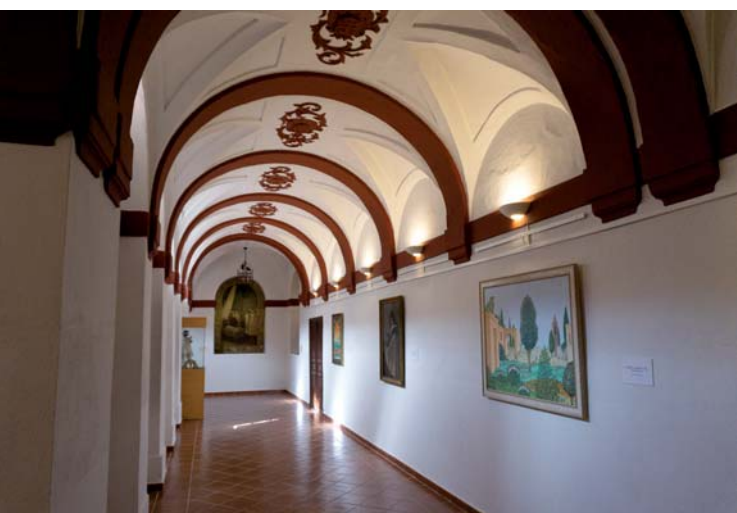
de Salamanca. Hermosa imagen que sirve de ejemplo, además de para otras cuestiones, de la relación afectiva y efectiva que se da entre ella y el fiel para vincular a este a la realidad figurada, es decir, los usos y funciones de la imagen como apoyo y vehículo para alcanzar otras realidades que a su través se hacen presentes. La «llamada del Carmelo» figurada por el profeta Elías, padre remoto del monacato carmelitano, jalona el cambio de paradigma hacia lo que será la profesión religiosa de Teresa en una orden concreta. El descanso de Elías siendo confortado por el ángel prefigura la eucaristía y hace bascular la atención hacia la *nubecilla* del Carmelo, la Virgen del Carmen, expuesta bajo diversas interpretaciones históricas con variantes en su configuración y significado.

La recuperación de la figura de san José es casi considerada como un rasgo identificativo de la



De la faceta como escritora se ha escogido una pequeña muestra de ediciones históricas impresas, entre las que destaca la preparada por fray Luis de León. Han sido elegidas dos obras únicas gracias a la generosidad de las comunidades descalzas de Alba y Cabrerizos: el *Comentario al Cantar de los Cantares* con el «nihil obstat» del padre Báñez y el *Camino de Perfección* autenticado por la misma santa Teresa en 1573. De las abundantes cartas se han escogido tres, una de ellas procedente del Carmelo de Valladolid y las otras dos del archivo de los Padres de Alba.

Todas las fundaciones de la Santa se encuentran representadas con obras significativas, algunas de las cuales salen por primera vez de la clausura. Permiten la aproximación al universo de comprensión de la vida religiosa carmelita, sus usos y costumbres, además de otras consideraciones entre las que no hay que descartar su valor como reliquias de contacto al haber sido utilizadas por la



misma Teresa. Todo ello en torno a las galerías de un claustro severo, donde la inicial austeridad se ha convertido durante la exposición en exuberancia. La blancura del interior del claustro se metamorfosea al compás de la acción de la luz natural que entra a través discretas ventanas, acompañando la oración interior del fraile que transita en atmósfera discreta la espiritual «subida del Monte Carmelo». La mirada optimista genésica («y vio Dios que era bueno») de Felicidad Montero traspasa los muros de la clausura para visibilizar la vocación universal que se vive en el interior de los cenobíticos muros, en actividad constante recreadora merced a la Gracia, «haciendo nuevas todas las cosas». Semejante percepción de cristiana actividad jalona un óleo decimonónico signo de la recuperación de la colosal figura de Santa Teresa desde una comprensión figurativa *diferente* a las edulcoradas e idealizadas coetáneas.



La actividad de la reformadora precisó de colaboradores necesarios con los que trabajó relación e interactuó. Algunos de ellos aparecen en los lienzos dispuestos en el refectorio antiguo, presididos por el retrato conjunto del Gran Duque de Alba y la duquesa D.^a María, procedente de la Casa de Pastrana. El recuerdo de la religiosa agustina María Briceño, del padre Baltasar Álvarez y el apoyo de los jesuitas y de san Pedro de Alcántara comparte espacio con los difusores de la reforma carmelitana, como la madre Ana de San Bartolomé y los padres Blas de San Alberto y Antonio de Jesús. En especial lugar ha sido emplazado el relicario que contiene la escritura de fundación del Convento de las Carmelitas de Alba de Tormes.

Tras la muerte comienza la exaltación de Teresa, la narración de su vida y la propagación de la misma. Más allá de la mera recolección de las vidas de la Santa de las que se ofrecen algunos ejemplos significativos, se alude también a la traducción de su experiencia vital en imágenes, con la célebre colección de grabados de Adrian Collaert y Cornelio Galle. Estas estampas, verdaderos *mass media* de la época, sirvieron de referencia a numerosas obras posteriores, que las tuvieron como modelo.

La llave real del sepulcro, en este caso concreto la de Alfonso XIII, supone un elocuente testimonio de las vicisitudes de la custodia del cuerpo de santa Teresa y la final solución adoptada por disposición pontificia en Alba, donde diez llaves guardan sus restos, siendo la última la de la urna de plata interior que los contiene y que pertenece al trono, como singular custodio.

Lugar específico merecen los doctorados terebianos, el de la Universidad de Salamanca en 1922 y el de la Iglesia universal en 1970, con la abundante documentación que los acompaña, así como la representación figurativa como doctora, que se difundió mucho antes de su sanción oficial.

La iconografía de santa Teresa como escritora mística aparece tratada de manera específica invitando al visitante a contemplarla desde las perspectivas semánticas de las diferentes audiencias a las que va dirigida, huyendo de la simplificación que supone la interpretación de lo que aparentemente es el mismo asunto sin tener en consideración otras cuestiones contextuales que modifican el sentido del significado. Ejemplo singular es el camino trazado desde su punto de partida como *Madre espiritual de la reforma del Carmelo* a ser reconocida como *Madre de los espirituales*, es decir,



el reconocimiento final de su magisterio espiritual universal.

Las estancias de la portería dan acceso a un paso necesario a través del jardín/huerta, circunstancia que supone la irrupción de la naturaleza en medio de la clausura. Se trata de un lugar de delectación y de tránsito, de descanso y contemplación, de encuentro y de lectura. En él se pueden descubrir nuevas perspectivas de diversas zonas del complejo que revelan la sobria arquitectura carmelitana barroca arquetípica, con la mezcla de materiales sencillos y acabados someros. A todo lo anterior se añade la evocación teresiana de los diferentes modos de «regar el huerto» (sacando agua del pozo, con una noria, con agua procedente del río o de la lluvia, *Vida* 9,4) como imagen de los distintos modos y trabajos de la oración, dependiendo del estado en el que se encuentre el alma.

Las últimas estancias se configuran en torno a la historia del encuentro entre Teresa y Juan de la Cruz en Alba, prestando una especial atención a la figura del Santo, a través de imágenes, textos y grabados. Destaca un diorama de una celda idealizada, en la que se ha dispuesto el asiento utilizado por él y custodiado en el vecino convento de las





MM. Carmelitas. El códice apógrafo de sus obras, referencia ineludible para toda edición crítica, ocupa un lugar especial que sirve de tránsito a los testimonios sanjuanistas del complejo en el que se desarrolla la propuesta estética, primer convento dedicado a san Juan de la Cruz. Un breve guiño a la difusión del Carmelo y el trabajo especialmente llamativo de los salmanticenses preludian el final de la muestra proyectando de nuevo al visitante a la realidad del Alba de Teresa a través de pequeños testimonios históricos relacionados con los diferentes centenarios teresianos y la difusión del tesoro que conserva: los sagrados restos de santa Teresa de Jesús.

TERESA, DISCÍPULA Y MAESTRA DE LA PALABRA

SECUNDINO CASTRO SÁNCHEZ, OCD

La lectura de los escritos teresianos pone de relieve de inmediato la gran carga bíblica que contienen, por el número de citas implícitas y explícitas¹ y también, y más principalmente quizás, por el contenido de categorías bíblicas que los componen², como serían los temas de creación, éxodos, alianzas, caminos, comunidad, escatología e incontables reminiscencias bíblicas³. Cada vez se percibe más el discurso en donde se sustenta tan prodigiosa construcción. Este hecho suscita de inmediato la pregunta: ¿Cómo accedió Teresa a la Biblia?

I. Teresa y su acceso a la palabra

Es conocida la complejidad del siglo XVI español en este sentido. A partir de 1559, sobre todo, un Decreto del inquisidor Fernando de Valdés prohibió todas las traducciones de la Sagrada Escritura en lengua vulgar. Es seguro que desde ese momento le quedó vedado a Teresa el acceso al Libro sagrado. Pero, y ¿antes de esa fecha?



1. Según Martín Martínez Larios, en su tesis doctoral sobre la Biblia en santa Teresa, *Raíz bíblica de la mística teresiana. Presencia de la Biblia en la obra teresiana* (dirigida por el Prof. Secundino Castro Sánchez), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2015 (pro manuscrito), la escala de citas sería la siguiente: total de citas, 902. AT 296, NT 606. Los libros bíblicos más citados serían: Evangelios sinópticos 340, escritos joánicos 123, cartas paulinas 102, Salmos 89. Los libros teresianos que tienen más citas son: *Vida* 187, *Moradas* 185, *Camino de Perfección de Valladolid* 199 y *Meditaciones sobre los Cantares* 73 (p. 186). Aquí en esta misma página se pueden ver muchos otros datos al respecto.

2. «La empatía entre ella y la Escritura fue total. Sus libros están plagados de citas, en un tiempo en que las mujeres no tenían acceso directo al texto sagrado. Pero más que en las citas, donde se percibe la presencia de la Escritura es en la comprensión de su existencia y en las categorías en que las enmarca. Quien se acerca a sus libros no puede sustraerse a dos impactos sobrecogedores: la raigambre bíblica de su literatura y el tono agustiniano, que se modula también en clave escriturística. Su experiencia mística se trenza en la urdimbre de la Escritura como intuición, recuerdo, reinterpretación y ensueño» (S. Castro, «Configuración bíblica del relato teresiano» (elementos centrales), en *Estudios Bíblicos*, V. LXVI. Cuads. 1-4, Facultad de Teología de San Dámaso 218. He desarrollado toda esta temática en mi libro *El fulgor de la palabra*, Madrid, EDE, 2012. Cf. M. Herráiz, «Biblia y espiritualidad teresiana» en *Revista Bíblica*, 44 (1982), 133.

3. Cf. S. Castro Sánchez, *El Fulgor de la Palabra*, Madrid, o. c. 2012.

Los estudiosos dudan también de que ella llegara a tener alguna vez una Biblia entera en sus manos; y no porque no hubiera traducciones, como erróneamente se ha sugerido⁴. Sabemos que en 1551 ya se incautaron gran número de traducciones bíblicas. En esa época Teresa pudo acceder sin dificultad a los evangelios y quizás al Nuevo Testamento⁵. Así lo suponen algunos investigadores. Probablemente leyó también algunos libros de la Biblia del Antiguo Testamento traducidos al español. Y a pesar de una opinión más general, algunos creen como probable que Teresa pudo tener alguna vez en sus manos el texto completo. Esta cuestión es abordada ampliamente por Martín Larios en su tesis defendida en la Universidad Pontificia Comillas, o. c., pp. 158-171.

Independientemente de esas posibilidades, Teresa halló muchos textos y pasajes bíblicos en libros que ella leyó con profusión, como fueron el *Flos sanctorum* (V 1,5), en el que se recogían vidas de santos, pasajes evangélicos y comentarios a los misterios de Jesús y de la Virgen María. Otra obra que le proporcionó gran caudal bíblico fue la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia (V 38,9), el famoso cartujano. En el comentario a Job de san Gregorio, *Los Morales* (V 5,8), se le brindó, además de pasajes bíblicos, una forma especial de acercarse a la Escritura. Tampoco debemos olvidar los cuantiosos sermones que escuchó, práctica de la que ella era muy devota. Sabemos, por el estudio de los sermonarios, que estaban plagados de citas escriturísticas. Es casi seguro que conoció el *Libro de la Institución de los primeros monjes*, obra que explicaba el misterio de la vida carmelitana, fundamentado en las tradiciones de Elías y con referencias al Carmelo, lugar emblemático de la Biblia. La misma Regla carmelitana ofrece en su composición una selección de textos bíblicos muy sustanciosa⁶.

Con referencia a los Evangelios, a los que antes aludimos, parece segura su lectura. Dos

textos de la Santa nos inclinan a este supuesto. En el primero confiesa que los evangelios eran los libros que más la recogían: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que se salieron por aquella sacratísima boca así como las decía que libros muy bien concertados» (CE 36,4). El otro texto se refiere a su reacción ante el Decreto de Valdés sobre el Índice de libros prohibidos. La describe así: «Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: “No tengas pena que yo te daré libro vivo”» (V 26,6). Parece que en latín sólo quedaban las Escrituras⁷.

II. La Biblia en sí misma

Un texto teresiano nos puede dar pie para el inicio en esta reflexión. Es el siguiente: «Y llegados a verdades de la Sagrada Escritura hacemos lo que debemos. De devociones a bobas nos libre Dios» (13,16). En este texto podemos encontrar los aspectos centrales de la confesión de la Iglesia en la Biblia. Veámoslo: «llegados a verdades»: la verdad de la Biblia. «De la Sagrada Escritura»: la inspiración. «Hacemos lo que debemos»: la canonicidad⁸.

Detengámonos brevemente en estos aspectos, que Teresa aborda de forma indirecta, es decir, a lo largo de la exposición de sus vivencias.

1. Inspiración

En primer lugar conviene señalar que Teresa casi siempre se refiere a la Biblia con la expresión *Sagrada Escritura*⁹. Hemos visto cómo a través de ese texto se puede ver que Teresa comprendía la Biblia desde las perspectivas que la considera la Iglesia, aunque ella desconociera la formulación

4. Para toda esta cuestión, cf. Román Llamas, *Biblia en Santa Teresa*, Madrid, EDE, 2007, pp. 21-30.

5. Es casi seguro que Teresa manejó la obra: *Los Evangelios y Epistolas con sus exposiciones* de Micer Gonzalo de Santa María. Revisada y mejorada a petición del Rey Católico por Ambrosio de Montesinos, *Epistolas y Evangelios para todo el año*, 1512. De esta obra se hicieron muchas ediciones.

6. Cf. Tomás Álvarez, *Cultura de mujer en el siglo XVI. El caso de Santa Teresa*, Ayuntamiento de Ávila, 2006. El tema de la formación bíblica puede verse en pp. 331-351.

7. R. Llamas, *Biblia*, o. c., pp. 37-39.

8. Cf. Martín Martínez Larios, *Raíz bíblica*, o. c. En esta sección segunda de nuestro estudio sigo el planteamiento de este autor (pp. 221-238).

9. Son 12 las frecuencias de la palabra «Sagrada Escritura»: V 13,16; V 13,18; V 25,13; V 32,17; V 33,5,5; V 34,11; F 30,1; CC 3,13; CC 4a 7; CC 4b 7; MC 1,7; MC tit. cap. 1.

de estas cuestiones. La misma expresión Sagrada Escritura y otras similares¹⁰ otorga a la Biblia una característica que la separa de los demás libros. Teresa conoce que el autor de la Biblia es el Espíritu Santo. Dice en este sentido: «grandes cosas debe haber y misterios en estas palabras, pues cosa de tanto valor, que me han dicho letrados (rogándoles yo que me declaren lo que quiere decir el Espíritu Santo el verdadero sentido de ellos), dicen que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle.» (MC 1,8).

Si bien Teresa sabe que el autor de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo conoce también que hay autores humanos de la Biblia. Dice: «Pues sí, que el salmista no pudo mentir —que es dicho por el Espíritu Santo—, sino que me parece a mí (ya puede ser yo no lo entienda y sea disparate, que lo he leído) que es dicho por los perfectos que todas las cosas de la tierra señorean.» (CE 31,2).

Teresa también sabe el significado que tiene la vivencia del oyente para la comprensión de la palabra de Dios, y que de alguna manera la sintonía con el Señor colabora al despliegue de la Escritura. Ella abunda en este aspecto en las *Meditaciones sobre los Cantares*: «Como mal experimentados en amaros a Vos, tenemoslo en tan poco, que de mal ejercitados en esto vanse los pensamientos adonde están siempre y dejan de pensar los grandes misterios que este lenguaje encierra en sí, dicho por el Espíritu Santo.» (MC 1,4). La viculación de la Biblia, al Espíritu Santo en la mente de Teresa es clara.

Pero ella, por su experiencia tan peculiar de Jesucristo, reconoce que el fin de las Escrituras es dar a conocer a Cristo y que la inspiración bíblica, gracia del Espíritu Santo, va dirigida a ese propósito. Como es sabido la experiencia de Cristo es central en su mística, en el sentido de que toda ella surge de esa fuente bíblica, De ahí surge la proclamación de Jesucristo¹¹.

2. La verdad de la Sagrada Escritura.

La Iglesia enseña que el propósito central de la Biblia es dar a conocer la verdad de Dios en orden a la salvación de los seres humanos¹². Teresa también confiesa esa realidad. Si todas nuestras actitudes religiosas deben confrontarse con la Escritura es porque ella es la expresión de la verdad de Dios.

Esta percepción de la Biblia como verdad se acentuó, si cabe, cuando en una revelación oyó del mismo Dios estas palabras: «Todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad; no faltará un tido de ellas» (V 40,1). Es de advertir que esta referencia a la Escritura la alcanza a Teresa en medio de una experiencia mística en la que se le hace entender qué es la verdad. En efecto, Teresa está experimentando la majestad de Dios. Dice: «En esta majestad se me dio a entender una verdad que es cumplimiento de todas las verdades, no sé yo decir cómo, porque no vi nada» (V 40,1). Y, a continuación, es cuando se produce la locución referida. La Biblia, pues, anuncia la verdad más profunda. Mucho se ha discutido en la Iglesia acerca del concepto de verdad bíblica. En el Concilio Vaticano II estas discusiones alcanzaron los más altos niveles, hasta el punto de hacer intervenir en el fragor al mismo papa Pablo VI. Para Teresa la verdad bíblica es aquella que sustenta todas las verdades. En realidad esta verdad es Cristo. Precisamente en la polémica acerca de la presencia de la carne de Cristo en los más altos niveles de la mística, Teresa utilizará como uno de sus argumentos el texto joaneo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (6M 7, 6)¹³. Curiosamente, en un texto paralelo a V 40,1 hace relación a Jesucristo en una alusión al evangelio de Juan (18,38) muy ajustada al momento: «Acuérdome de Pilato lo mucho que preguntaba a nuestro Señor cuando en su Pasión le dijo qué era

10. Teresa suele usar «Escritura divina» (V 40,2), «Palabra de Dios», Palabra pronunciada por el Espíritu Santo y que encierra «grandes misterios» (MC 1,4.8.13; 3,14); palabras, como las de los evangelios que «salieron por aquella sacratísima boca así como las decía» (CE 35,4; cf. CE 311,2). Por eso está convencida de que contienen «la verdad que Dios ha querido consignar para nuestra salvación» [DV 11] (Elisa Estévez, *Teresa de Jesús nos cuenta como lee la Biblia en Estudios eclesiásticos*, vol. 912 (2016), p. 260).

11. En mi libro *Cristología teresiana*, Madrid, 20103, queda esto de manifiesto. A lo largo de todo el libro se hace presente esa raíz cristológico-bíblica de la experiencia teresiana, pero sobre todo en el capítulo IV, pp. 233-291.

12. La constitución conciliar *Dei Verbum* cambia el termino tradicional de «inerrancia bíblica» por «verdad bíblica» y dice que es una verdad «*Nostrae salutis Causa*», en vista de nuestra salvación (*Dei Verbum* 11). La Biblia no contiene errores en cuanto que es palabra que invita a la fe y contiene la historia de la salvación.

13. Aunque Teresa sólo cita la primera palabra del texto (camino), es indudable que quiere referirse al tríptico joaneo. En todo caso, la referencia a la verdad queda garantizada porque inmediatamente cita otro texto joaneo (8,12) en que se afirma que Jesucristo es luz.

verdad y lo poco que entendemos acá de esta suma Verdad» (6M 10,6)¹⁴. Teresa pasa de la verdad absoluta, Dios, suma verdad, a la verdad histórica: Jesucristo. Y en este contexto es donde ella sitúa la verdad bíblica. Su forma de comprensión de la misma creo que se aproxima a esa verdad que Dios ha querido depositar en las Escrituras de que nos habla el Concilio Vaticano II (DV 11)¹⁵.

Todas nuestras experiencias de fe tienen que ser confrontadas con las enseñanzas de la Biblia si queremos hallar seguridad en ellas. Es cuanto hace Teresa con su mística. Muchas de sus recurrencias a la Biblia van en este sentido.

3. *Canonicidad*

Teresa no se plantea el problema del número de libros que se contienen en la Sagrada Escritura. Esta es una parte del tema de la canonicidad. La otra se refiere a la autoridad que de ellos emana. Nuestra Santa acepta la Biblia según la entiende la Iglesia y tiene, como veremos enseguida, la autoridad absoluta de estos libros como palabra de Dios. Pero no sólo los acepta sino que tiene experiencia de que son libros constituyentes de fe y fuente de mística. Al principio ya dijimos cómo pedía a sus confesores y confidentes que le dijeran si alguna cosa de las que ella enseñaba iba contra la Sagrada Escritura. Era, como advertíamos, el primer imperativo de la Biblia. Toda la experiencia religiosa debe quedar dentro de sus límites.

Pero poco a poco va descubriendo que la Escritura, sobre todo algunos libros, son la fuente de su experiencia. En este sentido disponemos de un texto suyo muy claro en el que ya la Escritura no es un marco que no se puede traspasar, es el origen de su vivencia. De esto tiene conciencia muy clara cuando se publica el Índice de libros prohibidos. En su lugar el Señor le promete el libro vivo de sus apariciones y palabras. Teresa observa que el Señor llamará a esta novedad «libro vivo», en referencia al otro libro, el de las Escrituras, que ahora se le prohíbe. Con esto se le da a entender que su experiencia nacía de aquel libro, que el

Señor quiere sustituir ahora haciéndole vivo con su presencia y lenguaje.

Teresa empieza a darse cuenta de que este libro es fuente porque de él se extrae el diálogo relacional; percibe que se halla en la Palabra el recogimiento que ella experimenta (CE 36,4). En el *Camino de Perfección* la meta consistirá en llegar a beber de la fuente que el Señor prometió a la Samaritana y que se contiene en el relato joaneño¹⁶. Teresa identifica aquí la fuente con Jesús, pero al mismo tiempo lo hace con el evangelio: «Aquel evangelio» (V 30,19), lo denomina ella. El relato ya no sólo es histórico, se está haciendo presente, pues según la confesión teresiana el evangelio es hontanar de mística. Ahora no se va a confirmar la experiencia, se va a beberla: «¡Bendito sea el que nos convida que vamos a beber en su evangelio!» (CE 31,6). Ya con esa convicción descubrirá en el relato del Padrenuestro toda la vivencia oracional del *Camino*. La Biblia, además de memoria, es oración y por supuesto siempre fuente¹⁷.

Teresa es de ascendencia judía y contempla en la Biblia la realidad de su historia. Un relato abierto, no cerrado a un espacio y a un tiempo. Por eso la letra le ofrece al lector un plus. La Escritura ya no se lee solo, se bebe también, y hay que sumergirse en su lectura desde el convencimiento de que es un libro vivo, pues contiene las mismas palabras que salieron de la boca de Jesús. La letra escrita es palabra, que se hace viva cuando el lector la percibe con ansias de la Palabra. El Cuarto Evangelio denomina a Jesucristo Palabra (Pról.). Esa Palabra se hace palabra escrita en el evangelio, y torna a hacerse palabra viva cuando el lector la bebe como fuente que sacia. Así la letra es saciedad e iluminación porque muestra el camino por donde la ebriedad se hace permanente. Juan, que nos habla de que la palabra se hace carne (Jn 1,14), es quien nos explica también que esta carne se ha convertido en manantial: «El último día de la fiesta, Jesús, puesto en pie, exclamó y dijo: “Si alguno tiene sed, venga a mí y beba. Del que cree en mí saltarán torrentes de agua viva” (Jn 7,37-39). Santa Teresa se aproxima a este cuando habla de beber en su evangelio.

14. «Por eso está convencida de que contienen la verdad que Dios ha querido consignar para nuestra salvación» (DV 22). «Su lectura y comprensión de la Biblia se apoya en el mismo Espíritu Santo, que hizo nacer la Escritura» (Elisa Estévez López, «Santa Teresa nos cuenta cómo lee la Biblia», en *Estudios Eclesiásticos*, 91 (2016), núm. 357, p. 260).

15. Cf. M. Herráiz, «La palabra de Dios en la vida y pensamiento teresianos», en *Teología Espiritual*, 23 (1979), pp. 22-25; *Ídem*, «Biblia y espiritualidad teresianas», a. c. pp. 144-145.

16. Cf. «Evangelio: El Camino de Perfección», en *El Fulgor de la palabra*, o. c., pp. 113-184.

17. Cf. Elisa Estévez, a. c. pp. 258, 262.

III. Teresa frente a la palabra

1. Norma esencial

Para Teresa la Escritura es ante todo la norma esencial a la que hay que ajustarse, un marco que no se puede sobrepasar; por eso se dirigirá a sus directores para que analicen si lo que le está aconteciendo no contradice a la Escritura¹⁸. En este sentido, entre otros, nos complace citar dos textos que muestran claramente su pensamiento. Ella le pide al confesor que le diga si sus experiencias místicas van contra la Sagrada Escritura. He aquí la respuesta: «Él me aseguró mucho y, a mi parecer, le hizo provecho; porque aunque él era muy bueno, de ahí adelante se dio mucho más a la oración» (V 33,5). El otro texto se refiere a que ella expuso las cosas de su alma al P. Ibáñez, quien a su vez las consultó con otro religioso de la Orden Dominicana. El resultado fue: «Ninguna han hallado que no sea muy conforme a la Sagrada Escritura. Esto me hace estar sosegada» (CC 4).

Es su primera forma de comprensión de la Biblia. En realidad, ella identifica a los teólogos con los conocedores de la Escritura. Así afirma: «Siempre fui amiga de ellos, que aunque algunos no tienen experiencia, no aborrecen al espíritu ni le ignoran; porque en la Sagrada Escritura que tratan, siempre hallan la verdad del buen espíritu» (V 13,18). La comprensión que tiene el letrado de la Escritura nos muestra el camino: «Y llegados a verdades de la Sagrada Escritura hacemos lo que debemos» (V 13,16). Cuando tiene que tomar decisiones graves siempre pide que se estudie si están contra la Sagrada Escritura. Así, en la fundación de San José dirá al P. Ibáñez «Que lo mirase muy bien y me dijese si había algo contra la Sagrada Escritura» (V 33,5). Por eso ella se siente segura cuando algún director espiritual juzga sus experiencias a la luz de la Biblia. Así dirá de uno de ellos: «Me hizo gran provecho, porque me aseguraba con cosas de la Sagrada Escritura, que es lo que más a mí me hace al caso» (F 30,1).

Aunque Teresa va a comprender la Escritura desde la experiencia, para ella este es el sentido primero en el que se sustentarán los otros.

2. Palabra eficaz

Son muchos los textos que podrían aducirse para hacer ver que Teresa experimentó la Biblia como palabra eficaz. Así logró aceptar su enfermedad «por haber leído la historia de Job en los *Morales* de san Gregorio» (V 5,8). El texto de Pablo a los Flp 4,13: «Que todo se puede en Dios» le «aprovechó mucho» (V 13,3). Recordando las palabras de Proverbios sobre que el deleite del Señor es estar con los hijos de los hombres, siente una especial paz y consolación: «Me es gran consuelo aun cuando era muy perdida» (V 15,10).

Esta eficacia la experimentó también de forma especial en un momento decisivo de su vida, nos referimos a aquel en el que se interpretan sus experiencias como demoníacas. Es la Escritura quien sale a su encuentro para tranquilizarla. «Leí en un libro —que decía san Pablo— que era Dios muy fiel, que nunca los que le amaban consentía ser del demonio engañados (cf. 1Cor 10,13). Esto me consoló muy mucho» (V 23,15).

Como es sabido entre las gracias místicas recibidas por Teresa se hallan las famosas locuciones, que «son unas palabras muy formadas, mas con los oídos corporales no se oyen, sino entiéndese muy más claro que si se oyesen; y dejarlo de entender, aunque mucho se resista, es por demás» (V 25,1). Según Teresa esta palabra es efficacísima, instantánea en su efecto: «Que es hablando y obrando» (6M 3,5). Alguna de esas palabras, que ella oye en lo profundo del ser, son muy parecidas a las de la Sagrada Escritura: Veamos un ejemplo: «Y con una palabra que se le diga solo: Yo soy, no hayas miedo, se le quita del todo y queda consoladísima, y pareciéndole que ninguno bastara a hacerla creer otra cosa» (6M 3,5).

3. Con la Biblia se explica a sí misma

Numerosas veces Teresa acude a una cita bíblica, a un pasaje o a un personaje con el que se siente reflejada. En este sentido disponemos de un texto en el que ella expresa la pena por no conocer mejor la Escritura para poder dar cuenta de los entresijos de su experiencia. Dice así: «¡Oh, Jesús, y quién supiera las muchas cosas de la Escritura que debe haber para dar a entender esta paz del alma»

18. «Hacia la Biblia mira siempre Teresa como a la Palabra que le da seguridad definitiva y la luz que disipa toda oscuridad» (M. Herráiz, *La Palabra de Dios*, a. c., p. 39).

(7M 3,13). Del mismo modo no sabe cómo explicar sus ardientes deseos de amor de Dios. Para ello cree que lo mejor es acudir al salmo 42,1: «Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum» (V 29,11). Algunas veces, después de los arrobamientos y éxtasis siente una soledad extrema; para darla a entender no encuentra mejor modo que servirse del salmo 102,8: «Vigilavi et factus sum sicut passer solitarius in tecto» (V 20,10). Otras, siente como si Dios estuviera ausente, y enseguida le viene a la memoria el salmo 42,4: «¿Dónde está tu Dios?» (V 20,11). Siente la misma experiencia que Pablo reflejada en aquel texto en el que afirma «que se halla crucificado al mundo» (V 20,11). Jesús calmado la tempestad (Mc 4,39) es para ella el reflejo de lo que acontece en su alma cuando esta se siente alterada y la palabra de Jesús le torna la calma y el sosiego. Entonces no puede menos de exclamar: «¿Quién es éste que así le obedecen todas mis potencias?» (V25,19).

Acabamos de hablar de la sintonía de Teresa con Pablo. Lo mismo le acontece con numerosos personajes bíblicos. A veces los ve reflejados en un gesto fugaz: David danzando (F 27,20), Jonás arrojado al mar (F 28,5), Elías huyendo (F 27,17). Pero hay algunos personajes que gozan de cierta predilección: la Virgen María, Pedro y Pablo, la Magdalena y la Samaritana, Marta y María. Sería bello ir recorriendo cómo los sentimientos de Teresa vibran a la par que los de estos personajes y se mezclan con ellos.

4. La Biblia, palabra discernidora

Así aparece en su primer encuentro con ella. En efecto, en Santa María de Gracia, María de Briceño, religiosa agustina, le abre a Teresa su alma. «Comenzóme a contar –dice– cómo ella había venido a ser monja por sólo leer lo que dice el evangelio. Muchos son los llamados y pocos los escogidos» (V 3,1). Estas palabras empiezan a hacer resonar en Teresa el deseo de antaño de ser religiosa, ahora olvidado. La Biblia continuará discerniendo los sentimientos de su alma en casa de su tío en medio de aquel camino: «Aunque fueron los días que estuve pocos –nos dice–, con la fuerza que hacían en mi corazón las palabras de Dios, así leídas como oídas, y la buena compañía, vine a ir entendiendo la verdad de cuando niña» (V 3,5).

Estos destellos bíblicos junto con la consideración de la vida de Cristo la impulsaron a decidir

su vocación. «A esto me defendía (de los pensamientos contrarios) con los trabajos que pasó Cristo, porque no era mucho yo pasase algunos por Él» (V 3,6). Los trabajos de Cristo ella los había leído en los evangelios.

IV. Los personajes bíblicos

Otra de las facetas bíblicas de Teresa se refiere a la importancia que en su obra revisten los personajes y figuras de la Biblia. Es como si estuvieran vivos para ella. Son muchas las perspectivas que adopta ante ellas. Pero en todo caso siempre son modelo de determinadas actitudes y de experiencia mística. Teresa, de ascendencia judía, se siente a gusto con ellos y en muchos casos con profunda sintonía. Es otro modo de servirse de las enseñanzas de la Biblia y de extraer de ella sus más ricos contenidos.

1. La figura de María

En sus *Meditaciones sobre los Cantares* nos presentará a María como la verdadera esposa que ha



alcanzado las cumbres místicas bajo la sombra del Espíritu Santo. Escribe: «¡Oh Señora mía, cuán al cabal se puede entender por Vos lo que pasa con la esposa conforme a lo que dice en los Cánticos» (MC 6,8). Podrá por tanto entenderse el acontecimiento de la encarnación como unas bodas que Dios realiza con la humanidad entera (cf. MC 1,10; 6,7). Siendo María la figura de la amada, que vive desde sus mismas raíces esta condición.

Teresa está convencida de que María ha experimentado los estados más encumbrados de su mística porque ella ha estado siempre bajo la sombra protectora del Espíritu Santo (MC 5,2). Aludirá de forma especial a su presencia en la Pasión del Señor¹⁹, y recogerá el tema no conservado en los evangelios de que Jesús se apareció en primer lugar a su madre (CC 13,12). Teresa contempla a María como plenamente cristificada ya en sus relaciones maternas con Jesús (V 6,8), ya en la Pasión y Resurrección como acabamos de ver.

Pero su gran afirmación sobre ella se encuentra en *Vida* 22,1 cuando Teresa trata de individuar el núcleo o esencia de lo cristiano o, mejor, de la mística cristiana. Afirmará que María amaba a Jesús más que todos los apóstoles. El contexto de las palabras de Teresa se sitúa, como hemos dicho, en aquel momento en que los que la contradecían acerca de la presencia continua de la Humanidad de Cristo en los más altos estados de la mística, utilizaban entre otros argumentos las palabras mismas de Jesús en el evangelio de Juan, en que afirmaba que era necesario que él se fuera al Padre, pues de lo contrario no podría venir el Espíritu (Jn 16,7). Esta es la respuesta de Teresa: «Traen lo que dijo el Señor a los Apóstoles cuando la venida del Espíritu Santo... Para este propósito. Parece a mí, que si tuvieran la fe como la tuvieron después que vino el Espíritu Santo, de que era Dios y hombre, no les impidiera; pues no se dijo esto a la Madre de Dios, aunque le amaba más que todos» (V 22,1).

Este texto, a mi parecer, es de los más significativos, porque sitúa a María en plena geografía bíblica. Al situarla por encima de los apóstoles en la mente teresiana María es objeto de mayores o más profundas vivencias y queda constituida en modelo principal de cristianismo

2. Pedro y Pablo

También ambas figuras son contempladas por Teresa como modelos de cristianismo desde un contexto bíblico. Pedro es el discípulo que, aunque se siente invadido por el miedo, obedece el mandato de Jesús y no teme arrojar a lo profundo. «Pensaba muchas veces que no había perdido nada san Pedro en arrojarse en la mar, aunque después temió» (V 13,3)²⁰. Ofende a Jesús, pero en cuanto experimenta de alguna forma la dulzura de su amor, siente terribles remordimientos. Escribe Teresa: «Yo pienso que fue este un gran martirio en san Pedro y la Magdalena, porque como tenían el amor tan crecido, y habían recibido tantas mercedes y tenían entendida la grandeza y majestad de Dios, sería harto recio de sufrir y con muy tierno sentimiento (6M 7,4).

El suceso de la transfiguración es visto por Teresa como el acontecimiento que pone a Pedro en oración de quietud y de unión. Teresa ve en él un modelo de esos estadios místicos (V 15,1; CV 31,3).

También descubre en Pablo el modelo de lo cristiano. Le fascinaban esas palabras famosas de Gá 2,20: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (V 6,9; CC 42). Pero quizás el motivo principal de esta afición por el Apóstol se deba a que según expresión de Teresa la palabra Jesús no se caía de sus labios y porque siempre se mantuvo unido a la Humanidad de Cristo (V 22,7; CE 69,3). Teresa lee los acontecimientos del camino de Damasco²¹ como el ascenso de Pablo a las más altas cumbres de la contemplación mística. No sólo consistió en un cambio de rumbo, fue un auténtico acontecimiento pascual. Para Teresa la conversión de Pablo supuso un encuentro con los estados místicos más profundos.

3. La Magdalena y la Samaritana

Ambas figuras aparecen discretamente ambientando la literatura teresiana de un halo femenino, bíblico y cristológico.

La Magdalena resulta un personaje muy cercano para santa Teresa. Como se da a entender en *Cuentas de Conciencia* tenía una cierta rivalidad

19. Cf. CE 42,8; 7M 4,5.

20. Cf. MC 2,29; Mt 14,30.

21. Cf. Mc 5,3; 6M 9,10; 7M 12,5.

con ella, porque pensaba que fue a la persona que más amó el Señor. Ella quería que ahora fuera ella la predilecta, igual que en tiempos del Señor fue la Magdalena. Escribe: «Día de la Magdalena me tornó el Señor a confirmar una merced que me había hecho en Toledo eligiéndome en ausencia de cierta persona en su lugar» (CC 26)²².

La identificaría con María de Betania, la hermana de Lázaro. Teresa va a descubrir en ella múltiples facetas: el pecado, el arrepentimiento, el amor apasionado al Señor y una ilimitada confianza en él. Y en la así llamada conversión teresiana, Teresa tendrá un recuerdo especial para ella. Escribe: «Era yo muy devota de la gloriosa Magdalena y muy muchas veces pensaba en su conversión, en especial cuando comulgaba» (V 9,2). Teresa creía que el Señor había ascendido a esta mujer en el instante de su conversión a la cumbre del amor divino. Esto la hizo abandonar casi sin esfuerzo su antigua vida de pecado. Pero este amor, que ahora la consumía era causa de terribles sufrimientos al recordar sus culpas pasadas. Teresa no la olvida en los momentos de la cruz donde comparte los sufrimientos del Señor (CE 42,8).

La figura de esta mujer queda nítidamente dibujada en un pasaje del libro de *Moradas* donde nuestra Santa proyecta sobre ella su ardiente amor y sus innumerables finezas para con el Señor (6M 4,13).

También la Samaritana está estrechamente ligada a las vivencias de Teresa y su expresión. Teresa descubre en ella una figura muy consoladora, pues el Señor la llamó a su amistad cuando todavía no se había desentendido de los bienes mundanos (Vejamen, 6). Así el ser humano puede estar seguro de que Dios le busca en cualquier momento y circunstancia de su vida.

La Samaritana, en fin, es el símbolo del agua viva, que apaga la sed de los deseos del corazón humano. El agua que el Señor le promete le produjo por maravilloso contraste embriaguez. Por eso, Teresa la contempla como ebria de amor de Jesús: «Iba esta santa mujer –dice– con aquella borrachez divina dando gritos por las calles» (Mc 7,6). Este amor tan ardiente de Jesús la obligará a

predicarlo. Así nace el auténtico apostolado, que surge de inmediato de la contemplación. Por eso Teresa verá en ella la síntesis de la vida activa y contemplativa (Mc 7,6).

Esta doble actitud que observa en la Samaritana las percibía Teresa por separado en las hermanas de Lázaro: Marta y María. En este sentido, escribe: «Nunca dejan de obrar casi juntas Marta y María, porque en lo activo y que parece exterior, obra lo interior, y cuando las obras activas salen de esta raíz son admirables y olorosas flores porque proceden de este árbol de amor de Dios... y extiéndose el olor de estas flores para aprovechar a muchos, y es olor que dura, no pasa presto, sino que hace gran operación» (Mc 7,3).

El descubrimiento de la Samaritana como personaje bíblico de gran nivel tuvo lugar en la niñez, pues en su casa, en el sitio en que ella estaba con frecuencia había un cuadro con la representación de Jesús sentado sobre el brocal en diálogo con la Samaritana. Teresa nos recordará que era muy aficionada a ese pasaje evangélico (V 30,19). Y le pedía ya en aquella edad al Señor que le diese a beber de esa agua (V 30,19).

V. Teresa esculpida en la Biblia

El libro de *Moradas* representa la experiencia espiritual de Teresa en estado de maduración. Además de que Teresa nos ofrece un tratado de su vivencia religiosa es la síntesis última de su mística. Por eso la escogemos como prototipo de su pensamiento.

La estructura de *Moradas* es esencialmente bíblica. Aquí me voy a fijar sólo en el símbolo central, como muestra de la captación existencial de la Biblia por parte de Teresa.

El mismo nombre de «moradas», utilizado con tanta frecuencia por Teresa, está reclamando origen bíblico, pues, ya en el mismo comienzo, la autora cita el texto de Juan (1M1,1): «En la casa de mi Padre hay muchas moradas» (Jn 14,2). Es probable que en un primer momento Teresa lo entienda como la parte reservada de un castillo, una estancia. Y así utilizará también a lo largo de

22. Citado por *Cuentas de Conciencia. La otra autobiografía*. Santa Teresa de Jesús. Texto crítico y comentario Manuel Diego Sánchez y Secundino Castro Sánchez, Madrid, EDE, 2013. Aquí mismo se recoge el texto de Diego de Yepes. «Como un día de la Magdalena estuviese la Madre con una envidia santa de lo mucho que el Señor la había amado, le dijo: a esta (María Magdalena) tuve por amiga mientras estuve en la tierra, y a ti te tengo ahora que estoy en el cielo. Y esta merced le confirmó el Señor por algunos años el mismo día de la Magdalena» (*Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús* [Zaragoza, 1606], lib. I, cap. 19, n.º 6, p. 144). Véanse también las CC 20 y 35.

la narración esa imagen. Pero, si se observa con atención, esta representación pasa a un plano secundario, porque las connotaciones bíblicas la van absorbiendo. Pero, además, es que Teresa, apenas comienza, infunde tal dinamismo a esta palabra que la enmarca en su más genuino sentido de Sagrada Escritura.

En efecto, Juan entiende la palabra morada como una derivación del verbo griego «meno», vocablo que utiliza para significar la relación permanente, vital y sin interrupción entre Jesús y el Padre, Jesús y nosotros, y a veces también entre el Padre y nosotros (14,23). Dinamismo teológico muy teresiano también. Por tanto, podemos decir que Teresa asume para su obra esa categoría tan significativa del IV evangelio.

Desde este punto de vista, todo el libro de *Moradas* ya cobra un cariz bíblico. En algún sentido podíamos decir que las *Moradas* son un comentario al texto joaneo antes recordado. Pasaje que, por otra parte, ha tenido un largo significado en la dogmática de la Iglesia y en la tradición espiritual. Teresa, como sabemos, ha concentrado en el fondo de la persona la entera historia de salvación, sobre todo la evangélica.

Baste de momento notar que en el centro del alma tiene lugar el matrimonio espiritual (7M 2,1-3). La casa del Padre con sus muchas moradas se va a hallar en lo más hondo del ser humano, en el corazón del hombre y de la mujer.

El contenido de las moradas del Padre se prosigue luego en Juan en el Apocalipsis (21,10-23), en el que morada es la ciudad entera. Así parece que Teresa entiende también las suyas. De hecho, algunos de los elementos que componen su visión del alma están tomados de esa ciudad escatológica y encantada de que habla el discípulo de Jesús (1M 2,1). Veamos el texto: «Un castillo todo de un diamante o muy claro cristal a donde hay muchos aposentos. Así como en el cielo hay muchas moradas. Que si bien lo consideramos, hermanas, no es otra cosa el alma del justo, un paraíso adonde dice Él tiene sus deleites» (1M 1,1).

El alma es un castillo, dice Teresa. Piénsese que entonces en el castillo se concentraba una ciudad entera. Podemos decir, pues, que el castillo en la mente de Teresa es una pequeña y preciosa ciudad; esa ciudad es el alma donde mora el Señor. En última instancia, la ciudad celestial que Teresa tenía «in mente» es la descrita por Juan, la ciudad que viene de arriba, vestida de novia (Ap 21,9-12). No olvidemos que las moradas se dirigen a preparar el matrimonio con Cristo, en el centro del alma (7M 2,1-3), donde hemos dicho que se sitúa la ciudad, venida de lo alto, de Dios, donde moran Cristo y la Trinidad.

Los fundamentos de la ciudad teresiana vienen descritos con trazos bíblicos. El primer recuerdo de Teresa es para el Génesis (1,27). Y mientras en *Vida*, en los dos capítulos primeros, nos presentará de forma velada la creación, la tentación y la caída²³, aquí va a hacer referencia al alma, imagen de Dios (Gn 1,27). Por tanto, una realidad muy rica y llena de misterios, de moradas (Jn 14,2)²⁴ o, mejor, de posibilidades de acoger a Dios. Ese ser imagen de Dios le va a dar capacidad de Dios, de llenarse de él, de estar constituida desde su esencialidad para él. El alma es un espacio para el Señor.

Dios nos creó para la relación con él. Las moradas son capacidades dinámicas²⁵ esencialmente abiertas para ser plenificadas. Esa posibilidad de relación la apoya Teresa en Proverbios 8,31, que presenta a un Dios que tiene sus delicias en estar entre los hombres²⁶. La palabra deleite también puede hacer referencia al Génesis: «Un paraíso de delicias» (3,23-24), según alguna traducción de la palabra hebrea «Edén».

Otro texto teresiano nos ayuda también a recomponer la imagen que ella está persiguiendo: «Qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida, que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida que es Dios, cuando cae en pecado mortal: no hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra que no lo esté mucho más» (1M 2,1). Este

23. S. Castro, *Ser cristiano según Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 21985, pp. 26-35.

24. Teresa cita expresamente el texto, aunque luego hable de un castillo de su época.

25. Veremos que este mismo sentido tienen en Juan. Cf. S. Castro Sánchez, *Evangelio de Juan. Comprensión exegético-existencial*, Bilbao, Desclée, 32005, pp. 318-320.

26. Parece que en la mente de Teresa esa frase de Proverbios se traslada al Paraíso de deleites (Gn 3,23-24), que sería el del Génesis, y después a aquellos lugares donde ella piensa que se deleita Jesucristo, como sería su convento de San José: «Este rincón de Dios... y morada en que Su Majestad se deleita» (V 35,12). Obsérvense los dos textos de *Moradas* conjuntados aquí. El texto de Proverbios Teresa lo cita varias veces (V 14,10; E 7,1).

pasaje es paralelo con V 40,5, que en seguida consideraremos, en el que habla de una experiencia de Cristo en su alma.

Pero antes, no olvidemos que Teresa dice que en ese centro interior hay un sol (Ap 2,7; 21,23) y una fuente (Gn 2,6). El árbol de vida hace alusión o al Génesis, árbol de la vida, o al salmo primero²⁷ o quizás más al Apocalipsis (22,1). Sea como sea, el imaginario es bíblico²⁸, y que, sin duda, está desplazando la idea de castillo.

Del castillo Teresa ha dado el salto de inmediato a la ciudad de Jerusalén, y de las estancias del castillo medieval a las moradas del cuarto evangelio o la Jerusalén celestial del Apocalipsis.

Así es la contemplación teresiana de la Biblia. Se trata de una asunción profunda de las categorías de las Escrituras de tal manera que quedan perfectamente incorporadas a su discurso. El sol de la ciudad celestial, ahora lucirá en la morada del alma. De esta forma la antropología teresiana se reconstruye desde las perspectivas escatológicas de la Escritura. Y Teresa realiza este milagro de forma natural, casi sin pretenderlo, por conexiones de su yo hebreo y místico con los textos inspirados que ella pretende vivir de forma total.

Lo primero que se observa en esta comprensión teresiana del yo es su capacidad de asumir los símbolos y conectarlos. La percepción inmediata es una ciudad humana, el castillo, que es donde ella veía que vivían los reyes y las élites de la sociedad, pero eso sólo es la plataforma que la proyecta a otra ciudad y a otro Rey, y da el salto a la Biblia y en seguida busca allí los ámbitos donde se desenvuelve la vida de Dios con los hombres, el cielo.

El cielo es el lugar donde se halla Dios; y ella ha descubierto que ese Dios habita el centro del hombre. Así lo pudo contemplar un día en una de sus famosas visiones: «Estando una vez en las horas con todas, de presto se recogió mi alma y parecióme ser como un espejo claro toda, sin haber espaldas ni lado ni alto ni bajo que no estuviese

toda clara, y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor, como le suelo ver. Parecíame en todas las partes de mi alma le veía claro como en un espejo, y también este espejo –yo no sé decir cómo– se esculpía todo en el mismo Señor por una comunicación que yo no sabré decir, muy amorosa» (V 40,5)²⁹.

Esta Belleza es patrimonio de todo ser humano. El pecado lo único que hace es oscurecerlo y entenebrecerlo, pero la realidad siempre permanece. El texto continúa: «Dióseme a entender que estar un alma en pecado mortal es cubrirse este espejo de gran niebla y quedar muy negro, y así no se puede representar ni ver este Señor, aunque esté siempre presente dándonos el ser» (cf. V 40,5). En un texto paralelo de *Moradas* podemos leer: «Qué será ver este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla oriental, este árbol de vida, que está plantado en las mismas aguas vivas de la vida, que es Dios, cuando cae en pecado mortal. No hay tinieblas más tenebrosas ni cosa tan oscura y negra, que no lo esté mucho más. No queráis más saber de que, con estarse el mismo Sol que le daba tanto resplandor y hermosura todavía en el centro de su alma, es como si allí no estuviese para participar de El, como el cristal para resplandecer en él el sol» (1M 2,1).

Sin duda, el castillo de *Moradas* reproduce la experiencia que nos narra en *Vida* 40,5. Comparando los textos citados, se evidencia que desde un punto de vista literario-espiritual, el sol, la fuente y la luz simbolizan la presencia de Cristo en el alma, espejo o cristal. La meta consiste en que a través del seguimiento de Cristo la persona se identifique con él, es decir, alcance el centro de sí misma. Teresa lo describe así: «Aparécese el Señor en este centro del alma sin visión imaginaria sino intelectual –aunque más delicada que las dichas–, como se apareció a los Apóstoles sin entrar por la puerta, cuando les dijo: “Pax vobis”» (7M 2,3).

Aparece una nueva figura: el Cenáculo. En moradas quintas (1,13) nos hablará de la bodega

27. En 1M 2,2 identifica el árbol con Sal 1,3.

28. Apoc 21,10-23. Parece que en Teresa se generan estas estructuras a base de diversas asonancias de los libros bíblicos. Estructuras que brotan de su pensamiento. Esto ocurre con no poca frecuencia a los grandes creadores. Así, cuando hable de «este árbol de vida» (1M 2,1, cf. 1M2,2) puede referirse a Gn 3,22, Sal 1,3, Apc 22,1-2. Apc 2,7. Jr 17,8 y Ez 17,5-8 parece que están más distantes. Todos estos textos configuran el ser del alma, que en estos primeros momentos de *Moradas* está comparando con el jardín del Génesis. Es probable que en algunos casos Teresa no perciba en su totalidad los conjuntos bíblicos; pero ya hemos dicho que nos basamos en la objetividad del texto, además de tener siempre presente, cuando existe, la intencionalidad expresa de su autora.

29. Que la raíz de las *Moradas* se halle en este texto teresiano de vida se evidencia por una especie de «lapsus» que padecerá la autora al aludir al espejo en 7M 2,10, como si fuera algo que ha escrito en las *Moradas*, cuando en realidad es en *Vida* donde narra dos experiencias «grandiosas», con esta imagen, referida una a Cristo V 40,5, la que acabamos de citar en el texto, y otra a Dios 40,10. Cf. 1M 2,5.

del Cantar, que identifica con el centro del alma, aludiendo también al cenáculo. Por eso no es extraño que escriba en *Fundaciones*: «En aquella eternidad adonde son las moradas conforme al amor con que hemos imitado la vida de nuestro buen Jesús» (F14,5)

Para Teresa el centro del castillo donde se halla el Rey viene identificado con el centro del yo humano, con el paraíso del Génesis, la bodega del Cantar, el Cenáculo, las Moradas de Juan y la ciudad del Apocalipsis. Por consiguiente, el Rey del Castillo es el Esposo del Cantar, el Cristo Resucitado del Cenáculo, el Hijo de las Moradas de Juan y el Cordero del Apocalipsis. También al Paraíso del Génesis, por cuanto hemos visto, Teresa lo ha cristologizado.

VI. Teresa trabada en la Biblia

1. «Con amor eterno te amé» (Jr 31,3)

Sin pretenderlo, Teresa redactará la historia de su vida como si fuera una autora de la Escritura. Vamos a ver en síntesis cómo la historia de su existencia rememora los hitos más significativos de la historia de la salvación, la «historia salutis». Los dos capítulos primeros de su Autobiografía van a ser una especie de calco del primero y del tercero del Génesis. En el primero, como en el del Génesis, todo resulta precioso y bueno, el ambiente en que nació, sus padres, de los que hace una espléndida alabanza (V 1,1-3), sus hermanos (1,4-5), los sentimientos de su alma, que suspiran por lo eterno, el martirio (V 1,5), la consagración religiosa (V 1,6-9), y, finalmente, el sentirse dotada de unas cualidades de naturaleza envidiables (V 1,9). «Y vio Dios que todo estaba bien» (Gn 1,31). «Cuando Israel era niño yo lo amé» (Os 11,1).

2. La ciencia del bien y del mal (cf. Gn 2,16-17)

La lectura de libros de caballería, las conversaciones profanas con sus primos (V 2,1-4) y el deseo de ser ella misma («ser como dioses» [Gn 3,5]), el sentir que le arrancaban «el natural y alma virtuoso» (V 2,5) nos recuerdan la historia del pecado del Génesis. Teresa ya no tiende como una flecha hacia Dios. El capítulo segundo de la

Autobiografía halla un paralelismo casi matemático con el tercero del Génesis».

3. La expulsión del Paraíso y el primer éxodo (Gn 3,23...)

Teresa fue obligada a dejar la casa paterna y es internada en Santa María de Gracia (V 7-10). Allí comenzó a rehacerse junto con el primer viaje (éxodo) que realiza, cuando en pleno campo, lee la Palabra de Dios (V 3,5), que empieza a caer sobre ella como lluvia que no torna vacía (Is 55,10-11) volviendo a «la verdad de cuando niña» (V 3,5). Decide hacerse religiosa por agradecimiento a Jesucristo (v 3,6). Por primera vez aparece la palabra Cristo (V 3,6) y la referencia a él. Hasta ahora sólo hablaba de Dios o del Señor (¿El AT de Teresa?). En adelante la persona divina protagonista es Jesucristo.

4. Os introduje en la tierra del Carmelo (Jr 2,7)

Decide hacerse carmelita (cap. 4). Y al Carmelo asciende la viajera, al alba (V 4,1). Ascenso dramático a la montaña, pero no a la de Moisés (la ley), sino a la de Elías (la profecía). El ascenso fue casi agónico, pero enseguida encontró el descanso (shabat); no el del AT (V 4,2), sino ese de que con tanto entusiasmo habla la Carta a los hebreos (4,1-11). Y allí en sus cumbres, «el aire de la almena», hace su profesión que ella denomina desposorio (V 4,3) y comienza a gustar los frutos del Carmelo, de los que habla Jeremías, cuando se escuchan los cantos del novio y de la novia (Jr 33,11) en las plazas («el desposorio que hice con Vos» [V 4,3]). Y allí Teresa sintió el vértigo de la gloria del Líbano y de la hermosura del Carmelo (Is 35,2). Pero igual que la Magdalena, confundió con matrimonio lo que todavía era un simple desposorio (Jn 20,17).

5. «¡La voz de mi amado!» (Ct 2,8)

Teresa cae enferma (caps. 5-6) y debe emprender un nuevo viaje (siempre de viaje como Israel) que podemos denominar de bodas (Cantar de los Cantares), porque el Amado se le revela a través de un libro y la transforma en sí (V 4,5-8) por la oración de recogimiento (el silbo del Pastor

(rememoranzas de Juan) y quietud (las corrientes de las aguas de la Samaritana y de la fiesta de las tiendas [4M 2-3]). Se imaginará su alma como un huerto (el jardín de Edén) por donde se pasará (V 11,6) el Señor como Yahvé «a la brisa de la tarde». Este huerto se regará de cuatro formas (V 4,7), como el del Génesis, del que se dice que de una fuente fluían cuatro ríos (Gn 2,10 y s.). Era una experiencia inaudita, de ensueño (caps. 11-21). Mezcla de numerosos pasajes bíblicos, concentrados en ella. El primer fruto de este viaje nupcial es la conversión del cura de Becedas (V 4,5-6).

6. «Cambiate mi luto en danza» (Sal 30,12)

La enfermedad se agudiza, dejándola parálitica durante tres años (cap. 5-6). Teresa experimenta los horrores de Job, cuya historia le llega a través de un comentario de san Gregorio (V 5,8). Reviven en ellas las tragedias de Israel en Egipto y en los exilios. Pero aquella noche cerrada se convierte en aurora, como recuerdan con insistencia los salmos. Su ascenso espiritual, sin embargo, fue tal, debido en parte al encuentro con el libro de Job (siempre la Biblia), que sólo deseaba curarse para estar más a solas con Él (V 6,2), según el método de relación que ella había descubierto. Recapitulando, podemos decir que en el primer éxodo descubre la vocación y en el segundo, la oración. Al igual que Israel que en el primero descubrió a Yahvé, y en el segundo, los salmos.

7. De nuevo en marcha por el desierto

Pero poco tiempo después de curada, no se sabe por qué, Teresa fue un tanto infiel a este amor. Para reintegrarse en él necesitará un largo proceso de purificación (caps. 7-8), una marcha por el desierto, que rememora los clamores de los profetas contra la adúltera Israel. Aunque Teresa ha descubierto la persona de Jesús, todavía no le conoce a fondo, se mueve hacia él con mentalidad hebrea. En esta lucha por reintegrarse cree demasiado en sí misma: las obras (recuérdese a Lutero). Teresa aún no había descubierto, como Pablo (2Cor 5,16) y los primeros momentos de la comunidad palestinese, el evangelio de la gracia; era judía con barniz cristiano

8. El libro de la consolación de Isaías y la llegada del Evangelio

Ahora con la llamada conversión (cap. 9), surge Jesús, sin más, el de la nueva alianza. Teresa declarará por tres veces que estaba desconfiada de sí misma (V 8,12; 9,1.3). Ha descubierto la gracia (V 8,11; 9,3). Confiesa su debilidad, Pablo derribado y la Magdalena caída a los pies de Jesús (V 9,3). Comenzaba a ser una mujer nueva. Nueva criatura, nueva alianza. Ante un Cristo terriblemente llagado (V 9,1) descubre quién es ella y quién es Jesús. Rumores de Pablo y de Agustín (V 9,7-8) llegan hasta ella en esta zozobra: «noverim me, noverim te» (Agustín). Por primera vez Teresa descubre el evangelio de la gracia y de la consolación.

9. «He aquí que estoy a la puerta y llamo» (Ap 3,20)

La conversión de Teresa no fue total. Necesitó determinados reajustes. Ella lo narra en los caps. 23-24. Con pluma de orfebre nos describe los últimos retoques. Jesús viene a ella en modos místicos (V 23,2); el reino de Dios está entrando, el evangelio está a punto de estallar. Jesús como una nube la envuelve (V 24,1), al igual que a los israelitas. La gracia anunciaba su llegada en plenitud. Se empezaba a sentir otra. Sus confesores estaban desbordados (V 24,4). Y fue entonces, cuando una voz, más que voz, resonó en lo más profundo de su ser, que conmovió todos sus cimientos: la voz se oyó nítida: «Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles» (24,5). Y Cristo tomaba posesión de todo su ser. Ya el yo que sustentaba su yo era Cristo, como en Pablo (Gá 3,29). Esa voz es paralela con el viento impetuoso que hizo tambalear los muros donde se refugiaban los Apóstoles (Hch 4,31), que desde aquel momento dejaron de ser judíos, se sintieron cristianos, igual Teresa. Y entonces fue la Pascua.

10. La aurora de un nuevo pueblo

Al igual que Israel y la comunidad primitiva surgen de una inmensa experiencia, de la que fueron partícipes algunos personajes singulares de la Biblia, así sucedió con la comunidad carmelitana y santa Teresa. La primera parte de los Hechos de los

Apóstoles queda admirablemente reflejada en esta historia. La segunda parte del libro lucano Teresa la revivirá en sus *Fundaciones*, en las que se refleja el fondo bíblico de Josué, jueces y también de nuevo los Hechos de los Apóstoles

11. La formación de Israel y el nuevo Carmelo teresiano

En la Biblia la Promesa está ligada a la Tierra. La llamada a Abraham (Gn 12,1-3. 7) y a los patriarcas va dirigida a la posesión de una tierra, y la tierra está enseguida vinculada al culto de Dios. De hecho, los lugares recorridos por Abraham y los patriarcas se van señalando con algunos santuarios y con nombres teóforos. Pero si nos adelantamos un poco en el tiempo, observaremos que la tierra fue creada por Dios para que el hombre la habitara, es su lugar, como el cielo es el de Dios, así resulta que la tierra es el reverso del cielo, su eco, y el hombre el icono de Dios (Gn 1-2). Pero el pecado desvirtuó este primer proyecto divino. El hombre se negó a ser icono, quiso ser la realidad, y la tierra quedó violentada por este acto de rebeldía, ya no era el eco del cielo (Gn 3).

La llamada a Abraham a poseer la tierra tiene por objeto reconstruir el presupuesto primero (Gn 12,1-3). Abraham tiene que salir de un pueblo de ídolos (Js 24,2), símbolo del fin de aquella rebeldía. Abraham, en su fidelidad al Dios que le llama, retornará las cosas a su ser primero. La tierra volverá a ser un don para el hombre. Pero en ese don él tendrá que colaborar.

El primer aspecto lo recalca el libro de Josué: la conquista la hizo sólo Dios, y el segundo, el libro de los Jueces: la conquista la hizo Dios, pero con gran esfuerzo del hombre. La promesa ahora tiene que tornar a sus orígenes. Es lo que también aconteció con el evangelio.

Pues bien, también en Teresa las *Fundaciones* significan la realización de la promesa: «Espera un poco, hija, y verás grandes cosas» (F 1,8). La tierra va a ser el lugar privilegiado donde se va a realizar en plenitud, y con múltiples y diversas perspectivas el carisma: los santuarios con nombres alusivos a los misterios cristianos, en medio de otra Canaán, donde se dará culto al Señor. Pero también en Teresa se dará una aproximación al proceso bíblico. Así la fundación de San José (V 32-36) puede compararse con la formación del pueblo por parte de Moisés (Éx). No se olvide que

la fundación de San José no forma parte del libro de las *Fundaciones*, está ligada a la Autobiografía (V 32-36), donde Teresa conecta con el Génesis y el Éxodo. El nuevo pueblo teresiano será conducido a la nueva tierra en el asentamiento de las fundaciones. Y aquí Teresa asumirá las funciones de Josué y de Jueces, y si nuestra mirada se torna al Nuevo Testamento, las de los Hechos y Pablo.

Por lo que se refiere a Josué y Jueces, veremos que las fundaciones teresianas, aunque cada una de ellas es toda una proeza de orfebrería divino-humana con su propia identidad, en todas se da ese doble elemento: Dios interviene y derriba todos los obstáculos, y así contemplado, todo lo ha hecho Dios (Josué), pero visto desde el ángulo histórico, han sido necesarios no pocos protagonistas y esfuerzos a veces titánicos (Jueces). Desde la perspectiva del Nuevo Testamento también como en los Hechos de los Apóstoles diversas comunidades se van prolongando en otras bajo la guía de Teresa, que en sus cartas, al igual que Pablo, va notando con sorpresa cómo nuevas gracias acrecientan el carisma.

Sería bello analizar pormenorizadamente cada una de las fundaciones desde estos ángulos. Sobre Dios que reduce a nada todos los obstáculos bastaría aquel párrafo vibrante de Teresa: «Que ahora que lo voy escribiendo, me estoy espantando y deseando que nuestro Señor dé a entender a todos cómo en estas fundaciones no es casi nada lo que hemos hecho las criaturas» (F 13,7). Aquí estaríamos en la línea de Josué. Pero, por otra parte, escribe: «Que ninguna fundación ha querido el Señor que se haga sin mucho trabajo mío, unos de una manera, otros de otra» (F 24, 15), y ahora será la perspectiva de los Jueces con la que contempla la obra.

A lo largo de las *Fundaciones* se pueden encontrar numerosas observaciones de Teresa, bien ponderando la acción de Dios, bien la de sus muchos colaboradores. En esta narración se pueden individuar no pocos párrafos que las conexionan con los textos bíblicos, casi paralelos literariamente. Veamos uno. Hablando de este proceso de evangelización, escribe Pablo: «Peligros en ciudad, peligros en despoblado, peligros por mar, peligros entre falsos hermanos, trabajo y fatiga, noches sin dormir, muchas veces, hambre y sed, muchos días sin comer, frío y desnudez» (2Cor 11,26-27), y añade Teresa: «No pongo en estas fundaciones los grandes trabajos de los caminos, con frío, con soles, con nieves, que venía vez no cesarnos en todo

el día de nevar, otras perder el camino, otras con hartos males y calenturas» (F 18,4). Por lo demás, todos los elementos que señala Pablo pueden encontrarse a lo largo del libro de las *Fundaciones*.

12. El protagonismo del Espíritu

Como se sabe, la obra de difusión del cristianismo fuera de Jerusalén tiene lugar después de la llegada del Espíritu, que se derrama sobre el nuevo pueblo (Hch 2). Algo parecido sucede en el Antiguo Testamento, que también recae sobre el grupo dirigente de Moisés (Nm 11,24-25) y sobre Josué (Nm 27,18; Dt 34,9). Por otra parte, los momentos más carismáticos se pueden encontrar en el libro de los Jueces (Jc 6,34;11,29; 13,25). El asentamiento en la tierra está vinculado al Espíritu (1S 10,5-7).

¿Se da algún paralelismo con las fundaciones de Teresa? Parece que sí. En efecto, ya hemos dicho que la fundación de san José coincidirá con la formación del pueblo, del que va a partir el



asentamiento en la tierra. También Teresa partirá de su grupito de San José. Y en una de sus ermitas tendrá lugar la gran recepción del Espíritu (V 38, 8-11). Se puede decir que en San José se constituyó el nuevo pueblo, allí se le dio la nueva ley, el *Camino de Perfección* y allí a través de Teresa recibió el don del Espíritu.

13. La tierra como sorpresa

Es otro rasgo de conexión entre *Fundaciones* y la historia de salvación. Ya Moisés tenía sus perplejidades acerca de cómo conducir a su pueblo. En momentos de dificultad se dirigía a Dios y le recordaba que aquel pueblo era suyo (de Dios), que a él le correspondía cuidarlo (Nm 11,10-15). Algo muy similar dirá Teresa cuando se vea obligada a dejar solas al grupito de San José: «Señor, esta casa no es mía; por Vos se ha hecho; ahora que no hay nadie que negocie, hágalo Vuestra Majestad» (V 36,17). A lo largo de las fundaciones en numerosas ocasiones también Teresa se sentirá sin fuerzas como alguno del libro de los Jueces antes de comenzar la batalla y muchas veces observará que Dios se vale de lo que aparentemente no cuenta, y la historia de Gedeón (Jc 6-8) se podrá ver reflejada en no pocos momentos del libro de Teresa (F 15, 6-8); también se podrá distinguir el canto de Débora (Jc 4,4-10; 5) cuando Teresa se muestre más fuerte que los poderosos como acontecerá en el caso de la fundación de Toledo (F 15,5) y en otros muchos momentos.

14. La nueva ley del nuevo pueblo

¡Bendito sea el que nos convida que vamos a beber en su evangelio! (CE 31,5)

A Teresa le encantó oír un día que su libro, el *Camino de Perfección*, parecía Sagrada Escritura. Así se lo comunicaría a Diego de Yepes: «Algunos hombres graves dicen que parece Sagrada Escritura»³⁰. Efectivamente, no sólo parece Sagrada Escritura, es que es un pequeño Evangelio. Aparte de que son muy numerosas las citas tanto explícitas como implícitas de esos escritos, el libro se construye –posiblemente Teresa no tuvo conciencia refleja de esto– sobre determinadas estructuras del evangelio

30. Biblioteca Mística Carmelitana 18, Burgos, 1934, p. 278.

de Mateo y de Juan. Curiosamente el texto arriba citado no viene en el *Camino de Valladolid*. Expresa, sin embargo, admirablemente bien el sentido que Teresa tiene de las Escrituras y del Evangelio. Se comprende su alegría al oír que a algunos letrados su *Camino de Perfección* les rememorara los textos inspirados del cristianismo. No olvidemos que por este tiempo Lutero pretendía reducir toda la revelación a la Biblia.

15. En el espíritu de las Bienaventuranzas

Veamos el tema en perspectiva general. El *Camino*, apenas se abre, nos presenta a un grupo (CV pról. y 1.3), al que va dirigido. Son las nuevas carmelitas fundadas por ella. El equivalente a los discípulos de Jesús a los que dirigen los evangelistas los respectivos evangelios. Inmediatamente dedica, de forma inesperada, un capítulo (CV 2) a la pobreza, que correspondería a las Bienaventuranzas de Mateo (5, 1-12). Sabido es que los exegetas piensan que todas las bienaventuranzas pueden reducirse a la primera: los pobres de espíritu.

Este capítulo está intencionadamente situado entre el prólogo, el primero y el tercero, en los que la Santa nos presenta la comunidad a quien se dirige, y el propósito que pretende: la oración como instrumento apostólico. Teresa quiere significar con este procedimiento que las Bienaventuranzas (la pobreza) deben impregnar por entero toda la urdimbre del Grupo teresiano. Bienaventuranzas (CV 2) y Padrenuestro (CV 27-42) serán la raíz del libro, como en Mateo. Esa inmediatez por hablar de la pobreza, como decimos, resulta extraña porque no ha acabado de presentarnos al grupo al que se dirige. Sucede un tanto así como en el evangelio de Mateo, que, sin describir del todo la comunidad, pasa con rapidez al sermón del monte.

16. El sermón del monte del Camino

Inmediatamente vienen varios capítulos (4-15) dedicados a algo que ella considera básico, la caridad, el desasimiento y la humildad, para el proyecto que se ha fijado: enseñar a orar. Estos capítulos revisten el mismo carácter que el sermón del monte de Mateo (5-7), donde el evangelista de alguna forma concentra las bases en las que se va

a fundamentar todo el entramado evangélico. Es evidente que el sermón del monte es la esencia del evangelio de Mateo. Esas tres actitudes teresianas, por su parte, son también como la esencia del *Camino*. No sería difícil resumir el sermón del monte en esas tres virtudes, como también traducir las virtudes teresianas a las actitudes del sermón. «Para bien fundar la vida contemplativa, Teresa propone en la primera parte del libro un programa ascético de corte evangélico... Pobreza como la propuesta en el Evangelio o como la vivida por Jesús»³¹.

17. Pedagogía oracional

Luego Teresa consagra unos capítulos a lo que podíamos llamar pedagogía teológica y pedagogía general de la oración (16-26), que corresponderían a aquellos pasajes del sermón del monte y lugares paralelos en que Mateo recoge instrucciones de Jesús sobre la oración (6,5-15; 7,7-11; 18,19-20). Teresa presenta el tema y ofrece una pedagogía teológica y psicológica para predisponerse para la oración. Son como su estrategia de acceso a la misma. Mateo más brevemente sigue este procedimiento.

18. Hacia las fuentes de Samaría y del costado de Cristo

En esos capítulos de pedagogía Teresa nos hablará de la fuente (CV 19-21), adonde el Señor nos invita a beber, y aquí se conexiona con el evangelio de Juan, en el pasaje de la Samaritana (4, 1-42) y en el de la fiesta de las tiendas (7,37-39): «El que tenga sed, venga a mí y beba... de su seno correrán torrentes de agua viva». «¡Bendito sea el que nos convida que vamos a beber en su evangelio!» (CE 31,5). Estos dos capítulos de Juan revisten una gran densidad cristológica y remiten a momentos cumbres del evangelio. Son esos pasajes que presentan a Jesús como dador de agua viva, que equivalen por su paralelismo con el capítulo 19, 34: cuando brota agua del costado de Cristo, a las ultimidades de la Promesa. También Teresa busca en las fuentes de Cristo estas ultimidades: «Sea bendito por siempre, que es cierto que jamás vino a mi pensamiento que había tan grandes secretos

31. T. Álvarez, *Camino de perfección*, en T. Álvarez (ed.), *Diccionario de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, p. 224.



en ella, que ya habéis visto encierra en sí todo el camino espiritual, desde el principio hasta engolfar Dios el alma y darla abundantemente a beber de la fuente de agua viva que dije estaba al final del camino» (42,5). La fuente, aunque es el mismo Jesús, Teresa la condensa en el regalo del Señor: el Padrenuestro. El Padrenuestro también recorrerá todo el *Camino*, porque a él se dirigirá Teresa desde el principio (CV 21,4; 22,4; CE 73,2) y termina anegada en él.

19. «Yo estaré con vosotros»

Pero antes de adentrarnos en la oración dominical, quiere dejar bien asentada en nosotros la presencia de Jesús, que es el maestro y el acompañante del camino (CV 26). El capítulo 26 manifiesta esa presencia cristológica, a la que se alude además a lo largo de toda la obra.

La presencia cristológica, a la que nos venimos refiriendo, se deduce del hecho de que Teresa aconseja que en nuestra oración hagamos presentes todas las facetas de la vida de Cristo. Como es sabido, por otra parte, una de las ideas básicas de

Mateo es la presencia de Cristo en la comunidad; prácticamente el evangelio se abre (Mt 1,23) y se cierra (28,20) con esta confesión. A Jesús se le define como Enmanuel: Dios con nosotros, y Jesús se despide de sus discípulos diciendo que «Yo estaré con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (Mt 28,20).

20. Con sabores del cuarto evangelio

La lectura que Teresa hace del Padrenuestro se inspira en el evangelio de Mateo, pero también tiene sabores joánicos. Al igual que Juan (Jn 17) Teresa elabora verdaderos cantos al Padre (CV 27; cf. 3,8). Esta presencia del cuarto evangelio puede verse cuando habla del pan de cada día, que refiere principalmente a la Eucaristía (CV 33-35). Aunque se discute si Juan en la cena habla de la Eucaristía, Teresa tiene reminiscencias del capítulo sexto joánico. Podemos decir que lee el Padrenuestro desde la cena de Juan. Precisamente, Juan allí habla veladamente del Padrenuestro en la oración sacerdotal (Jn 17), que algunos han considerado como el Padrenuestro del cuarto evangelio. La presencia del cuarto evangelio en esta contemplación



del Padrenuestro aparece principalmente cuando nos habla de las cualidades del Padre. Son los sermones de la cena los que tonifican la cristología teresiana de estas páginas. Con esto no queremos decir que no esté influida por los otros evangelios, pero el impacto parece joánico.

La vivencia del Padrenuestro está en función de la Iglesia, de la misión. Poco a poco también el *Camino de Perfección* se va abriendo a una misión universal, no sólo a la fractura protestante. El evangelio de Mateo termina con Cristo sobre un (el) monte (28, 18-20), abriendo su comunidad a horizontes sin límites. ¿Así Teresa? Teresa termina su *Camino* sumergida en el Padrenuestro, que, según Mateo, Jesús recitó en un monte (Mt 5,1ss).

21. El Camino de Perfección, un evangelio

Además de lo dicho, las conexiones con Mateo se realizan porque Mateo es el evangelio de la comunidad. Todos los autores ponen de relieve ese hecho. Si Marcos se dirige a la conversión personal y resalta la persona de Jesús, Mateo se fija en la comunidad y la doctrina. También el tema de la comunidad es nuclear en el *Camino*, así como la idea de Jesús como maestro. Como hemos dicho, ambos libros recalcan con fuerza la presencia de Jesús en medio.

Se dan otras coincidencias entre Teresa y Mateo, muy curiosas, como son cuando Teresa alude a Belén (CV 2,9), a la misión universal de la carmelita (CV 3,2) y al final de los tiempos (CV 2, 9-10); como Mateo, nacimiento en Belén (2,1ss.), magos (2,1ss.), y discurso escatológico (24,1ss.). Precisemos que la referencia teresiana a Belén es más bien lucana.

Con Juan los parecidos, además de los aludidos, se encuentran en los diálogos de Teresa con el Padre, ¡pidiendo por Jesús! al igual que este lo hace en el cuarto evangelio por sus discípulos, y en la presencia discreta del Espíritu en toda esta obra (CV 27,7).

Desde estas perspectivas parece que tenemos que afirmar que estamos ante un evangelio. No se trata sólo como era el de la fuente Q, un evangelio de los sermones del Señor, porque Teresa hace referencias a la cena, e intercala en los sermones aspectos de la Pasión y de la Resurrección (CV 26),

alude a la Infancia (CV 2,9; 31,2), y pone la vida entera de Cristo (CV 26) como objeto de contemplación y asimilación para la carmelita.

El camino que ella propone es un camino evangélico, hacia la fuente: el Padrenuestro. Oración de todos los cristianos, donde se encuentra la saciedad y la experiencia suprema: la mística; porque Teresa ha descubierto allí el cielo donde vive la Trinidad (CV 26-29). No olvidemos que el evangelio de Mateo termina con la Trinidad (28, 19).

Si bien la estructura del Camino se apega a Mateo y a Juan, el estilo de humanidad adoptado por Teresa a lo largo de la obra se parece más al de la tradición lucana, aunque en a los momentos prevalece el de Juan. En otros, en los menos, adopta el radical y brusco de Marcos, como puede observarse en el siguiente texto, que seguramente ella oyó o leyó en Mateo, pero que le dio aires de Marcos: «¡Haced que se sosiegue este mar!; no ande siempre en tanta tempestad esta nave de la Iglesia, y ¡sálvanos, Señor mío, que perecemos!» (CV 35,5; Mt 8,23-26). El *Camino del Escorial* por su espontaneidad se aproxima más al estilo desenfadado de Marcos. ¡Cómo le hubiera gustado a Teresa conocer los hallazgos de la nueva exégesis!

VII. Teresa, trovadora de la Biblia

1. El secreto de un beso. Las Meditaciones sobre los Cantares

El libro *Meditaciones sobre los Cantares* podría intitularse «hacia las cumbres del amor por el Cantar de los Cantares».

Es cierto que Teresa no hace un comentario al libro; se sirve de muy pocas palabras de él³², para expresar lo que ha sentido leyéndolas, pero en su forma de hablar es como si se refiriera a todo el Cantar. Mas, como acabamos de decir, no pretende moverse en la línea del comentario, sino dar a entender lo que ella ha experimentado cuando le han llegado esas palabras. El Cantar bíblico se inicia con el deseo de un beso. La amada anheló el beso de la boca del amado. Teresa con la tradición cristiana judía ve en ese amado a Dios, en el caso de Teresa, mejor, a Cristo. Besos de su boca es un hebraísmo, pero por la dinámica que el Cantar va a imprimir a toda la fuerza del amor, la amada

32. Se sirve del texto de la Vulgata tal como venía en el Breviario romano. Ct 1,1; 1,1-2^a; 2,3b; 2,4; 2,5. Además, pero no comentando, cita 1,14; 2,16; 4,7; 6,10; 8,5.

pide el beso del amado en la boca, o sea un beso total, de unión de los dos.

Aunque Teresa no va a hacer referencia a este detalle entenderá el beso como identificación con el Amado, señal de paz profunda. El beso, hoy trivializado en nuestra sociedad, significa en realidad la fuerza de absorción de una persona en otra, por la que de alguna manera quien besa pretende absorber al otro y en el caso del beso mutuo se significa la absorción mutua.

Desde otro punto de vista, el deseo de besar supone también la pretensión de entrar en el otro. Para Teresa el beso de Dios es la inmersión total de él en nosotros, su vida nos inunda y enardece. Y, por nuestra parte, ansiar su beso es querer introducir a Dios en su totalidad dentro de nosotros. El beso del Señor que anhelamos no es compatible con otras afecciones. Por eso Teresa se detendrá previamente a hacernos ver qué cosas no se compatocen con este beso.

Observando la Santa que las Escrituras inspiradas utilizan este lenguaje para hablarnos del amor de Dios no entiende que muchos se escandalicen y no comprendan tal lenguaje para hablar de Dios. Ella misma ha consultado a algunos letrados y le han dicho «que los doctores escribieron muchas exposiciones y que aún no acaban de darle el verdadero sentido» (1,8). En esta línea, se atreve a pensar que «el beso de Dios se realiza en máxima plenitud en la Encarnación del Verbo (1,11), y también cuando viene a nosotros en la Eucaristía» (1,11). En la Eucaristía, ¿no nos besa Dios en la misma boca? Teresa no lo dice, pero lo deja entender.

Dios está deseando que le pidamos que nos bese, pues él se ha adelantado dándonos a Cristo, en que de tal manera nos besó, que asumió nuestra naturaleza y en la Eucaristía quiere que le ¡asumamos! a Él. Nos besó en la Encarnación, le besamos en la Eucaristía. Por ello Teresa se escandalizaría seriamente cuando un día en que un predicador, el jueves santo, en el sermón del «Mandato» habló del Cantar de los Cantares: «y hubo tanta risa y fue tan mal tomado lo que dijo, porque hablaba de amor (siendo sermón del Mandato, que es para no tratar otra cosa), que yo estaba espantada» (MC 1,5).

Pero ese beso de Dios, que en la Encarnación significa que está dispuesto a darnosle siempre, resulta de verdad cuando la persona lo acoge

como tal, es decir, acepta a Dios, a Jesús como único amor; así lo vivía y decía también Teresa de Lisieux, hablando precisamente de la Eucaristía del día de su primera comunión. Ella también, pues, entiende la Eucaristía como un beso: «¡Qué dulce fue el primer beso de Jesús a mi alma!... Aquel día no fue ya una mirada, sino una fusión. Ya no eran dos»³³.

El beso de Dios se percibe en la paz que deja (MC 1,10). Por eso, Teresa va a dedicar ahora unas páginas a analizar las diversas especies de paz que puede sentir el alma. Paces falsas, que tratan de engañarnos, y hacernos creer que recibimos bien el beso que Él nos da, y creer también que, cuando nosotros le besamos, es de verdad.

Digamos por anticipado que el beso es auténtico si produce en nosotros estas características: «Una es menospreciar todas las cosas de la tierra, estimarlas en tan poco como ellas son. No querer bien suyo, porque ya tiene entendido su vanidad. No se alegrar sino con los que aman a su Señor. Cásales la vida, tiene en la estima las riquezas que ellas merecen. Otras cosas semejantes a éstas, que enseña el que la puso en tal estado» (MC 3,2). Con esto no quiere decir Teresa que no nos dejemos besar de Dios y le besemos, hasta que no nos encontremos en este punto. Pretende advertirnos que hasta que no lleguemos ahí, ese beso no es el del Cantar, y es un beso un tanto falso y engañoso, como el que muchas veces nos damos entre nosotros, que tiene más o menos de verdad. Pero indudablemente la intensidad del beso puede ir creciendo.

Teresa aprovechará estos momentos para detenerse a hacer un verdadero discernimiento de la paz que el cristiano experimenta para animar a los seguidores de Jesús a la conquista de ese beso, que arranca de raíz cualquier otro. Exhorta: «Os he dicho esto muchas veces, y ahora os lo torno a decir y rogar que siempre vuestros pensamientos vayan animosos, que de aquí vendrán a que el Señor os de gracia para que lo sean las obras» (MC 2,18).

2. Tranquilidades de conciencia que no se derivan del beso de Dios

Teresa recorre ahora una serie de sensaciones de conciencia, que producen en muchos algo que ellos consideran paz. y que observará Teresa que se

33. Ms. A 35rº.

trata de una paz falsa o en algunos casos no plena. No han alcanzado el límite de lo que supone que deja el beso por el que suspira la esposa del Cantar.

Es falsa, evidentemente, la paz del que vive tranquilo en el pecado, que genera la enemistad con Dios (MC 2,1). Es peligrosa la paz de la religiosa que no cumple en todo sus compromisos, aunque las leyes no le obliguen a pecado (MC 2,2). Pudiera responder a una falsa paz aquella persona que se siente tranquila, pero quizás por falta de delicadeza de conciencia, no percibe que no está viviendo las exigencias del amor. Por eso Teresa prefiere que se hallen con tentaciones porque así descubrirán más claramente la situación de su interior (MC 2,4). En cualquier caso un signo de verdadera paz es sentir dolor de cualquier falta que se cometa. Y el pecado, «aunque sea venial, ya se entiende os ha de llegar al alma» (MC 2,5). Quien anda con este cuidado de no faltar en nada al Señor: ¡Oh! que es un hacer la cama su Majestad de rosas y de flores para Sí en el alma a quien da este cuidado, y es imposible dejarse de venir a regalarla a ella, aunque tarde» (MC 2, 5).

Pasa después Teresa a individuar una serie de circunstancias, que en sí no aparecen como pecado, pero que pueden denotar un apego profundo a las realidades de este mundo, que imposibilitan que el beso de Dios produzca su efecto. Así habla de la paz de los ricos que se contentan con dar alguna limosna, y se gozan de sus riquezas y «no miran que aquellos bienes no son suyos... y que han de dar estrecha cuenta del tiempo que

lo tienen sobrado en el arca, suspendido y entretenido a los pobres» (MC 2,8).

Tampoco es lícito pacificarse por las honras y alabanzas mundanas, que, aunque sean verdaderas, pueden poner en peligro la humildad. «Acordaos de vuestros pecados, y puesto que en alguna cosa os digan verdad, advertid que no es vuestro y que estáis obligadas a servir más» (2,12).

También nuestra tendencia al confort puede engañarnos. Estar tranquilos, con una vida cómoda, es sospechoso: «Yo lo pienso muchas veces y no puedo acabar de entender cómo hay tanto sosiego y paz en las personas muy regaladas» (MC 2,13); «el cuerpo engorda y el alma enflaquece» (MC 2,14). Tampoco así puede gustarse el beso de Dios. Tampoco responden al beso que Dios les quiere dar aquellas personas que no quieren ofender al Señor, pero no se apartan de las ocasiones y se niegan a dejar los contentos de esta vida, «sino tenerla buena y concertada» (MC 2,24). Imposibilita la verdad del beso la búsqueda del prestigio personal, «un punto de honra», diría Teresa (MC 2,27.30). La negación de la propia voluntad es otro requisito para el beso (Mc 2, 32). Finalmente, Teresa exige una confianza plena en el Señor. Dice: «Una cosa he notado, que pocos vemos en el mundo –fuera de religión– fiar de Dios su mantenimiento» (MC 2,34).

Su consejo al respecto es el siguiente: «No hay que detenerse en nada, sino olvidaros de Vos por contentar a este tan dulce Esposo. Su Majestad se da a sentir a los que gozan de esta merced con muchas muestras» (MC 3,2).

TERESA DE JESÚS: PALABRA EN EL TIEMPO

SALVADOR ROS GARCÍA, OCD

El ardor grande que en aquel pecho vivía salió como pegado en sus palabras, de manera que levantan llama por donde quiera que pasan (FRAY LUIS DE LEÓN, Carta-dedicatoria de «Los Libros de la Madre Teresa de Jesús», Salamanca, 1588, p. 10).

Desde el lejano día de su muerte en Alba de Tormes, la palabra de santa Teresa no ha cesado de seducir y suscitar adeptos. Ya en vida, el embrujo de su personalidad arrolladora, su enorme popularidad, dio lugar a una torrentera de entusiasmos, e incluso a una fama de santidad que a ella le parecía desorbitada, cosa de burla, y de la que solía reírse con humorístico desdén. Lo decía en la lejana y cosmopolita Sevilla, donde no era tan conocida: «Una de las cosas que me hace estar aquí contenta y ha de hacer estar más es que no hay memoria de esa farsa de santidad que había por allá, que me deja vivir y andar sin miedo que esa torre de viento había de caer sobre mí»¹. Y lo repetía después en la pequeña población de Malagón: «Yo digo a vuestra merced que aquí hay una gran comodidad para mí que yo he deseado hartos años ha, y es que no hay memoria de Teresa de Jesús más que si no fuese en el mundo. Y esto me ha de hacer no procurar irme de aquí si no me lo mandan, porque me veía desconsolada algunas veces de oír tantos desatinos, que allá, en diciendo

que es una santa, lo ha de ser sin pies ni cabeza. Riense porque yo digo que hagan allá otra, que no les cuesta más de decirlo»².

Ciertamente, ya desde su misma existencia, fue una mujer que concitó adhesiones sin cuento y muy pocos rechazos. Su fortuna radicó en el embrujo que su personalidad y su acción de fundadora y de escritora ejercieron en la sociedad de su tiempo y en el mundo espiritual tras los años inmediatos a su muerte. Fortunato Antolín, Isaías Rodríguez, Pierre Serouet, Alphonse Vermeyleylen, entre otros, han sintetizado en trabajos pletóricos de documentación el eco despertado por los escritos teresianos desde antes de su beatificación (24 de abril de 1614) y canonización (12 de marzo de 1622), los entusiasmos derramados en España y Europa³, no oscurecidos por leves contradicciones ni por denuncias inquisitoriales, que las hubo⁴, y que pudieron contribuir a una publicidad mayor que ya no necesitaba la Madre, dada la extensión y penetración insólita de copias manuscritas entre gentes de diversos niveles culturales.

A partir de entonces, la trayectoria editorial de sus escritos, en ediciones completas y parciales, y los sucesivos repertorios bibliográficos se convierten en la mejor fuente documental para rastrear su creciente presencia en el tiempo. Así, por ejemplo, el catálogo editado por Simeón de

1. S. Teresa de Jesús, *Carta a María Bautista*, 28 de agosto de 1575, 18.

2. *Carta al P. Gracián*, finales de diciembre de 1579.

3. Cf. Fortunato de Jesús Sacramentado, «Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la Mística Doctora», en *Ephemerides Carmeliticæ* 21 (1970) 354-403; *Íd.*, «Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de Santa Teresa de Jesús», en *Monte Carmelo* 78 (1970) 191-218; P. Serouet, *De la Vie dévôte à la Vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila. S. François de Sales*, París, Desclée de Brouwer, 1958; A. Vermeyleylen, *Sainte Thérèse en France au XVIIe siècle, 1600-1660*, Louvain 1958; I. Rodríguez, *Santa Teresa de Jesús en la espiritualidad española*, Madrid, CSIC, 1972.

4. Cf. E. Llamas Martínez, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC, 1972, pp. 306-351.

la Sagrada Familia en 1967 registraba un total de 1.212 ediciones impresas en tres siglos y medio, desde la primera del *Camino de perfección* en Évora (1583), pocos meses después de la muerte de la autora, hasta las vísperas de su doctorado, con una expansión lingüística de más de veinte idiomas⁵. Y la más reciente bibliografía sistemática de Manuel Diego Sánchez, publicada en el año 2008, e imprescindible para todo tipo de análisis, recogía unos 12.500 títulos hasta la fecha de su publicación⁶.

Estos mínimos datos cuantitativos inducen –obligan– a plantear aquí una serie de preguntas acerca de su recepción: ¿cuál es la causa, el secreto de su fortuna?, ¿dónde está el éxito de sus escritos?, ¿a qué se debe el hecho de que todavía hoy, después de casi cinco siglos, se sigan leyendo con una actualidad que no tienen los que ella leyó?, ¿qué tienen los suyos que no tengan los otros? La respuesta, como vamos a ver, hay que buscarla ante todo en la peculiaridad misma de su palabra.

1. Existencia en la palabra:

Teresa escritora

Santa Teresa no podía vivir sin escribir, sin dar forma verbal a su vida, a su experiencia, que de otro modo hubiera quedado informe y confusa, pues nada es vivido de veras hasta que cristaliza en la palabra. Parafraseando la expresión de Heidegger «sólo donde hay lenguaje hay mundo», podríamos decir que sólo hay experiencia cuando viene al lenguaje, pues todo se nos da mediado por él, «nada hay donde falta la palabra»⁷. Teresa supo muy pronto que hay cosas que no acaban de entenderse hasta ser puestas por escrito (cf. V 18,8; CE 34,4), porque la experiencia misma da qué pensar, y porque allí donde acontece, surge

también la necesidad de expresarla, ya que de la misma vivencia brota una imperiosa e irrefrenable necesidad de comunicación, pues «Dios es voz infinita, y comunicándose al alma en la manera dicha, hácele efecto de inmensa voz», como diría después san Juan de la Cruz (CB 14, 10).

La experiencia, en efecto, la llevó a darse, a realizarse en la escritura, obligándola incluso a traspasar los límites mismos del lenguaje, «ese límite donde “aquello de lo que no se puede hablar” es también “aquello de lo que no se puede dejar de hablar”»⁸, de lo que más necesidad tenemos de hablar, porque las necesidades del hombre exceden a sus posibilidades, y hablar de Dios es lo más necesario, a la vez que lo más inaccesible: «¡Oh Dios mío, quién tuviera entendimiento y letras y nuevas palabras para encarecer vuestras obras como lo entiende mi alma!» (V 25, 17); «que es cosa extraña cuán diferentemente se entiende de lo que después de experimentado se ve» (V 13, 12); «esto que he dicho va mal encarecido... el caso es que yo no sé cómo encarezca aquel fuego interior» (V 31, 2); «deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor y no sé cómo» (6M 2, 2).

Está claro que santa Teresa, como todos los místicos, habla de y por experiencia: «dílogo porque lo sé por experiencia» (V 11,13), «no diré cosa que no la haya experimentado mucho» (V 18,8; CC 60,1), «yo tengo grandísima experiencia de ello y sé que es verdad» (V 11,15; 27,11). Nótese cómo enlaza en un mismo contexto las tres nociones de *experiencia*, *saber* y *verdad*, convencida de que sin experiencia no puede haber verdadero conocimiento, pues la experiencia es la clave de toda comprensión, «da a entender lo que nos conviene» (V 11,16). Pero con la ventaja, además, de que difícilmente se encontrará otro autor en el que ese

5. Simeón a Sacra Familia, *Bibliographia Operum S. Teresiae a Iesu typis editorum*, Roma, Teresianum, 1969. La evolución por siglos: 13 en los 17 últimos años del siglo XVI; 243 en el XVII; 125 en el XVIII; 269 en el XIX; y 528 en el XX (hasta el año 1967). La expansión lingüística de esta labor editorial llegaba entonces a 22 idiomas: 468 ediciones en español; 269 en francés; 161 en italiano; 134 en inglés; etc.

6. Cf. M. Diego Sánchez, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008.

7. M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona 1987, p. 147. El lenguaje da a luz, es el lugar (*topos*) en que la realidad se nos entrega. «El hombre es incapaz de hacer la experiencia de nada sin expresarlo en el lenguaje. Cada una de sus experiencias, incluida la de lo sagrado, requiere el paso a la expresión. De ahí esta rigurosa paradoja: la experiencia religiosa es la experiencia de lo invisible; por eso se dan representaciones de ello. Es experiencia de lo inexpressable; por eso se dan expresiones de ello» (H. Duméry, *Phénoménologie et religion*, París 1962, pp. 11-12; cf. J. Martín Velasco, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 1999, p. 59). Sobre el lenguaje de los místicos, cf. M. Baldini, *Il linguaggio dei mistici*, Brescia 1990, con abundante bibliografía en pp. 140-146; J. Ladrière, «El lenguaje de los espirituales», en *La articulación del sentido*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 323-340.

8. M. de Certeau, *L'Absent de l'histoire*, París, Gallimard, 1973, p. 153; *Íd.*, «Historia y Mística», en *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, ed. Luce Giard, Buenos Aires, Katz Editores, 2007, p. 51.

fenómeno de la experiencia alcance las cotas que se dieron en ella, «porque creo hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», como decía de sí misma cuando aún estaba a mitad de camino (V 10,9; 40,8). Ella misma nos ha recordado cómo fue el proceso de su experiencia y a través del cual se fue forjando también su escritura. Lo resume en un pasaje paradigmático del *Libro de la Vida*, en un paréntesis de diálogo con el destinatario, el dominico García de Toledo, donde le habla de tres gracias o etapas de dicha experiencia:

Gustará vuestra merced mucho, de que el Señor se las dé todas, si no las tiene ya, de hallarlo escrito y entender lo que es. Porque una merced es dar el Señor la merced, y otra es entender qué merced es y qué gracia, otra es saber decirla y dar a entender cómo es. Y aunque no parece es menester más de la primera, para no andar el alma confusa y medrosa e ir con más ánimo por el camino del Señor llevando debajo de los pies todas las cosas del mundo, es gran provecho y merced entenderlo; que por cada una es razón alabe mucho al Señor quien la tiene, y quien no, porque la dio su Majestad a alguno de los que viven para que nos aprovechase a nosotros (V 17,5).

Tres etapas distintas –sentir, entender y comunicar– que en su caso se dieron también diferenciadas, puesto que al principio ella no comprendía esas experiencias, y cuando las comprendió no siempre supo comunicarlas:

Hartos años estuve yo que leía muchas cosas y no entendía nada de ellas; y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender, que no me ha costado esto poco trabajo. Cuando su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, de manera que yo me espanto. Una cosa puedo decir con verdad: que, aunque hablaba con muchas personas espirituales que querían darme a entender lo que el Señor me daba, para que se lo supiese decir, y es cierto que era tanta mi torpeza, que ni poco ni mucho me aprovechaba; o quería el Señor, como su Majestad fue siempre mi

maestro –sea por todo bendito, que harta confusión es para mí poder decir esto con verdad–, que no tuviese a nadie que agradecer; y sin querer ni pedirlo, dármelo Dios en un punto a entender con toda claridad y para saberlo decir, de manera que se espantaban y yo más que mis confesores, porque entendía mejor mi torpeza. Esto ha poco, y así lo que el Señor no me ha enseñado, no lo procuro, si no es lo que toca a mi conciencia (V 12,6)⁹.

A propósito de ese texto teresiano de las tres gracias, el hispanista francés Gaston Etchegoyen indicó a principios del siglo XX que se trataba simplemente de un eco o una reminiscencia de lo que ella había leído en el *Tercer Abecedario* de Francisco de Osuna, que decía:

Un don es dar Dios la gracia, y otro don es darla a conocer; el que no tiene sino el primer don, conozca que le conviene callar y gozar, y el que tuviere lo uno y lo otro, aún se debe mucho templar en el hablar; porque con un ímpetu que no todas veces es del espíritu bueno, le acontecerá decir lo que, después de bien mirar en ello, le pesa gravemente de lo haber dicho. Más vale que en tal caso le pese por haber callado que por haber hablado, pues lo primero tiene remedio, y lo segundo no¹⁰.

Pero si nos fijamos bien, la coincidencia entre ambos textos, el de Teresa y el de Osuna, es más aparente que real, o sólo parcial, pues en el texto de Osuna se silencia el tercer nivel, el de la comunicación, y termina reduciendo todo el proceso místico a sólo los dos primeros estadios, a tener la experiencia y a entenderla, como vuelve a decir más adelante:

Porque un don es dar Dios alguna gracia, y otro don es dar el conocimiento de ella; y a muchos da lo primero, que es hacer las mercedes, y no les da lo segundo, que es el conocimiento de ella¹¹.

Teresa, en efecto, fue más allá. Y así lo vio don Ramón Menéndez Pidal con genial perspicacia en su atinada observación al libro de Etchegoyen:

9. La efabilidad mística, «esta merced de saber entender qué es y saberlo decir», fue una gracia tardía, posterior al año 1560, precisamente cuando ponía manos a la obra con las primeras *Cuentas de conciencia* y en plena brega redaccional del *Libro de la Vida* (cf. V 23,11; 30,4).

10. F. de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, trat. 3, cap. 2, ed. M. Andrés, Madrid, BAC, 1972, p. 183; cf. G. Etchegoyen, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux 1923, p. 221.

11. F. de Osuna, *o. c.*, tr. 5, c. 3, p. 223.

En este libro se señala la fuente del párrafo de santa Teresa que acabamos de notar, y no se advierte nada sobre el tercer grado de la gracia divina, añadido a los dos que enuncia fray Francisco de Osuna. Bien se ve que este tercer grado, el saber declarar en qué consiste la gracia recibida, es justamente lo que más nos puede interesar en el pasaje teresiano. Nos indica una fundamental preocupación de la reformadora carmelita por exponer las mercedes que el cielo le otorga, magnificando en ellas a Dios para provecho y guía de las almas afines. *En esto se diferencia Teresa de los místicos por ella leídos*¹².

En este sentido, pues, tiene razón Víctor García de la Concha al presentar la obra teresiana en su conjunto como un perfecto reflejo de esas tres gracias, toda ella en un proceso unitario pero gradual y perfectamente diferenciable en tres etapas:

Pensemos que cuando comienza a experimentar gracias elevadas, no sabe escribir, tanto, que su único recurso para explicarse ante los letrados amigos, es tomar a Bernardino de Laredo, subrayar un pasaje de la *Subida* y decir: «esto es lo que me pasa». Cuando rompe a escribir –primeras *Cuentas de conciencia*–, sólo alcanza a testificar en una literatura narrativa introspectiva. En un segundo estadio, a la narración se sumará la interpretación: así se produce el *Libro de la Vida*. Por fin, logrará elaborar todo un mensaje de pensamiento sin abandonar el vínculo con lo vivido, de lo que las *Moradas* constituyen el mejor ejemplo¹³.

Justamente, en esta valoración que hace santa Teresa de la experiencia como única vía de acceso al saber místico y a la posibilidad de declararlo, como

punto de partida y eje de la escritura, la crítica literaria ha visto «el logro más revolucionario del planteamiento teresiano de la comunicación, su más directo entronque con la modernidad renacentista», pues hasta entonces la literatura espiritual partía siempre de unos principios teóricos, se mantenía en ese plano general de las esencias y sólo de manera refleja incidía sobre la vida particularizada. Santa Teresa, en cambio, «invierte de modo radical el proceso y al hilo de su propia experiencia enhebra toda su escritura»¹⁴, con un propósito didáctico, además, de inducir a otros a esa misma experiencia, de llevar al lector hasta donde ella misma ha llegado, pues como dice expresamente «es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto» (V 18,8), lo que da lugar a otra novedad, a la instauración de un doble registro en el texto¹⁵.

Con lo dicho hasta aquí, sin entrar en más detalles, se puede llegar a comprender la deuda que tiene nuestra lengua con los místicos, concretamente con santa Teresa, que tuvo que escribir en una época en la que el lenguaje aún no estaba hecho, y sobre una materia, además, para la que no había lenguaje; esto nos lleva concluir, con don Miguel de Unamuno, que «la mística es, en su mayor parte, filología, lingüística», y que por eso –precisamente por eso– «la lengua española pensó y sintió a Dios en santa Teresa»¹⁶.

2. Palabra en el tiempo: la recepción de santa Teresa

Santa Teresa, además de palabra que narra y medita, es también palabra que llama y convoca, en la plenitud de sus funciones, a un mundo que

12. R. Méndez Pidal, «El estilo de santa Teresa», en *Íd.*, *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid, Austral, 19786, pp. 132-133. Las cursivas son nuestras.

13. V. García de la Concha, «Sermo humilis, coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano», en *Monte Carmelo* 92 (1984) 276.

14. V. García de la Concha, «Un nuevo estilo literario», en *Santa Teresa y su época* (Cuadernos Historia 16, n. 110, Madrid 1985) 28; *Íd.*, *El arte literario de santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, pp. 109 ss.

15. Tal es el caso, por ejemplo, del *Libro de la Vida*, donde hay como dos libros imbricados: uno el que Teresa escribe como *narradora*, dando fe de sí misma, y otro el que ella escribe como *narrada*, dando fe de lo que Dios ha ido escribiendo en su alma hasta convertirla en un texto vivo, legible para otros: «Es otro libro nuevo de aquí adelante, digo otra vida nueva. La de hasta aquí era mía. La que he vivido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí» (V 23,1). «Muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi Maestro celestial» (V 39,8; 14,8). «Miren lo que ha hecho conmigo» (V 19,15). Así lo vio Américo Castro: «He aquí el motivo –uno de los muchos motivos– del fascinante encanto de esta autobiografía: la autora al narrar el proceso de su vida incluye en su hacer literario la creación del agente de ese hacer, con lo cual el estilo narrativo adquiere doble dimensión, la de lo narrado y la del *quien* del narrador» (A. Castro, *Teresa la santa y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1982, p. 24).

16. M. de Unamuno, Prólogo al libro de Ariel Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, Madrid, Renacimiento, 1931, p. 12; *Íd.*, *Obras completas*, ed. M. García Blanco, vol. VIII, Madrid, Escelicer, 1966, p. 1122.

ha de ser habitado en común, porque ella, como hemos visto, tiene la gracia de la comunicación, capacidad de impacto y de inducir a otros a esa misma experiencia, lo que en términos teológicos se ha llamado «el carisma de la mistagogía»¹⁷. La historia le ha reconocido unánimemente esta especialidad por la riqueza de sus vivencias, la claridad de sus escritos y la sintonía con todo tipo de lectores, lo que a su vez explica el éxito de sus escritos, el hecho de que todavía hoy, después de casi cinco siglos, se sigan leyendo con una actualidad que no tienen otros, los que ella leyó.

Ciertamente, la comunicación de la experiencia es lo más peculiar y novedoso de la mística teresiana, su carácter mistagógico, cuya palabra produce un eco sonoro y una refracción luminosa en quien la lee o la escucha, ante la cual muchos se sienten aludidos e interpelados por ella, deletreados en ella y hasta descifrada su propia experiencia, de la que a veces ni siquiera son conscientes¹⁸. De hecho, el conjunto de sus escritos puede verse como un perfecto programa mistagógico, con recursos de iniciación (*Constituciones*), propuesta de formas concretas (*Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*), respuesta a las dificultades (*Fundaciones*, *Cartas*) y estímulos para aspirar a sus formas más perfectas (*Castillo Interior*).

Esto quiere decir que la recepción de santa Teresa se mide, ante todo, por la penetración y circularidad de su palabra en diálogo íntimo entre ella y el lector, por esa resonancia que no es obra de comentaristas que hayan buscado el paralelismo o de factores externos que hayan forzado la adaptación, sino que surge de ella misma, de su propia palabra (*gratia sermonis*), como bien pronto pudo comprobar el catedrático salmantino Baltasar de Céspedes, cuando los escritos teresianos

circulaban únicamente en copias manuscritas, todavía inéditos:

Acerca de la gracia que llaman *sermonis*, aunque este testigo no oyó hablar a la dicha venerable madre Teresa de Jesús, pero ha leído muchas obras suyas, y particularmente ha leído el libro que ella escribió de su *Vida*, en el cual ha conocido este testigo la mayor elocuencia, elegancia y pureza de lenguaje que en ningún libro de cuantos ha leído en toda su vida. Y que puede juzgar esto por haber sido muchos años en esta universidad de Salamanca y en otras partes maestro de retórica y que de la eficacia de sus palabras para mover los corazones a devoción tiene la experiencia siguiente: Que leyendo este testigo públicamente en las lecciones de su cátedra de retórica, que le parece era en el año de mil quinientos ochenta y cuatro o en el de ochenta y cinco adelante, encareciendo mucho a sus oyentes la excelencia del estilo del dicho libro, dos caballeros, entre otros que entonces le oían, que el uno se llama Díez Sánchez de Ávila y el otro Fernando del Pulgar, tuvieron por su curiosidad más deseo que los otros de ver y leer el dicho libro, y así le procuraron haber del dicho maestro Curiel, y le leyeron con mucha atención los dos juntos. E hizo la dicha lección tal operación en sus ánimos, que después de ella tomaron el santo hábito de nuestra Señora del Carmen de los descalzos de esta ciudad, y perseveraron y profesaron en la dicha religión, y han sido y son, si viven, personas en ella de mucha importancia¹⁹.

Los dos estudiantes aludidos y después carmelitas descalzos eran Francisco de Santa María Pulgar y Tomás de Jesús Sánchez Dávila. Este último lo recordaría también así:

17. Cf. F. Ruiz, «Mística e mistagogia», en *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma, Teresianum, 1982, pp. 277-296; T. Álvarez, «Mística y mistagogía», en *La Teologia Spirituale. Atti del Congresso Internazionale OCD*, Roma, Teresianum, 2001, pp. 735-743; S. Ros, «El carisma mistagógico de santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 66 (2007) 419-443. *Mistagogía* es una palabra griega compuesta de dos raíces: el sustantivo *mystes*, derivado de *mysterion*, el iniciado en los misterios; y el verbo *agogéo*: llevar, conducir, educar, iniciar. La mistagogía, por tanto, es el arte de iniciar en los misterios, en la experiencia mística, posibilitando la emergencia de lo que hay en el interior del sujeto bajo la guía de un maestro experimentado.

18. Así lo vio Henri Bergson, refiriéndose probablemente a ella: «Cuando el místico habla, hay en el fondo de la mayor parte de los hombres algo que imperceptiblemente le hace eco. Nos descubre una perspectiva maravillosa, lo mismo que cuando un artista genial produce una obra que nos sobrepasa, cuyo espíritu no logramos asimilar, pero que nos hace sentir la vulgaridad de nuestras precedentes admiraciones. Si la palabra de un gran místico encuentra eco en nosotros, ¿no será porque en nosotros hay un místico latente que espera tan solo una ocasión para despertar?» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres. Édition du centenaire*, Paris 1959, pp. 1059-1060).

19. Lo declaró en 1609, en el proceso remisorial de Salamanca para la beatificación de la Santa: cf. *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*, t. III: *Proceso remisorial de Salamanca y Alba de Tormes «in specie» (1609-1610)*, ed. de Julen Urkiza, Biblioteca Mística Carmelitana 37, Burgos, Monte Carmelo, 2015, pp. 353-354.

Siendo yo estudiante en Salamanca, habiendo escuchado a mi maestro, llamado Céspedes, que leía humanidades, que entre los libros que hablaban en lengua vulgar castellana, pura y propia, había un libro de una monja descalza, alabó mucho el lenguaje de aquel libro; yo, sabiendo que aquella monja era la bienaventurada madre Teresa, fui al convento de nuestra orden a pedir uno de sus libros, y me dieron un libro de su vida, manuscrito, porque aún no estaba impreso, y leyéndolo en mi casa, sin mirar otra cosa que su modo de hablar, por ser yo en aquel tiempo un joven muy distraído, abriendo el libro al azar en el capítulo 18, tanto me demudó que comencé a llorar²⁰.

a) Primeras ediciones

Don Teutonio de Braganza, arzobispo de Évora y amigo personal de santa Teresa, fue el primer editor de una obra teresiana, el *Camino de perfección*, que salió impresa en 1583, tan sólo unos meses después de la muerte de su autora. En ella, a modo de carta, decía el editor: «Entre las mercedes que de nuestro Señor tengo recibidas, no es la menor haberme dado familiar conocimiento de la muy reverenda Madre Teresa de Jesús, que es en gloria... Y como persona que tanta lumbré tenía de nuestro Señor y tanta experiencia de las cosas de la religión, escribió los apuntamientos y documentos que van en este libro... Y no es pequeña consolación ver que, aún después de su fallecimiento, su espíritu vive en la doctrina de este libro»²¹. Dos años después de la edición de Évora, el padre Gracián lo editaba de nuevo en Salamanca, y en 1587 san Juan de Ribera en Valencia.

San Juan de la Cruz no entra entre los editores de los escritos teresianos, aunque algo tuvo que ver en la edición de los mismos. Aducimos aquí su testimonio por ser de los primeros en advertir la calidad y sabiduría de dichos escritos, ante los cuales se abstiene de añadir otra cosa:



Lugar era éste conveniente para tratar de las diferencias de raptos y éxtasis y otros arrobamientos y sutiles vuelos de espíritu que a los espirituales suelen acaecer. Mas, porque mi intento no es sino declarar brevemente estas canciones [del *Cántico espiritual*], como en el prólogo prometí, quedarse ha para quien mejor lo sepa tratar que yo, y porque también la bienaventurada Teresa de Jesús, nuestra Madre, dejó escritas de estas cosas de espíritu admirablemente, las cuales espero en Dios saldrán presto impresas a luz²².

Fray Luis de León, el gran maestro salmantino, humanista y profesor de Sagrada Escritura, fue el autor de la edición príncipe de *Los libros de la Madre Teresa*²³, en la que antepuso a manera de prólogo una carta-dedicatoria de 24 páginas que es la mejor presentación que haya tenido jamás (de hecho se publicó en todas las ediciones y traducciones de las obras teresianas de los siglos XVI y XVII, e incluso en la traducción latina), además de ser, en palabras de Azorin, toda una lección de crítica literaria y doctrinal²⁴. De esta carta-dedicatoria destacamos tres datos importantes sobre el valor de los escritos teresianos:

En primer lugar, tras indicar cómo fue su descubrimiento de la escritora, cuya santidad

20. El texto original, en italiano, se encuentra en el Archivo General de la Orden, en Roma, A. G. plut. 387a, fol. 8. Puede verse en el estudio de José de Jesús Crucificado, «El P. Tomás de Jesús, escritor místico», en *Ephemerides Carmeliticae* 3 (1949) 311-312; cf. T. Egido, «Tomás de Jesús Sánchez Dávila», en *Monte Carmelo* 110 (2002) 75-99.

21. Cf. *Obras de Santa Teresa de Jesús*, t. III: *Camino de Perfección*, ed. P. Silverio de Santa Teresa, Biblioteca Mística Carmelitana 3, Burgos, Monte Carmelo, 1916, pp. 489-490.

22. San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, CA 12, 6 = CB 13, 7.

23. *Los libros de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de los monesterios de monjas y frayles Carmelitas Descalços de la primera regla*, Salamanca 1588, p. 1-24. La carta prólogo está fechada en Madrid, a 15 de septiembre de 1587.

24. Azorín, «Ventana a Santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) 404.

menciona al menos media docena de veces, el editor pasa a demostrar el valor de dichos escritos, tanto en sus aspectos formales —«en la forma del decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ellos se iguale»— como de contenido, llegando incluso a calificarlos de inspirados: «Y así siempre que los leo me admiro de nuevo, y en muchas partes de ellos me parece que no es ingenio de hombre el que oigo, y no dudo sino que hablaba el Espíritu Santo en ella en muchos lugares, y que le regía la pluma y la mano, que así lo manifiesta la luz que pone en las cosas oscuras y el fuego que enciende con sus palabras en el corazón que las lee»²⁵.

A continuación explícita esa virtualidad de los escritos teresianos —inspirados e inspiradores— en dos aspectos que hablan también de su eficacia:

Dejados aparte otros muchos y grandes provechos que hallan los que leen estos libros, dos son, a mi parecer, los que con más eficacia hacen. Uno, facilitar en el ánimo de los lectores el camino de la virtud. Y otro, encenderlos en el amor de ella y de Dios. Porque en lo uno es cosa maravillosa ver cómo ponen a Dios delante de los ojos del alma, y cómo le muestran tan fácil para ser hallado, y tan dulce, y tan amigable para los que le hallan; y en lo otro no solamente con todas mas con cada una de sus palabras pegan al alma fuego del cielo que le abrasa y deshace²⁶.

Y en tercer lugar indica la característica o peculiaridad literaria de la autora, que escribe hablando, cuya escritura es un texto oral que hay que leer escuchando, como quien oye hablar, lo que aprovecha para salir al paso de quienes «por descuido de los escribientes o por atrevimiento y

error» mudaron o enmendaron la sintaxis, la gramática y el léxico teresiano, y para justificar su método filológico,

el trabajo que he puesto en ellos, que no ha sido pequeño, en cotejarlos con los originales mismos y en reducirlos a su propia pureza, en la misma manera que los dejó escritos de su mano la Madre, que hacer mudanza en las cosas que escribió un pecho en quien Dios vivía, y que se presume le movía a escribirlas, fue atrevimiento grandísimo; porque si entendieran bien castellano, vieran que el de la Madre es la misma elegancia. Que aunque en algunas partes de lo que escribe, antes que acabe la razón que comienza, la mezcla con otras razones y rompe el hilo comenzado muchas veces con cosas que ingiere, mas ingiérelas tan diestramente, y hace con tan buena gracia la mezcla, que ese mismo vicio le acarrea hermosura y es el lunar del refrán²⁷.

Asimismo, a tono con la carta-dedicatoria, se debe también a fray Luis de León el acierto de haber estampado en la edición príncipe el primer retrato teresiano —basado en el cuadro de fray Juan de la Miseria— con el inconfundible símbolo de la inspiración carismática, antes de ser canonizada y adelantándose cuatro siglos a su proclamación doctoral. Desde aquí se entiende el hecho de que habiendo publicado en 1583 *La perfecta casada*, comentario bíblico en sentido moral al capítulo 31 del libro de los Proverbios, y con cinco ediciones en cuatro años, después, tras el hallazgo de los escritos teresianos, no quisiera volver a editarla. Por lo demás, la edición príncipe fue un auténtico éxito: el mismo año, a los pocos meses de la edición salmantina, se reimprimió en Barcelona; y al año siguiente, en el verano de 1589, de nuevo en Salamanca. Tres ediciones en menos de dieciséis meses²⁸.

25. *Los libros de la Madre Teresa*, o. c., pp. 8-9.

26. *Ibidem*, p. 9.

27. *Ibidem*, pp. 11-12. En términos parecidos lo declaraba después otro contemporáneo de la escritora y buen conocedor de sus escritos: «Para los que no conocieron ni trataron a esta santa, y que tan solamente han leído sus libros, les quiero advertir de camino de una cosa, y es que los que los han leído, o leyeren, pueden hacer cuenta que oyen a esta santa Madre, porque no he visto dos imágenes o dos retratos tan parecidos entre sí, por mucho que lo sean, como son los libros y escritos, y el lenguaje y trato ordinario de la santa Madre. Aquel enmendarse en algunas ocasiones y decir que no sabe si lo dice como lo ha de decir, y otras cosas a este tono, son todas suyas. Y si yo no hubiera tratado y comunicado su vida, dudo de si acabara de creer que aquel modo de decir de los libros tan alto y tan extraordinario podía ser o era de mujer. Y por esto me ha parecido certificar a los que lo leyeren, y no trataron a esta santa en vida, que pueden hacer cuenta (y será cierta) que la oyeron hablar, porque como he dicho no he visto cosa más parecida» (Declaración de Don Pedro de Castro y Nero en el Proceso de Segovia, año 1610, cf. *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., vol. V, ed. Julen Urkiza, Biblioteca Mística Carmelitana 39, Burgos, Monte Carmelo, 2015, p. 913).

28. Cf. T. Álvarez, «Fray Luis de León y Santa Teresa de Jesús. El humanista ante la escritora», en *Teresa de Jesús. Estudios Histórico-Literarios*, Roma, Teresianum, 1983, pp. 75-100; publicado también en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid

Tras la muerte del editor (21 de agosto de 1591), en la última década del siglo comienzan las traducciones a los idiomas europeos: latín, francés, italiano, alemán, holandés, inglés, polaco. En 1590, Antonio Possevino, aprobando la primera traducción italiana, afirmaba:

Acerca de las obras de la Madre Teresa de Jesús, que ha querido vuestra paternidad que yo examinase para darle un juicio sobre si debían imprimirse en italiano, digo en primer lugar que doy gracias humildemente a la majestad de Dios, que se ha dignado por su medio hacérmelas ver, porque veo cuánto fruto podré lograr si quisiera recibir sus santos consejos. Digo después, que será de gran gloria de Dios que se impriman en italiano, porque el Espíritu de Dios ha encaminado de tal manera el corazón y la pluma de esta virgen, que no puede esperarse de ellos otra cosa que un fruto maravilloso en la salud de las almas, especialmente de los religiosos y religiosas. Porque la sinceridad, humildad, discreción y prudencia de espíritu con que escribe, juntamente con los efectos que se le siguieron y aún se le siguen, la santidad de vida de la autora, el estilo y manera elegantísima en proponer y explicar cosas tan elevadas, lo tengo todo por un favor especialísimo que Dios nuestro Señor ha hecho en estos últimos tiempos para enardecer los corazones al deseo de las cosas celestiales, al desprecio del mundo y a no temer ningún contratiempo, mientras de verdad estemos unidos con Dios a través del santo comercio de la oración. Dios se digne con su gracia iluminarnos e inflamarnos con tan santa ocasión. 20 de enero de 1590²⁹.

Así, la palabra de nuestra escritora salía de los reducidos muros conventuales y penetraba en el mundo del pensamiento europeo para

incorporarse irreversiblemente al patrimonio cultural de occidente, primera mujer española que lograba esa meta.

b) Primeras biografías

A la percepción y transmisión de los primeros editores hay que sumar la de los primeros biógrafos, empezando por el P. Francisco de Ribera, jesuita, humanista, filólogo, profesor de Sagrada Escritura en la Universidad de Salamanca y buen conocedor de la Madre Teresa, a la que conoció y trató personalmente, y sobre la que publicó la primera biografía a mediados de 1590, aunque la tenía escrita ya en 1587, como deja caer en el prólogo: «No ha, cuando esto escribo, más de cinco años que la Santa murió»³⁰, porque desde 1584 estaba dedicado por entero a su causa.

Además de su valor histórico, como fuente documental, con abundante información de primera mano, por «haberla yo conocido y tratado»³¹, y una escrupulosa investigación de la verdad, para nuestro punto de vista esta primera biografía tiene también un extraordinario valor filológico, por el tratamiento que hace de los escritos teresianos, con la incorporación de muchos textos entonces inéditos (de las *Fundaciones*, *Meditaciones sobre los Cantares*, *Exclamaciones*, *Cartas* y *Cuentas de conciencia*) que transmite con sentido crítico y absoluta fidelidad³². El capítulo que dedica a «los libros espirituales que escribí» es un buen exponente del conocimiento que tenía de todos y cada uno de ellos, a la vez que un resumen de su contenido, de las cualidades de la escritora, «que tiene gran don de enseñar estas cosas, y las dice de diferentes maneras, y las declara con comparaciones», de

1984, pp. 493-502; *Íd.*, «Dos orfebres de la lengua castellana: Santa Teresa y fray Luis de León», en *Estudios Teresianos*, vol. IV, Burgos, Monte Carmelo, 2014, pp. 385-411; S. Álvarez Turienzo (ed.), *Escritos sobre fray Luis de León*, Diputación Provincial de Salamanca, 1993, pp. 247-273; C. Thompson, «Una elegancia desafeitada»: Fray Luis de León y Santa Teresa», en M. Malcolm Gaylord-F. Márquez Villanueva (eds.), *San Juan de la Cruz and Fray Luis de León*, Newark, Juan de la Cuesta, 1996, pp. 289-298.

29. En las antiguas ediciones italianas de las *Obras* de Santa Teresa.

30. F. de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas, compuesta por el P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañía de Jesus, y repartidos en cinco libros*, en Salamanca, en casa de Pedro Lasso 1590, p. 7.

31. *Ibid.*, p. 6. Son muchas las páginas en las que alude a distintos encuentros y conversaciones con ella, o se acredita como testigo directo: cf. pp. 51, 69, 77, 85, 109, 146, 217, 256, 278-279, 323-324, 410, 485. Y así lo declaró también un mes antes de morir, el 19 de octubre de 1591, en Salamanca: «Conoció a la madre Teresa de Jesús de vista y habla y conversación en Medina del Campo, y en Ávila, y en Salamanca y Valladolid... Dice también este testigo, que por cuanto él escribió cinco libros de la vida y milagros de la madre Teresa de Jesús, averiguando en ellos la verdad de todas las cosas que en ellos están en cuanto le fue posible, e informándose de todo muy enteramente de muchas personas graves y dignas de todo crédito que la trataron muchos años y supieron muy bien su vida, se remite en todas las preguntas a lo que en aquéllos escribí, porque es todo verdad» (*Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*, o. c., ed. Julen Urkiza, vol. I, pp. 48-49).

32. Como hemos podido demostrar en la edición crítica de las *Relaciones y Cuentas de Conciencia*, Madrid, BAC, 2014.

su destino como obra abierta «para todos», con pautas de lectura y descripción de su estilo: «Así el estilo de ellos no es trabajado ni curioso, sino el de su común hablar, pero llano, puro, grave, apacible, y cual convenía para las cosas que trataba»³³. La obra, en fin, ofrecía mucho más de lo que hubiera sido una hagiografía barroca³⁴, tuvo un gran éxito editorial, contribuyó enormemente a la difusión de la figura de santa Teresa en Europa, antes incluso de su canonización³⁵, y «por la pureza de lenguaje y exactitud histórica es estimada como una joya de la literatura castellana»³⁶.

Otra cosa es la segunda biografía, publicada en 1606 bajo el nombre del obispo de Tarazona, Diego de Yepes, pero que había dejado escrita el promotor de la causa de beatificación de la Santa, el carmelita Tomás de Jesús, con información y materiales de segunda mano, utilizando las declaraciones de los testigos en los procesos, y orientada a la preocupación inmediata y condicionante de la pronta beatificación³⁷. Su mismo título de vida, virtudes y milagros –sobre todo milagros– revela la estructura, el hilo conductor y el modelo hagiográfico a cuyos criterios de santidad debía ajustarse la personalidad de la biografiada, fruto de una estrategia que subordinaba lo propiamente histórico a otras metas espirituales. Con el patrocinio de la Orden y con la autoridad del obispo como autor, que además se decía confesor de la Santa, la obra tuvo un éxito

considerable y consagró el modelo a seguir por las sucesivas hagiografías³⁸. Por otra parte, hay que reconocer que su buena difusión contribuyó a una mejor inteligencia de los escritos teresianos –mérito de su verdadero autor– por la serie de autoridades y testimonios que recoge sobre ellos, y por lo que dice en el capítulo 28 del libro tercero sobre «las gracias naturales y sobrenaturales que tuvo la santa Madre Teresa de Jesús»:

Tuvo la santa Madre gracia de sabiduría, de ciencia y de fe, porque estas tres gracias incluyen un conocimiento perfecto de las cosas sobrenaturales y divinas... como se verá por lo que hemos escrito tratando de sus libros; porque estos son testigos fieles de lo que ahora vamos diciendo, en los cuales vivamente se ven y experimentan estas tres gracias... Y porque estas tres gracias las comunicó Dios a su alma, así para manifestar su santidad como para provecho de otros, pertenecía a la providencia divina hacer lo que hizo, que fue darle grande expedición y facilidad en la lengua... De esta gracia fue dotada la Santa, porque la propiedad con que ella habla, el estilo con que escribe, la claridad con que da a entender lo que dice, don es que corresponde más a gracia de lenguas que a estudio de retórica³⁹.

De menor difusión, por estar escrita en latín, es la biografía que en 1609 publicó en Roma el

33. F de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Jesus*, o. c., lib. IV, cap. 6, p. 366.

34. Él mismo se confesaba más humanista que barroco: «Por esta razón he tenido cuenta con desviarme algo del común estilo de los que escriben vidas de santos, porque a los más de ellos se les va lo más de la vida en contar los milagros, y con tener tanto que decir en eso, más cuidado he tenido de escribir sus virtudes, porque los milagros no se pueden imitar, y las virtudes sí» (*La vida de la Madre Teresa de Jesus*, p. 514).

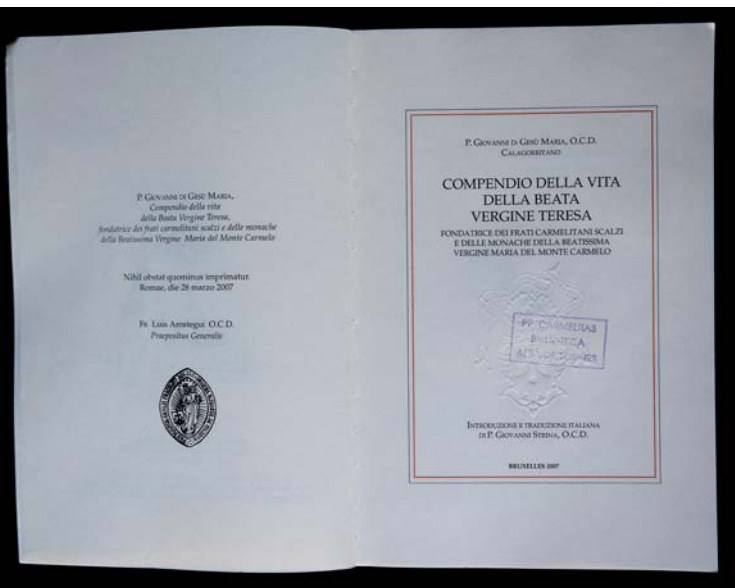
35. Se tradujo enseguida a los principales idiomas: italiano (1599), francés (1602), flamenco (1609), latín (1620), alemán (1621), etc., e incluso se insertó en el volumen 7 de la famosa *Acta Sanctorum Bollandistarum* (1845).

36. J. Escalera, «Ribera, Francisco de», en *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, vol. IV, Roma-Madrid 2001, pp. 3347-3348. Del rigor y cariño con que está hecha da fe él mismo en sus últimas palabras, en diálogo directo, a modo de oración, con su biografiada, a la que también él llamaba «mi Madre»: «Y tú, madre mía santa, por cuya gloria y memoria he trabajado, aunque no merecía contar tus loores, bien sabes cuán de buena gana lo he hecho, y lo que tú has hecho para que se hiciese [...]. Deseado he que no se pierda la memoria de tus gloriosas obras, y para esto he hecho toda la diligencia que me ha sido posible para que seas siempre conocida y alabada e imitada, y en ti y por ti sea alabado este gran Señor, que tan maravillosamente te hizo [...]. Y pues el Señor en esta vida me hizo tanto bien que yo te conociese y tú me quisieses bien, y tomases cuidado de encomendarme a su Majestad, alcánzame de él lo que te he suplicado y nunca te descuides de este miserable hijo tuyo, que tan entrañablemente te ama, hasta que por tus merecimientos llegue a la bienaventurada vista de nuestro Criador y Señor, donde contigo y con todos los santos le goce y le alabe para siempre jamás. Amén» (*La vida de la Madre Teresa de Jesus*, lib. V, cap. 8, p. 563).

37. Se publicó bajo el nombre del monje jerónimo y obispo de Tarazona, Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, Madre y Fundadora de la nueva reformatión de la Orden de los Descalzos y Descalzas de nuestra Señora del Carmen*, Zaragoza 1606, por avatares y circunstancias que explica muy bien Manuel Diego Sánchez en su nueva edición publicada en Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2014.

38. Reeditada sucesivamente en 1614, 1615, 1616, 1776, 1797, etc., con traducciones en italiano (1615, 1622, 1623, 1633, 1653, etc.), francés (1643, 1646) y latín (1845).

39. Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús...*, Zaragoza 1606, pp. 250-2152. En la edición de M. Diego Sánchez, pp. 705-706.



calagurritano P. Juan de Jesús María, destinada al papa Paulo V (con su efigie en portada) para darle a conocer a quien había de beatificar, e indicando expresamente el carisma de la sabiduría y las virtuales de la palabra teresiana:

Se alaba en ella la palabra limpia, no rebuscada, grave, clara, eficaz. La sublimidad del tema provoca la admiración, la cual no pueden alcanzar muchos teólogos sino tras mucho estudio de las cosas divinas. Celeberrimos doctores de estos tiempos, ante una explicación tan clara y fluida de las cosas místicas, se maravillan de tal modo, que ven en ella un raro género de sabiduría, por el que aquellas cosas que los Padres han tratado oscura y separadamente de mística teología, son dichas por sola esta virgen de forma metódica de un modo clarividente. Por

lo que se refiere a la solidez de la doctrina, no hay en ella nada que no sea teológico, aunque no esté expuesto de una manera escolástica⁴⁰.

c) Los Procesos para la beatificación y canonización

Entre los años 1591-1611 se hicieron más de 35 procesos (informativos, remisoriales y compulsoriales) para la beatificación y canonización de la madre Teresa de Jesús, en los que declararon 751 testigos en 26 localidades: 4 procesos en Salamanca, 4 en Ávila, 3 en Alba de Tormes, 3 en Madrid, 3 en Valladolid, 2 en Segovia, 2 en Toledo, 2 en Malagón, 2 en Villanueva de la Jara, 2 en Zaragoza, 2 en Piedrahíta y 1 en Alcalá de Henares, Burgos, Cuéllar, Cuenca, Cuerva, Daimiel, El Escorial, Huete, Lisboa, Málaga, Medina del Campo, Sanlúcar la Mayor, Sevilla, Valencia y Valera. Este es el material que gracias a la labor de Julen Urkiza se ha publicado recientemente, con motivo del V centenario del nacimiento de santa Teresa (año 2015), en una monumental edición de seis grandes volúmenes⁴¹, que sustituyen a la edición parcial del P. Silverio, tan meritoria por otra parte, tras casi un siglo de vigencia⁴².

Los historiadores han mostrado sus reticencias a este tipo de fuentes documentales, dado que las respuestas de los testigos declarantes tenían que acomodarse forzosamente a los estereotipos formulados en los rótulos y preguntas, los estereotipos de la única santidad conocida entonces, también estereotipada⁴³. Por otra parte, como reconoce el actual editor de estos procesos, muchas

40. Juan de Jesús María, *Compendium vitae B. Teresiae Virginis a Iesu, fundatricis Fratrum Discalceatorum et Monialium B. mae V. Mariae de Monte Carmelo*, Romae 1609; reproducida en *Opera Omnia*, vol. III, Florencia 1774, p. 600b.

41. *Procesos de Beatificación y Canonización de la Madre Teresa de Jesús*, edición preparada por Julen Urkiza, O.C.D., 6 vols., Biblioteca Mística Carmelitana (35-40), Burgos 2015. Tomo I: *Procesos informativos de los años 1591-1592 y 1595-1597*, en el que declaran 181 testigos. Tomo II: *Procesos remisoriales de Ávila y Salamanca «in genere» (1604) y de Madrid «in specie» (1609-1610). Procesos compulsoriales de El Escorial, Toledo, Malagón-Daimiel y Salamanca-Alba de Tormes (1609-1610)*, donde declaran 173 testigos. Tomo III: *Proceso remisorial de Salamanca y Alba de Tormes «in specie» (1609-1610)*, con 121 testigos declarantes. Tomo IV: *Proceso remisorial de Ávila «in specie» (1610). Procesos compulsoriales de Zaragoza, Segovia, Ávila y Madrid (1610-1611)*, que recoge las declaraciones de 125 testigos. Tomo V: *Procesos remisoriales «in specie» de Valladolid, Burgos, Alcalá de Henares, Cuenca-Valera-Villanueva de la Jara, Málaga y Roma (1609-1610)*, donde declaran 169 testigos. Tomo VI: *Últimos pasos de la Sagrada Congregación de Ritos hacia la Beatificación y Canonización (1609-1622)*, que es el material reunido por los secretarios de la congregación romana (cartas, peticiones, memoriales, relaciones, decretos) para la beatificación y canonización de la Santa.

42. *Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús*, editados y anotados por el P. Silverio de Santa Teresa, 3 vols., Biblioteca Mística Carmelitana (18-20), Burgos, Monte Carmelo, 1934-1935.

43. Cf. T. Egido habla de «las mentiras de los Procesos» en «Ambiente histórico», *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, pp. 55 y ss.; *Id.*, «El tratamiento historiográfico de Santa Teresa. Inercias y revisiones», en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 171-189; *Id.*, «La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión», en S. Ros (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p. 47.

declaraciones de los testigos proceden de lo dicho o leído en la biografía del P. Ribera⁴⁴. Con todo, sin embargo, tampoco se puede negar que son un magnífico observatorio para ver la percepción y recepción que se iba haciendo de la autora y de su obra en los años inmediatos a su muerte.

El hecho es que el origen carismático de la doctrina teresiana, patente en sus escritos, quedó testificado en los Procesos de beatificación y canonización con tal unanimidad que los jueces del tribunal de la Rota, nombrados para examinar dichos testimonios, concluyeron que la Madre Teresa había recibido el carisma de la sabiduría, y que en ella se realizó expresamente tal y como lo explicara santo Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, con «lenguaje de sabiduría y de ciencia», «gracia del lenguaje» y «gracia de discreción de espíritus»⁴⁵. Los tres auditores de la Rota, con todas esas informaciones de los Procesos, ofrecieron su relación al papa Paulo V en la que hablan así de sus dones carismáticos:

Que tuviese un conocimiento sublime de las cosas divinas y una gran erudición de las humanas, lo prueban sobradamente los libros que nos ha dejado escritos... que se han traducido a varios idiomas, y corren de mano en mano por la Iglesia de Dios, alabando todos sus doctrina no sólo como verdadera y católica, sino como infundida por Dios. Esto se deduce principalmente de los testimonios de 85 testigos que han depuesto en los Procesos, entre los que hay seis Prelados, insignes por su piedad y doctrina, que son don Alfonso Manrique, arzobispo de Burgos; don Pedro Manso, obispo de Calahorra; don Pedro Castro, obispo de Segovia; don Juan Alfonso de Moscoso, obispo de Málaga, y don Lorenzo Otaduy, obispo de Ávila. Otros siete de estos testigos son Maestros y Catedráticos de Sagrada Escritura en la Universidad de Salamanca. Así: Fray Domingo Báñez, O.P., celeberrimo profesor de Teología; el Padre Maestro Agustín Antolínez, agustino, provincial e igualmente catedrático de Prima de Teología; el Maestro Juan Alfonso de Curiel, catedrático también insigne; Fray Basilio Ponce de León, agustino, y el Maestro Fray Pedro Cornejo, carmelita, ambos catedráticos de Teología; el Maestro Fray

Bartolomé Sánchez, carmelita y decano de la Facultad de Teología; Fray Luis Bernardo, general de la Orden de San Bernardo y catedrático de Sagrada Escritura; el doctor don Roque de Vargas, arcediano de Monte León, y canónigo doctoral en la Iglesia de Salamanca, y profesor insigne de derecho en la Universidad del mismo lugar; el Padre Francisco Suárez, S.J., profesor de Teología en la Universidad de Coimbra. Los 64 testigos restantes que deponen, unos son canónigos magistrales y lectorales; otros, religiosos graves y peritos de las Órdenes de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, San Bernardo, Carmelitas, Benedictinos, Jerónimos, Cartujos, Jesuitas, Trinitarios, Mercedarios; otros son presidentes de los Consejos Reales o consejeros de los mismos. Pues todos ellos no solamente alaban la doctrina de estos libros como católicos, sino, lo que es más, algunos la tienen como infundida por Dios a Teresa en la oración y trato tan familiar que ella tuvo con el Señor. De aquí deducen algunos la gran utilidad y fruto espiritual que en la Iglesia de Dios se sigue de ellos, pues hablando de la alteza de los divinos misterios de nuestra fe y sus celestiales secretos con tanta claridad y sabiduría –cosa que ella no pudo adquirir con el estudio por no haberse dedicado a ellos–, lo hace a la vez con tan ardiente caridad, que inflama el corazón de los que lo leen; las almas de los fieles, apartándose de los vicios se inclinan a la virtud, y esto de un modo maravilloso, por la eficacia con que son movidos los que los leen, por duro que tengan el corazón. Y esto lo afirman muchos testigos como obrado en sí mismos. De aquí deducen algunos que con razón se pintan las imágenes de esta virgen con una paloma sobre la cabeza –en razón de su ciencia divinamente infusa– simbolizando al Espíritu Santo, que se le apareció un día de Pentecostés, concediéndole grandes gracias, como la misma Teresa afirma en el capítulo 38 de su *Vida*. Sucede además que fue vista con frecuencia, mientras escribía estos libros, con el rostro resplandeciente, y haciéndolo muy de prisa, lo que es signo de esa ayuda que le prestaba el Espíritu Santo asistiéndola. De ahí que, basándonos en esta aprobación de varones tan graves y doctos, juzgamos con razón que estos libros son dignos de aprobación⁴⁶.

44. *Procesos*, ed. Julen Urkiza, vol. I, p. 48, nota 37.

45. Cf. *Relatio Trium Rotae Auditorum Deputatorum: Articulus XXII*, en *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*, t. VI, ed. Julen Urkiza, Biblioteca Mística Carmelitana 40, Burgos, Monte Carmelo, 2015, p. 562.

46. *Ibidem*, pp. 563-564.

A todas esas voces se unía la de la Universidad de Salamanca, en su carta postulatoria del 13 de junio de 1611, diciendo:

Ni menos útil a la Iglesia, ni a la consideración menos admirable, es el que una mujer sin letras participase tanto de las divinas luces que dejase escritos muchos libros, enriquecidos de católicas y utilísimas doctrinas, con tan dulce, propio y agradable estilo, que si convida a todos a registrar sus hojas, no menos excita a la suma piedad y contemplación de las cosas divinas. Estas son, oh Santísimo Padre, las causas que nos obligaron a proponer nuestras súplicas en orden a la canonización de esta bienaventurada virgen⁴⁷.

Sobre la base de estos testimonios, la Bula *Omnipotens sermo Dei* para la canonización (1622) proclamó oficialmente la eminencia de la doctrina teresiana, y sus escritos, como palabra en el tiempo, comenzaron a ejercer un influjo mayor⁴⁸.

d) La polémica del Patronato

A raíz de la beatificación en 1614 surgió la idea de proclamar a la Madre Teresa como patrona de los reinos de España. Así lo hicieron los ayuntamientos de Alba de Tormes y de Salamanca, quienes valiéndose de la popularidad manifestada, decidieron proclamarla para sus respectivas localidades. Los carmelitas descalzos respaldaban la idea con natural entusiasmo, y su procurador general, el P. Luis de San Jerónimo, elevó en octubre de 1617 una petición en tal sentido a las Cortes reunidas en esa fecha. Como es de suponer, semejante gestión no se inició sin el apoyo al menos tácito de Felipe III, siempre devoto de santa Teresa y muy activo en favor de verla en los altares. Ello explica que dicha petición fuera acogida favorablemente por los procuradores. El nuevo patronato, en efecto, fue votado, sin menoscabo del de Santiago, el 16 de noviembre de 1617. El revuelo que se siguió fue grande, con la protesta que cabía esperar del arzobispo de Santiago, y luego el de

Sevilla, alegando que no hacía sentido conferir tan alto honor a quien no era más que beata. La agitación de protestas y escritos semipúblicos a favor y en contra aconsejaron al rey posponer el negocio al menos hasta la esperada canonización.

Cuando la Santa fue canonizada, los carmelitas intensificaron su actividad y Felipe IV mandó al presidente del Consejo de Castilla, don Francisco de Contreras, que volviese a proponer a las Cortes el patronato de santa Teresa. Apoyándose en el voto positivo que emitieron las Cortes, Felipe IV urgía la aprobación de Roma a través de su embajador Olivares, y finalmente el papa Urbano VIII otorgó su beneplácito por un Breve de 21 de julio de 1627, en el que reconocía a santa Teresa por compatrona de los reinos de España. El rey lo transmitió, a su vez, con una carta a los obispos y ciudades, fechada el 25 de septiembre de 1627, encargando la admisión del Patronato y la fiesta correspondiente «con toda solemnidad». Todo parecía propicio para el triunfo del patronato teresiano, apoyado en el Breve pontificio.

Pero los santiaguistas, con el belicoso Francisco de Quevedo al frente, se pusieron en pie de guerra para eliminar a santa Teresa del binomio patronal —en expresión de Américo Castro, «el país se alborotó como si se tratara de un asunto que afectase a la existencia de la nación»⁴⁹, hicieron realidad lo de «remover Roma con Santiago» hasta lograr del papa Urbano III el «contrabreve» (8 de enero de 1630) que daba al asunto una solución vergonzante, limitando la concesión a que el Rey pudiera otorgar la gracia del patronato solamente a las ciudades y diócesis cuyo obispo, clero y pueblo desearan aceptarlo. El nuevo patronato sólo había durado un par de años.

El tono de la polémica fue por ambas partes de acento más guerrillero que teológico. Con todo, las fiestas y sermones que se hicieron entonces en honor de santa Teresa, y que tanto exasperaron a Quevedo, pusieron de manifiesto la novedad que ella representaba, como icono de unos tiempos modernos, frente al mito de la tradición medieval, contraponiendo las virtudes calladas de la Santa

47. *Ibidem*, pp. 157-158. Texto castellano en Antonio de San Joaquín, *Año Teresiano*, VI, Madrid 1755, pp. 221-223.

48. Indicamos algunos, considerados como discípulos suyos. En Francia: santa Juana de Lestonnac (1556-1640), san Francisco de Sales (1567-1622), María de la Encarnación (1599-1672), Carlos de Foucauld (1858-1916); en Italia: san Carlos de Sezze (1613-1670), san Leonardo de Porto Maurizio (1676-1751), san Alfonso María de Liguori (1696-1787), san Pablo de la Cruz (1694-1775), san Vicente Pallotti (1795-1850), José Frassinetti (1804-1868); en España: san José Oriol (1650-1702), santa María Micaela del SS. Sacramento (1809-1865), san Antonio María Claret (1808-1870); etc.

49. A. Castro, *La realidad histórica de España*, t. 3, México, Porrúa, 1966, p. 391.

y el auge dado a las letras frente al militarizado Santiago⁵⁰: «Santiago con su espada defiende de los moros y herejes; pero Teresa defiende a los españoles con su pluma»⁵¹. «Había un Patrón para la guerra. Y, para la paz, ¿qué es del otro? Uno nos defiende con la espada. ¿Y con la pluma? Para eso en Teresa, que duplica las importancias del Patronazgo»⁵².

Los sermones demostraban que el auge de santa Teresa se debió en buena medida a su condición de escritora, que es también la forma en la que más frecuentemente aparece representada por pintores y escultores⁵³. Pero esto era demasiado para la misoginia de Quevedo, que retuerce el argumento de manera mordaz: «Pues ¿cómo pretenderán los Padres de la Reforma que Santiago os dé las armas –le dice al rey–, que de su altar toméis la espada para dársela a Santa Teresa a quien sus mismos hijos han hecho estampar con una rueda?»⁵⁴. No la pluma, que es el arma espiritual de Teresa, sino la rueda, que es trabajo de mujeres, y más propio de villanas que de señoras.

Al final de la controversia se impuso la espada de Santiago, símbolo de la tradición, sobre la pluma de Teresa, símbolo de la novedad, y quedaba desprovista del sentido político que se disputaba en el pleito. Claro que la mezcla de religión y patriotismo es siempre compleja. Si la defensa del único patronato de Santiago puede verse como la protesta de un rancio nacionalismo, también era expresión de profundo nacionalismo el patronato teresiano, como lo evidenciaba el predicador de turno: «De manera que todo cuanto hay en esta Santa es español. Española fue su vida, su muerte, su santidad, su religión, sus milagros, su doctrina, y la fama de santidad que tiene por todo el mundo. Pues ¿no viene bien que la que en todo lo natural

y sobrenatural fue hija de España sea elegida por Patrona de ella? ¿Quién estará más obligada a interceder por nuestra Monarquía que la que todos los bienes recibió en ella?»⁵⁵.

e) Los aires de la Ilustración

El siglo XVIII, con los aires de la Ilustración, significó para santa Teresa, para la historia de su recepción, una nueva etapa de sensibilidad histórica, de inquietud investigadora y de revisión de sus escritos. Protagonistas de esta labor crítica fueron los padres Manuel de Santa María y Andrés de la Encarnación, cuyas notas, correcciones, adiciones y copias de los escritos teresianos, que no cuajaron en las ediciones inmediatas, fueron aprovechadas un siglo después por la que ofreció don Vicente de la Fuente, reconociendo que eran «trabajos y méritos que una emulación mal encubierta despreció, que su religión no supo o no pudo aprovechar; trabajos que al cabo de un siglo me sirven a mí para hacer sin fatiga lo que él no logró ver hecho con harta pena»⁵⁶.

El espíritu crítico ilustrado se interesó también por los aspectos formales del lenguaje, el estilo, el valor literario de los escritos teresianos. Don Gregorio Mayans reconocía que el lenguaje de santa Teresa está plagado de elipsis, siendo ésta «un defecto de construcción por la cual se suele callar cualquiera parte de la oración»; sin embargo, «cuando suele callarse, lo enseña la lectura de los buenos maestros», es decir, sólo los buenos autores pueden enseñar su uso; y entre esos buenos autores mencionaba a santa Teresa, cuyas elipsis han de ser tomadas como virtudes, precisamente porque son coherentes con el registro coloquial en que se sitúan:

50. Cf. F. López Estrada, «Cohetes para Teresa. La relación de 1627 sobre las fiestas de Madrid por el Patronato de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca 1983, pp. 637-681; F. Cerdán, «Santa Teresa en los sermones del Patronato (1627)», en *Santa Teresa y la Literatura Mística Hispánica*. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica, Madrid 1984, pp. 601-608; F. Márquez Villanueva, *Santiago: Trayectoria de un mito*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004, pp. 337-360.

51. Sermón de fray Pedro de Ribadeneira, en *Relación sencilla y fiel de las fiestas que el Rey D. Felipe IV hizo con ocasión del Patronato de Santa Teresa de Jesús, año 1627*, en Madrid, por Juan González. Sermón II, fol. 14.

52. Sermón de fray Francisco Boil, en *Relación sencilla y fiel de las fiestas...*, o. c., sermón VI, fol. 12v.

53. Cf. L. Gutiérrez Rueda, «Ensayo de iconografía teresiana», en *Revista de Espiritualidad* 23 (1964) 63, 149-154.

54. F. de Quevedo, «Su espada por Santiago», en *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*, vol. II, Madrid, Rivadeneyra, 1876, p. 443.

55. Sermón de fray Tomás de San Vicente, en *Relación sencilla y fiel de las fiestas...*, o. c., sermón XIV, fol. 13.

56. *Escritos de Santa Teresa de Jesús*, vol. II, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1861, p. xxxiii. Véase la introducción de Teófanos Egido a la obra de fray Andrés de la Encarnación, *Memorias historiales*, vol. I, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1993, pp. 13 y ss.

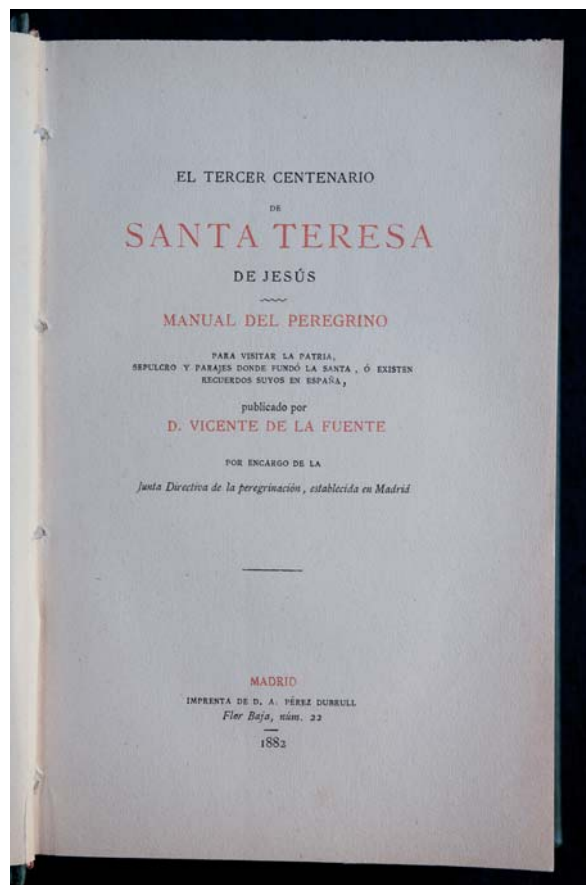
El estilo de santa Teresa no es duro, sino elíptico. La santa escribía como hablaba, si vuestra merced la oyera hablar, la entendería mejor... Las lenguas vivas admiten poca imitación. Dígame vuestra merced ¿a quién imitaba santa Teresa? Yo sé que a ninguno y su estilo es la misma pureza... No hay estilo que más me deleite... Pues no hay otro más lejos de afectación, que es el vicio de los que desean escribir bien⁵⁷.

f) A golpe de centenarios

Desde finales del siglo XIX hasta nuestros días han sido las efemérides y conmemoraciones los motivos impulsores de los estudios teresianos, de su recepción y del consiguiente incremento bibliográfico. Fueron los tiempos postrománticos los inventores de estas celebraciones centenarias, los que en 1882, con ocasión del III centenario de la muerte de santa Teresa, se volcaron en el recuerdo, la devoción, las peregrinaciones y el regocijo, actividades promovidas por el obispo de Salamanca, Narciso Martínez Izquierdo, y el sacerdote catalán Enrique de Ossó, no exentas de tirantezas e incomprendimientos entre las dos Españas irreconciliables, incapaces de coincidir ni siquiera a la hora de conmemorar a la que nadie se negaba a considerar como santa y herencia de todos⁵⁸.

Al reclamo de ese centenario, en la segunda mitad del siglo XIX las ediciones de las obras de santa Teresa conocieron un incremento notable: 72 impresiones, totales y parciales, entre 1841 y 1896, con la novedad de las primeras ediciones litográficas, cuya aparente perfección –puro espejismo– cautivó de tal manera a los teresianistas y a los futuros editores que a partir de entonces, y durante todo un siglo, se creyeron dispensados de acudir directamente a los originales autógrafos.

El siglo XX ha sido, sin duda, el más importante en la difusión y recepción de santa Teresa, empezando por don Miguel de Unamuno que habla de ella, con especial significado, en tres libros capitales: *En torno al casticismo* (1895), *Vida de Don Quijote y Sancho* (1905) y *Del sentimiento trágico de la vida* (1913). Si en el primero, la figura de santa



Teresa quedaba envuelta en un análisis general de la filosofía y la mística castizas, en el segundo –descubierto ya el fondo del alma nacional a través del prisma quijotesco– aparece convertida en símbolo viviente o arquetipo de dicha alma, junto a su hermano espiritual el caballero andante, y en el tercero –codo a codo con grandes figuras nacionales y extranjeras, y de nuevo del brazo de Don Quijote– santa Teresa encarna definitivamente la filosofía española en contraposición a la europea, como vino a decir con su agudo ingenio provocativo: «Pues abrigo cada vez más la convicción de que nuestra filosofía, la filosofía española, está líquida y difusa en nuestra literatura, en nuestra vida, en nuestra acción, en nuestra mística, sobre todo, y no en sistemas filosóficos... Otros pueblos nos han dejado sobre todo instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas. Santa Teresa vale

57. Cf. G. Mayans i Siscar, *Epistolario IV. Mayans y Nebot (1735-1742), un jurista teórico y un práctico*, ed. Mariano Peset, Valencia, Gráficas Soler, 1975, pp. 215-216, 291-292, 303, 349, 474.

58. Cf. J. B. Sanromán, «Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa», en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 331-353; M. V. Molins, «El tercer centenario de la muerte de Santa Teresa y el Beato Enrique de Ossó», en *Monte Carmelo* 89 (1981) 3-51; G. di Febo, «Per uno studio sul terzo centenario della morte di Teresa de Jesús», en *Teresianum* 40 (1989) 491-515; 41 (1990) 615-645.

por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*⁵⁹.

Tenía razón Unamuno. A diferencia de otros pueblos, el español ha aprendido muy poco de todo lo suyo, y nada o casi nada de su mística; mientras sólo se busque en ella un discurso edificante, toda una mina de pensamiento quedará sin salir a luz. Pero gracias a él, a quien se debió también la iniciativa del primer doctorado honoris causa concedido por la Universidad de Salamanca a santa Teresa (1922), nuestra escritora sería reconocida como figura inequívoca de modernidad, por cuanto que en ella se expresa un sujeto moderno que se ha ido constituyendo al filo de sus experiencias, raíz común a la filosofía, la literatura y la mística, pues las tres se alimentan de la experiencia de la vida y la elevan a una conciencia articulada y unitaria⁶⁰. Y de ahí también el sentido genuino de su palabra, en la que no cabe separar el espíritu de la letra, ni el contenido de su forma expresiva, porque ninguna otra como ella ha nacido del manantial más prístino de la vida: «Una lengua sin incorrecciones, sin transiciones bruscas, sin anacolutos, es una lengua puramente escrita, es decir, muerta. Lean a santa Teresa y verán que cualquier dómene Valbuena encontrará allí una falta de sintaxis por línea. Y es que aquella mujer admirable hablaba con la pluma»⁶¹.

A mediados del siglo XX comenzó también una nueva comprensión teológica de santa Teresa, pues hasta entonces predominaba la impresión de que la mística teresiana no era más que una *fenomenología mística*: grados de oración, efectos psicológicos, formas de percepción, fenómenos extraordinarios, estados de conciencia, etc. Y todo por el secular olvido y malentendido del tema de

la experiencia, siempre bajo sospecha, y hasta la misma palabra acusada de subjetividad. Y esto, a su vez, por dos motivos: por la reducción de la vida religiosa a doctrina, práctica externa, tradición cultural o pertenencia social, y por la desconfianza de las autoridades oficiales, sobre todo después del concilio de Trento, ante el temor de que el recurso a la experiencia favoreciera un subjetivismo que tomase la propia experiencia y sus repercusiones emocionales o afectivas como criterio de la propia justificación, eliminando así la referencia a la norma eclesial y a su interpretación de la Sagrada Escritura: «Uno de los grandes fallos de la teología posttridentina de la Gracia (y causa, a su vez, de otros muchos déficits de dicha teología) ha estado en esa negativa a abordar el tema de la experiencia de la Gracia; o, peor aún: en haber supuesto que el tema estaba definitivamente saldado... y en negativo: no hay ni puede haber experiencia de la Gracia. Esto se daba como “evidente” hasta que la genialidad religiosa (aún más que la genialidad teológica) de un K. Rahner comenzó a hurgar en esa evidencia y a cuestionarla»⁶².

Ciertamente, la teología católica había subrayado en exceso el carácter extraordinario y elitista de la experiencia mística, confundiéndola con la serie de fenómenos secundarios y hasta marginales que la acompañaban, y como por otra parte había que acentuar el carácter gratuito y sobrenatural —no debido— de la gracia en tales fenómenos, eso hacía suponer que lo gratuito y no debido tenía que ser necesariamente infrecuente, cosa que a su vez confundiría a muchísimas personas, creyendo que la experiencia mística no les atañía en absoluto porque esos fenómenos no se daban normalmente en la vida cotidiana. Como vino a decir Karl

59. Miguel de Unamuno, «Del sentimiento trágico de la vida», en *Obras completas*, ed. M. García Blanco, vol. VII, Madrid, Escaicer, 1966, pp. 290 y ss.

60. Cf. P. Cerezo Galán, «Filosofía, literatura y mística», en *Actas del II Seminario de Historia de la Filosofía española*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1982, pp. 101-123. El mejor documento sobre la modernidad de santa Teresa se encuentra en su propio *Libro de la Vida*, escrito quince años antes de que aparecieran los *Ensayos* de Montaigne y más de medio siglo con respecto a la publicación del cartesiano *Discurso del Método*, superando a ambos en finura autobiográfica y en rigor de análisis, por lo que se puede decir que «en el *Libro de la Vida* el acta de nacimiento de la intimidad moderna» (P. Cerezo Galán, «La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús», en S. Ros García [coord.], *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p. 179. Excelente estudio que hace ver cómo la mística española, coetánea del humanismo secularista, alumbró una nueva forma de subjetividad, abierta en éxtasis de trascendencia desde su más profundo centro, antes de que el giro cartesiano viniera a cerrarla sobre sí misma en la autarquía de un solipsismo intrascendible). Efectivamente, en Teresa, y concretamente en su *Libro de la Vida*, «encontramos el primer esfuerzo sistemático (si se puede decir en su caso) por verter mediante la palabra escrita, al correr de la pluma, la totalidad de la persona» (J. Marichal, *La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico*, Madrid, Revista de Occidente, 1971, p. 94).

61. M. de Unamuno, *Epistolario Americano (1890-1936)*, ed. L. Robles, carta 211, a Mario Santa Cruz y compañeros, 10 de febrero de 1912, Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, p. 382.

62. J. I. González Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre*, Santander, Sal Terrae, 1987, p. 691.

Rahner: «Si se hubiera presentado la vivencia mística separada de sus fenómenos marginales, hubiéramos comprendido mejor que estas experiencias no son en absoluto acontecimientos que estén más allá de los cristianos normales. Hubiéramos comprendido que el testimonio de los místicos acerca de sus experiencias se refiere a una experiencia que cada cristiano, incluso que cada hombre, puede experimentar, pero que, con frecuencia, se pasa por alto o se reprime. De cualquier forma, es válida la afirmación de que existe la mística y de que no está tan lejana a nosotros como estamos tentados de suponer»⁶³.

El caso es que hasta 1962, se seguían oyendo juicios (prejuicios) devaluadores de la mística española por parte de eminentes teólogos como Hans Urs von Balthasar que la calificaba sin más de *subjetiva*:

En Santa Teresa y en San Juan de la Cruz los «estados» son el verdadero objeto de su descripción. Hablando de manera vulgar, habría que decir que es en el estado donde perciben la realidad objetiva que en ellos se revela. La mística española se encuentra aquí muy lejos de la mística de la Biblia... Al trasladar el acento a la propia experiencia interior, a los grados, leyes, desarrollos y diferenciaciones de esta experiencia, la dogmática quedó en segundo plano... Estos dos mundos llegan a ser como distintos; apenas tienen ya puntos de contacto. Y por este motivo, los santos y los espirituales son ignorados cada vez más por los teólogos dogmáticos... La dogmática ya no les toma en serio, porque ellos mismos no se atreven ya a ser dogmáticos⁶⁴.

Semejante veredicto, lejos de ser el acta de defunción del influjo teresiano, dio lugar al resurgimiento de una nueva y mayor presencia teológica. En 1962, un amplio estudio de Tomás Álvarez (P. Tomás de la Cruz) inauguraba otro estilo y otra perspectiva de ver el teresianismo⁶⁵. Su trabajo era el primer acercamiento serio a la experiencia teresiana desde la teología, con el intento de valorar el sentido de la experiencia mística y sus contenidos, no ya por el lado subjetivo de lo fenoménico para seguir los grados y estados de su experiencia (quietud, unión, éxtasis, etc.), sino por el lado objetivo del Misterio contemplado.

Simultáneamente, el concilio Vaticano II y sus documentos abrieron otros horizontes y perspectivas para una nueva comprensión teológica de santa Teresa y de su puesto en la Iglesia. Así, por ejemplo, en la constitución dogmática *Dei Verbum* se reconocía el valor de la contemplación, de la experiencia mística, en la transmisión y enriquecimiento de la fe, en el progreso de la revelación, que crece «ex intima spiritualium rerum experientia quam experiuntur intelligentia» (n. 8), con la experiencia dada de una inteligencia más profunda de las cosas espirituales, por la inteligencia íntima de las cosas experimentadas⁶⁶. En la *Lumen gentium* se revalorizaba también el sentido de los carismas, concretamente el de las mujeres, y de aquellos que Dios había agraciado con dones particulares para la renovación y la mayor edificación de la Iglesia (n. 12), texto que permitía reconocer la sabiduría de Teresa y su carisma magisterial⁶⁷. Y en la *Gaudium et spes* se decía expresamente que «la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios» (n. 19).

63. K. Rahner, *Experiencia del Espíritu*, Madrid, Narcea, 1977, pp. 25-26.

64. H. U. von Balthasar, «Théologie et sainteté», en *Dieu Vivant* 12 (1948) 15-31, artículo reelaborado y publicado en su libro *Verbum Caro*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1964, pp. 235-268 (texto citado en pp. 247-248). Y a continuación añadía otro juicio aún más duro sobre esa mística subjetiva, y particularmente sobre santa Teresa: «Se quiere que los santos describan el modo como experimentan a Dios. El acento se carga sobre la experiencia, no sobre Dios... Santa Teresa misma había señalado ya el camino, estimulada naturalmente por sus confesores. Era éste un camino fatal, que viene a acabar en los laboratorios psicológicos, en sus experimentos y estadísticas, es decir, en el descrédito definitivo del testimonio eclesial y carismático, para convertirlo en un enunciado puramente privado, que aparentemente puede ser captado de manera adecuada con medios profanos y muy a menudo infracristianos» (p. 249).

65. Tomás de la Cruz, «Santa Teresa de Jesús contemplativa», en *Ephemerides Carmeliticæ* 13 (1962) 9-62. Recogido en su colección de *Estudios Teresianos*, vol. III, Burgos, Monte Carmelo, 1996, pp. 103-171.

66. Cf. F. Gil-Hellín, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Dei Verbum. Synopsis*, Città del Vaticano 1993, pp. 64-65. Texto conciliar citado con frecuencia en su aplicación a la experiencia mística teresiana, tanto en el Voto de la Facultad Teológica del Teresianum para el Doctorado de la Santa (*Santa Teresa de Jesús Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del proceso canónico*, Madrid, 1970, pp. 115-116) como en las nuevas corrientes de espiritualidad (T. Álvarez, «Experiencia cristiana y Teología Espiritual», en *Seminarium* 36 [1974] 94-109).

67. De hecho, la Bula del doctorado, *Multiformis sapientia Dei*, aplicaba este texto y su contenido al caso teresiano, cf. AAS 63 (1971) 185-192; *Ephemerides Carmeliticæ* 22 (1971) 391-398.

De esta serie de mensajes, casi subliminales, del Vaticano II, que revalorizaba la experiencia espiritual, los carismas y la vocación del hombre a la unión con Dios, resurgió un nuevo clima teológico y una nueva valoración de la figura y doctrina de santa Teresa, que propiciaron la ocasión, largamente diferida, de su doctorado eclesial⁶⁸, y con él una nueva etapa, un antes y un después, en la historia de su recepción, dando lugar a importantes avances en el panorama editorial, en la difusión de sus escritos y en los numerosos estudios de carácter histórico, literario y doctrinal⁶⁹.

En aquel contexto, resultaron luminosas las sugerencias de Karl Rahner, que sintetizaba su valoración del doctorado teresiano en tres puntos. En primer lugar, veía en ello un reconocimiento de los carismas de la mujer en la Iglesia. En segundo lugar, se ponía de manifiesto la naturaleza teológica de la mística: «Teresa es proclamada doctora mística. Esto significa que quien enseña mística se ocupa de teología, habla a partir de la revelación, comunica interiormente algo a la iglesia en cuanto tal para la edificación de los que creen en Cristo». Y en tercer lugar, veía en la experiencia mística teresiana la mejor propuesta para una nueva mistagogía: «Una doctrina y más aún una mistagogía de la experiencia personal de Dios es aún posible y hoy más apremiante que nunca. Y los clásicos de la mística española son perfectamente válidos y casi irremplazables maestros, si es que interesa desarrollar una semejante doctrina y mistagogía de la

experiencia personal de Dios de modo que puedan ser comprendidos»⁷⁰.

También las de otro gran teólogo, Edwar Schillebeeckx, que sin mencionar expresamente a santa Teresa le dedicaba unas felices afirmaciones como referente ejemplar de la relación entre mística y teología:

Gracias a la mística, la dogmática entra en contacto íntimo con su objeto, que es el Sujeto con respecto a nosotros; y gracias a la dogmática crítica, la mística no se hunde en un cristianismo apócrifo o en un fanatismo irracional. Mística y teología tienen necesidad la una de la otra para su propia autenticidad. He aquí por qué la mística es, en el seno de la Iglesia, la instancia crítica que hace a la Iglesia consciente de que su sentido final no reside en sus propias estructuras institucionales y en sus teologías (por necesarias que sean), sino en la intencionalidad por la que trasciende la Iglesia sus estructuras y anima su teología: la comunión con Dios en Jesucristo y, en ella, con todos los hombres⁷¹.

Finalmente, el siglo XX se cerraba con otra importante efemérides teresiana, la del cuarto centenario de su muerte (1982), que arrojó un saldo bibliográfico de casi mil títulos, entre ediciones de sus obras (más de 70), congresos internacionales, números especiales de revistas científicas, y multitud de estudios de carácter histórico, literario y doctrinal⁷², y que abrió un nuevo camino

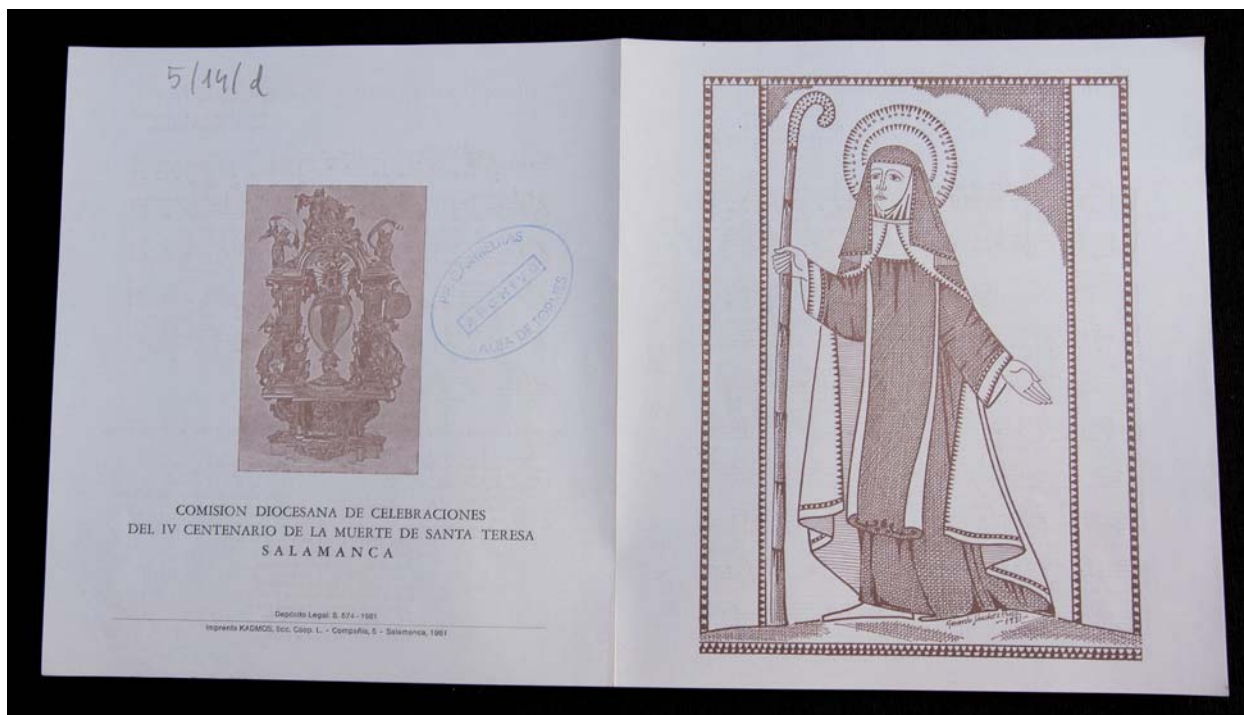
68. La historia que precedió a la iniciativa de Pablo VI el 15 de octubre de 1967, cuando manifestó su propósito de declarar a Teresa de Jesús y a Catalina de Siena doctoras de la Iglesia, la ha contado en un jugoso artículo testimonial el que entonces era el superior general de la Orden, A. Ballestrero, «Il magistero di Teresa di Gesù dottore de la Chiesa», en *Rivista di Vita Spirituale* 49 (1995) 667-682.

69. Para ver la producción bibliográfica de esos dos años, 1970-1971, remitimos al catálogo de S. de la S. Familia, *Bibliografía del Doctorado Teresiano*, en *Ephemerides Carmeliticae* 22 (1971) 399-494 que recoge 31 ediciones de obras y escritos de santa Teresa más unos 500 estudios sobre ella. Véase también T. Álvarez, «Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano», *ibid.*, pp. 495-542; J. Castellano, «Nel XXV aniversario del Dottorato di S. Teresa. Memoria storica e attualità ecclesiale», en *Rivista di Vita Spirituale* 49 (1995) 683-704.

70. K. Rahner, «La experiencia personal de Dios más apremiante que nunca», en *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 310-313. Esta propuesta la desarrolló más ampliamente, como condición para el cambio estructural que necesita la Iglesia, en un libro que sigue teniendo plena actualidad: «¿Dónde hay, por encima de toda inculcación racional de la existencia de Dios, una mistagogía de cara a la experiencia viva de Dios que parta del núcleo de la propia existencia? ¿En qué seminarios se leen aún los clásicos antiguos de la vida espiritual con el convencimiento de que también hoy tienen algo que decirnos?... En la Iglesia hablamos demasiado poco de Dios o lo hacemos con un árido adoctrinamiento, al que le falta una fuerza vital auténtica. Hemos aprendido demasiado poco el arte increíblemente elevado de una auténtica mistagogía para la experiencia de Dios, y por eso lo usamos también demasiado poco» (K. Rahner, *Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1974, pp. 102-110).

71. E. Schillebeeckx, «Profetas de la presencia viva de Dios», en *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 319-321.

72. M. Diego Sánchez, «Bibliografía del Centenario Teresiano», en *Teresianum* 34 (1983) 355-451; S. Ros García, «Los estudios teresianos: panorama de actualidad y perspectivas de tratamiento», en *Teresianum* 38 (1987) 149-209. Una buena muestra fueron los congresos de Salamanca y Pastrana, cf. *Actas del Congreso Internacional Teresiano (4-7 octubre, 1982)*, 2 vols., Salamanca 1983, con 50 intervenciones en el triple tratamiento histórico, literario y teológico-espiritual; *Santa Teresa y la Literatura Mística Hispánica. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la Mística Hispánica*, Madrid 1984.



metodológico, el tratamiento interdisciplinar, para una lectura integradora a la que no se puede acceder desde intentos aislados o desde perspectivas unilaterales, y en la que historiadores, filólogos y teólogos están llamados a colaborar y a entenderse.

Y así cerramos también estas páginas, aunque el tema, evidentemente, sigue abierto. La conclusión, después de todo, está bien clara: el siglo XX ha sido para santa Teresa el de su descubrimiento, de su recepción científica, de sus mejores exégetas y de sus más amplios lectores, en proporciones

incomparables con los siglos precedentes⁷³. Lo que sea en el siglo XXI está aún por ver, aunque hay indicios claros para saberlo⁷⁴. De lo que estamos seguros es de que su obra sigue abierta y que su palabra, transida de misterio y de belleza, cargada de significación y capacidad sugeridora, tiene aún mucho que decir, seguirá contando con nuevos lectores y suscitando interpretaciones sin término, porque esa es la virtualidad de un clásico, como recordaba Borges⁷⁵, palabra en el tiempo y siempre contemporánea.

73. Así lo reconoce M. Diego Sánchez, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2008, pp. 33-34.

74. Cf. S. Ros García (coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, Universidad Pontificia de Salamanca, 1997; J. M. García Rojo (ed.), *Teresa de Jesús. V Centenario de su nacimiento. Historia, Literatura y Pensamiento. Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2015; E. J. Martínez González, «Teresa de Jesús: transmitir su experiencia, palabra y magisterio teológico-espiritual», en *Teresianum* 69 (2018) 199-235; M. J. Pérez González, «Algunas presencias de Teresa de Jesús en el ámbito digital», en *Revista de Espiritualidad* 73 (2024) 582-588; S. García, «Santa Teresa en los nuevos medios de comunicación y las redes sociales», en *Monte Carmelo* 123 (2015) 173-198.

75. J. L. Borges, «Sobre los clásicos», en *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza Editorial, 1976: «Clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término... Clásico no es un libro (lo repito) que necesariamente posee tales o cuales méritos; es un libro que las generaciones de los hombres, urgidas por diversas razones, leen con previo fervor y con una misteriosa lealtad» (pp. 190-191).

TEXTOS TERESIANOS EN EL SERMONARIO FRANCISCANO DE FRAY PANTALEÓN GARCÍA (1757-1827)

JOSÉ RAMOS DOMINGO, UPSA

Ofreceda la propuesta por parte del comisariado de esta exposición sobre santa Teresa que se presenta en Alba de Tormes, tuvimos a bien y nos pareció oportuno incorporar y dar voz a la palabra que, desde la predicación, a lo largo de estos siglos, ha ido y sigue engrandeciendo los innegables merecimientos de la santa abulense. Y para dicho reclamo de distinción y no menos alabanza, hemos elegido un interesantísimo sermonario de finales del siglo XVIII, escrito y predicado por un religioso franciscano, natural de la ciudad de Buenos Aires: fray Pantaleón García (1757-1827), sorprendiéndonos el predicador por su generosa abundancia en la elección oratoria de la temática carmelitana. Dicho sermonario, compendiado en seis tomos, sería posteriormente publicado en España en 1810 por la Imprenta madrileña de Collado, con el encabezamiento y título que rezaba como sigue:

SERMONES PANEGÍRICOS DE VARIOS MISTERIOS, FESTIVIDADES Y SANTOS. SU AUTOR EL M.R.P. FR. PANTALEÓN GARCÍA, del Orden de San Francisco, Lector dos veces jubilado, Examinador Sinodal del obispado de Córdoba del Tucumán, Teólogo consultor por el Real Patronato en las sillas de oposición de aquella Catedral, Doctor en Teología y Excatedrático de Prima de la Real Universidad de la misma ciudad, Cancelario y Rector actual de aquel Claustro y del Colegio Convictorio de Montserrat y Padre de la provincia de Buenos Ayres. MADRID, Imprenta de Collado, 18101.

Pero antes de dar entrada a la propuesta reflejada en el encabezamiento y título que reza nuestro artículo, sí nos parece oportuno señalar previamente algunos aspectos significativos del sermonario carmelitano de fray Pantaleón, siendo conscientes de que consideramos necesario ubicar y contextualizar correctamente el *ambiente* y la oratoria de su época, sobre todo en lo que se refiere al lugar y tiempo desde donde nuestro fraile franciscano escribe y redacta su obra para el púlpito, *aires* y momentos que ya apuntaban el declinar de los excesos oratorios del último barroco, demandándose, a su vez, la urgente necesidad de la renovación de la oratoria sagrada.

Y al respecto de lo que proponemos hemos de decir en primer lugar que el sermonario de fray Pantaleón, asentado ya en el estilo llano y sin afectación, es claro hijo de la corriente crítica como reacción a los aún todavía extremismos de la oratoria barroca, alejándose, por tanto, de los no *mucho ha*, todavía oídos y declamados en su presente, sermones de alambicamiento de ideas y no menos *filigranas*, montados con sonsonetes y cadencias pomposas, plagados de proposiciones y sentencias peregrinas, dejando casi siempre con sus juegos de palabras y retruécanos al auditorio a oscuras. En dicha reacción, qué duda cabe, nuestro predicador franciscano ha sido atento lector de la corrosiva sátira señalada por el P. Isla en el *Fray Gerundio*, seguida, a su vez, por las recomendaciones retóricas de Mayans, Feijoo y Capmany, apuntamientos y preceptiva que se dejarán notar

1. Leemos y manejamos aquí la edición de 1810. Si hemos de aclarar, no obstante, que la misma imprenta Madrileña de D. José Collado ya había dado a luz todo el sermonario de P. Pantaleón García en 1805. Creemos, pues, que ante el éxito y reclamo que tuvieron en España sus sermones volvió a hacerse la segunda edición de la obra en 1810.

de manera clara y evidente en la nueva disposición oratoria de Fray Pantaleón García².

En efecto, para certificar lo que decimos nada como escuchar las justas y ponderadas alabanzas que de él nos hace el anónimo autor que se presta a hacer el prólogo a sus sermones, haciéndonos a su vez toda una semblanza de su manera y modo de predicar en el púlpito:

... Tiene la voz sonora y penetrante, la expresión viva, la presencia grave y circunspecta, la invención ingeniosa, la amenidad y solidez de sus discursos, el uso frecuente de la Sagrada Escritura y su oportuna aplicación, la propiedad del lenguaje, el número armonioso de los periodos, el estilo elevado sin afectación y claro sin declinar en bajeza; estas son las prendas que adornan en el púlpito a este orador cristiano y con ellas tiene pendiente de su boca al auditorio³.

No menos interesante nos resulta el final del prólogo que, además de vindicar la lectura de los sermones del P. Pantaleón, también nos insinúa y critica veladamente los erróneos caminos por donde han dado en andar muchos predicadores de esta época, dejándose oír su malestar por la desmedida moda de buscar auxilio en el sermón francés. En efecto, todavía en tiempos de nuestro predicador franciscano, Bourdaloue, Flechier, Masiillon, Fenelon y La Rue seguían siendo masivamente traducidos, comprados y leídos⁴.

Como consecuencia, el cálido y cercano sermón, prototipo de nuestros mejores predicadores de antaño, concluyó dando paso, en trueque lamentable y desigual, a un sermón arropado en el frío amaneramiento de la supuesta belleza literaria, transformando a la predicación y al púlpito en un espectáculo donde más que versar y enseñar contenido de verdades y doctrina terminó por convertirse en un discurso de abstracciones muertas o filosofía moral, exento de naturalidad en el estilo y bañado por la ridiculez en la afección⁵. De lo que decimos, pues, sírvase como ejemplo escuchar este último párrafo del prólogo:

Un predicador que tenga a mano los sermones del Padre García no necesita para su instrucción mendigar en las malas traducciones, que de algunos años a esta parte han inundado nuestra España, y alterado la pureza de nuestra lengua, introduciendo en ella nuevas voces sin necesidad, y con mucha mengua del idioma castellano, el cual para su hermosura no necesita de adornos sobrepuestos. Y si yo consiguiese detener el prurito, por no decir el furor, con que se traduce en España cualquier libro de sermones, sin discernimiento, ni elección, haría un importante servicio a mi patria, y cooperaría a los útiles trabajos con que la Real Academia Española se esmera en purificar y perfeccionar nuestro idioma, que con tanta gloria y acierto cultivaron nuestros sabios escritores en el siglo XVI⁶.

Finalmente, y sobre todo este mismo asunto de la desmedida afición de los predicadores hispanos a utilizar los sermonarios franceses vuelve el editor de la obra, en una *Advertencia* que, a modo de prólogo, da entrada al tomo VI, a expresar lo siguiente:

No tenemos necesidad de mendigar los sermonarios extranjeros: porque en estos que presentamos se encuentran los modelos más perfectos de la oratoria sagrada, así en lo panegírico como en lo moral, dogmático y doctrinal, con la ventaja de estar exentos de los lunares que por lo común suelen afean a las traducciones que de semejantes sermones se han hecho de algunos años a esta parte⁷.

Respecto a la ejecución de dichos sermones que aquí presentamos del P. Pantaleón y, a tenor de la tipografía y lenguaje, damos como probable que la gran mayoría de ellos fueron pronunciados en la Catedral de Córdoba de Tucumán (Argentina), lugar y diócesis donde tuvo amplia presencia la familia franciscana, ajustando como fechas de su ejecución las dos décadas finales del siglo XVIII. Y de estos sermones allí predicados por Fray Pantaleón sí nos llama la atención la especial predilección que tiene nuestro predicador franciscano por el mundo

2. En dicho interés por la renovación del púlpito, si tuviéramos que relacionar semejanzas del sermonario de fray Pantaleón con otros predicadores cercanos a su época, qué duda cabe de que tendríamos que señalar los nombres de Climent, Bertrán, Armañá y Santander.

3. Prólogo, VIII. Aunque no se registra la autoría del Prólogo no iríamos descaminados al proponer como posible hipótesis y pluma de autoría al propio impresor de la obra.

4. Cfr. Ramos Domingo, José, *Retórica-Sermón-Imagen*, Publicaciones UPSA, Salamanca 1997, pp. 168-169.

5. Cfr. Pérez, Quintín, *Fray Hernando de Santiago*, CSIC, Madrid 1949, pp. 63-64.

6. Prólogo, XI-XII.

7. «Advertencia», tomo VI, p. 1.

y carisma del Carmelo, dedicándole a él, sin ninguna duda, gran parte del protagonismo temático que compendia su obra en seis tomos. En efecto, para el devoto auditorio que le lee y escucha son recordados de manera preferente las excelencias de la Virgen del Carmen y su Escapulario; san José, esposo de Nuestra Señora y el más seguro intercesor, y, sobre todo, Teresa de Jesús y el sorprendente *dardo* de la transverberación; aunque eso sí, en el decir de nuestro predicador sobre los méritos y cualidades de la santa, el que más abunda y se resalta será el del título de maestra y *Doctora*.

Puede extrañarnos a primera vista que en este generoso y amplio sermonario en seis tomos un fraile franciscano dedique tan singular y preferente alabanza a la orden carmelitana, pero si aceptamos aquel no menos sugerente aserto del P. Juan de Guernica (OMC) en las primera décadas del siglo XX, podríamos decir igualmente con él que la veneración hacia el espíritu franciscano le venía de abolengo y que por ende, Teresa de Jesús *era franciscana casi antes que carmelita*⁸. Como ratificación y muestra de lo dicho bastaría señalarse aquí, como ejemplo, la suma devoción y no menos preferencias de la santa por la vida y lecturas de san Francisco de Asís, san Buenaventura, san Pedro de Alcántara, Francisco de Osuna y Alfonso de Madrid, etc.

Pues bien, hasta aquí lo dicho, toca, pues, ahora, ser fieles al encabezamiento y título que hemos definido para el artículo: *Textos teresianos en el Sermonario franciscano de fray Pantaleón García (1757-1827)*. Y en dicha tarea selectiva, sin hilvanar de propia cosecha ni pespuntos indebidos de ajena erudición intentaremos solamente traer y presentar a buen hilo y debido color toda una selección de textos significativos que, desde nuestro parecer y punto de vista, pueden acercarnos a percibir y ver el rostro e imagen que de santa Teresa de Jesús tenía este predicador franciscano. Creemos, pues, que significando dichos textos y dilataciones teresianas sin *endoses* ni tropiezos del que habla, podemos ayudar al devoto lector a escuchar y ver por propia cuenta, sin ninguna interferencia, este digamos *cañamazo* teresiano bordado y presentado por fray Pantaleón García. Esta es nuestra honesta intención; sólo vale, a continuación, decir que ojalá dicha selección de textos ayude y sirva para encontrarnos más tarde con la *propia voz y palabra* de Teresa de Jesús.



Selección de textos teresianos

I. De la niñez y mocedad

¿Y no es un espectáculo digno de los Ángeles, y de los hombres, que una niña de siete años superior a la flaqueza de su sexo, comience su vida por donde los Lorenzos, y Ciprianos hicieron gloria de acabar? Apenas tiene luces esta virgen para conocer a Jesucristo, ya tiene valor para morir por él; luego que la sangre circula por sus venas, ya quiere derramarla... (Tomo II, Sermón XI, p. 335).

8. Guernica, Juan De, *Introducción A La Mística Franciscana*, Sebastián De Amorrotu, Buenos Aires 1925, P. 182.

El comercio del mundo, la afición a los libros profanos, a que la induce el mal ejemplo de su madre, las intimidades con una parienta entibiaron una sangre, que hervía en deseos del martirio, y la inspiraron amor a las vanidades de su sexo... (Tomo II, Sermón XI, p. 336).

¡Que feliz hubiera sido la joven heroína si el espíritu de la distracción no hubiera entibiado sus primeros fervores, y si el sutil veneno de la vanidad no hubiera profanado en cierto modo el santuario del corazón...» «El seductor busca en la misma Teresa los instrumentos de su depravación, se vale de su genio festivo, de su espíritu generoso, y de su hermoso talle para sugerirla ciertos deseos vagos de agradar, de ver, de ser vista; ciertas complacencias secretas, ciertos adornos afectados, y ciertas lecturas gustosas y atractivas que empezaron a resfriar su piedad... (Tomo VI, Sermón II, p. 44).

II. Inquietudes, penitencias y búsqueda del «Esposo»

Su Esposo la abandona por espacio de veinte y dos años a una especie de rigores y desvíos que sólo pueden explicarlos el que sabe amar. Disgustos, desabrimientos, inquietudes, tristezas, sequedades, insensibilidad, desamparos interiores... Camina en un árido desierto a tientas, y a ciegas, sin saber en donde pone el pie, ni a donde va. Ama a Dios, y no sabe si le ama: corre tras su esposo, y éste se huye, se esconde, la da las espaldas... (Tomo II, Sermón XI, p. 339).

Hablen por mí los silicios, el ayuno de todo el año, los azotes entretejidos con clavos y espinas, los cordeles, los manojos de zarzas, y otros mil instrumentos con que armó su brazo varonil, para morir cada día por la mortificación de Jesuchristo [...] Esta es la divisa que ella graba en sus armas, y mucho más en su corazón: ó padecer, ó morir. (Tomo II, Sermón XI, p. 338).

III. Apostolado, predicadora y andariega

El apostolado del Carmelo es la recompensa del zelo de Teresa, y los trabajos para llenar esta obra, serán la prueba del fervor de su apostolado (Tomo II, Sermón XI, p. 356).

Teresa es la predicadora, la propagadora del Carmelo. Corre de pueblo en pueblo, según las ocasiones que la empeñan, derramando un suave rocío de

persuasión, que empaña a abrazar las austeridades del Carmelo reformado. Las madres ya esconden a sus hijas, temerosas de que las arrebatase el zelo de Teresa: todos se persuaden que basta escucharla una sola vez para verse obligados a seguirla... (Tomo II, Sermón XI, p. 361).

IV. De las fatigas del Carmelo y consejos a sus monjas

¡Pero que fatigas no sufrió la santa...: unos la pintan como una muger prestigiosa, que quiere eludir el público: otros la miran como a una hipócrita, que mezcla su propio interés con la honra del Señor: los políticos la juzgan delinvente contra el Estado, los sabios imaginan que está seducida por el espíritu del error, los más piadosos la muerden con sus sátiras, sus confesores la exorcizan, sus hermanas huyen de ella como de un contagio: los pulpitos, los estrados, las plazas, los claustros ... todos forman partido para interceptar los primeros vuelos de su empresa [...] aún así, una Virgen pobre, destituida del humano socorro funda treinta y dos Monasterios» (Tomo VI, Sermón II, p. 50).

La miran como ilusa: sus revelaciones, sus raptos, sus luces, todo quanto pasa en ella lo miran como quimera de una imaginación acalorada, o de ilusión del demonio ... Se llega casi al extremo de exorcizarla... (Tomo II, Sermón XI, p. 347).

... quiere que sus monjas sean penitentes, pero no homicidas de sí mismas; retiradas, pero no impolíticas; contemplativas, pero no singulares; delicadas de conciencia, pero no escrupulosas; pobres, pero no mezquinas; silenciosas, pero no reservadas. (Tomo II, Sermón XI, p. 361).

V. Santos en su camino

Pedro de Alcántara, Fco. de Borja, Juan de Ávila... la guían por los fragosos senderos de la virtud, la iluminan en su dudas, disipan sus tinieblas, calman sus temores, aquietan sus escrúpulos, fixan su espíritu ... (Tomo VI, Sermón II, p. 49)

Llama en su auxilio a San Juan de la Cruz: este ha de ser el Barac, fiel compañero de esta Débora nueva Profetisa de Israel: Tú serás le dice Teresa, el Apóstol de tus hermanos: lo que yo hago por mi sexo, debéis hacerlo por el vuestro: yo fundo en vos todas mis esperanzas: demos principio a la obra de Dios, y dexemos a la providencia el

cuidado de los sucesos [...] Ya ha publicado la reforma S. Juan de la Cruz, y ya está lleno de oprobios, cargado de cadenas, despojado de hábito de la reforma en una penosa y oscura cárcel. Sabe Teresa la triste suerte de nuestro Santo, y se aflige y llora... (Tomo II, Sermón XI, p. 358).

VI. De la «merced» del Dardo

«Basta, Señor, basta», grita la gran Teresa. Sus vuelos llegan al cielo. Y aquí es donde un Serafín la traspasa el corazón con un dardo, cuya sangrienta herida todavía conservan su corazón y su cuerpo incorruptos, para presentarla así a los siglos futuros. Esta ardiente flecha fue, usando de figuradas expresiones, como el punzón del amor empapado en la hiel del Calvario... (Tomo II, Sermón XI, p. 342).

Aquel punzón del amor empapado en la hiel del Calvario la hirió en lo más sensible de su cuerpo, la rompió las entrañas, la dividió el pecho, y la partió el corazón... (Tomo IV, Sermón X, p. 272).

Desde luego: sola la substancia, por explicarme así, de la herida que abrió el Ángel en Teresa, manifiesta a buena luz, que Jesucristo fue para ella un esposo de sangre y de dolor, y aquella hizo sentir el martirio verdadero, cuando la puso por blanco de sus saetas, y traspasó su corazón con los tiros de su arco poderoso» (Tomo IV, Sermón X, p. 273).

El golpe del dardo renovó las heridas que había abierto en el alma de Teresa aquella cadena de trabajos que la embistieron en la Reforma de su Orden. Indiferencia por parte de Roma, amenazas por parte de la Inquisición, cárceles por parte de su orden, bur-las, y malos tratamientos que vierten a manos llenas falsos hermanos (Tomo IV, Sermón X, p. 278).

Portose en esta ocasión el soberano dueño de las almas con Teresa, como sabio jardinero ¿Qué hace este a fin de trasplantar la virtud y la naturaleza de una planta en otra de menor virtud? La introduce una punta de aquel árbol y la ingiere en el corazón y médula de su tronco: con esta diligencia queda como difunta la virtud antigua, y empieza a vivir y pulular el injerto o nuevo árbol. De este modo, queriendo Jesuchristo que Teresa viviese otra vida superior, ingirió en su corazón la aguda punta del dardo; todo fuego, todo espíritu, destruyendo la vida del viejo Adán, y dando a su corazón un nuevo germen de vida... (Tomo IV, Sermón X, p. 285).

VII. De sus escritos y lenguaje

Obras de fuego y de luz, marcadas con el sello de la gran Teresa de Jesús; escritos divinos, que salisteis de su ingeniosa y delicada pluma, trayendo vinculados los resplandores celestiales (Tomo II, Sermón XI, p. 330).

Usa de un lenguaje, de expresiones tan propias y tan claras, que representan la verdad palpablemente, sin sombras, sin obscuridad... Esta no es obra de aquel frenesí, que nos hace buscar la verdad en la vocinglería de las aulas... (Tomo II, Sermón XI, p. 346).

Dicen que si los Ángeles hubieran de conversar en la tierra elegirían la lengua de Teresa, y que su voz es el órgano más adecuado al eco del Espíritu Santo. (Tomo VI, Sermón II, p. 61).

VIII. Doctora en ciencia sublime

... entendimiento claro y sublime, alma grande y heroica, espíritu varonil y constante, corazón intrépido y generoso... Gloria y ornamento de Castilla, astro luminoso de Iberia, Doctora mística, modelo de piedad y esplendor de las vírgenes... (Tomo VI, Sermón II, p. 38).

Sus luces descubriendo las sendas ocultas de la vida mística, nos la ofrecen como un Doctor que reúne en sí las luces de los demás Doctores, sin la fatiga del estudio y frecuencia de las aulas. ¿Dónde hay santa a quien revelase con más abundancia aquellas luces, que comunica Dios en la montaña Santa? (Tomo II, Sermón XI, p. 332).

«Luces singulares en sus conocimientos, santas en sus operaciones, multiplicadas en sus efectos, ofrecen a Teresa un Doctor en la vida mística y espiritual, que reunió en sí las luces de los demás Doctores, sin la fatiga del estudio, y frecuencia de las aulas [...] Para adquirir las luces de la mística Teológica, abrid los libros de Teresa, porque esta ciencia interior de la alma tiene por autor a Jesuchristo [...] Teresa ha enriquecido a la Iglesia con luces nuevas... Ha enseñado lo que los demás Doctores, y lo que ninguno; o a lo menos con mas esplendor, con más tino, con más claridad de todos. (Tomo II, Sermón XI, pp. 343-344).

Leed el Libro de las fundaciones: ¿con qué conocimiento no propone la autoridad de las divinas Escrituras, fuente de donde bebe sus luces, para

comunicarlas al mundo racional? [...] ¿Deseais leer los tratados de San Atanasio y San Hilario sobre la divinidad de Jesuchristo? Teresa ha recopilado sus nociones en el Libro de las Moradas [...] Leed los Conceptos del amor de Dios, la Paraphrasis sobre el Padre Nuestro, el Camino de la perfección, el Castillo del Alma, sus cartas, aun las mas familiares y rápidamente escritas, y veréis brillar las luces de todos los Doctores de la Iglesia ¿Y quantas luces nuevas, quantas ideas, que no habían formado otros Doctores? [...] Parece un torrente, cuyo curso no hay quien le siga... (Tomo II, Sermón XI, p. 345).

... trilló unos caminos nuevos y desconocidos hasta su tiempo, y se llenó de una doctrina sobre humana, que después de doscientos años añade cada día a su reputación un nuevo sello de inmortalidad. (Tomo VI, Sermón, II, p. 37).

Solo Dios ha podido ser el autor de su sabiduría, que es un rasgo del lumen de la gloria participado en el país del desierto a esta águila... (Tomo II, Sermón XI, p. 347).

... bebe en el seno mismo de la divinidad aquella ciencia sublime, que la distingue ente los más ilustrados Doctores, que la he hecho respetar como el águila de la teología mística que ha arrancado de la boca de los sabios los más singulares elogios... (Tomo VI, Sermón II, p. 39).

Teresa no tuvo el honor de ser instruida como una Bárbara baxo el magisterio del grande Orígenes, no como las Eustaquias, Letas y Marcelinas en la Escuela de San Gerónimo. Aunque jamás se la vio pisar los famosos liceos de España, ni freqüentar sus célebres academias, ella no obstante llega a ser a un mismo tiempo la luz de los pueblos, la Doctora de las naciones, la Maestra de los ignorantes, la consultora de los sabios, y el oráculo de su siglo, aquí ilustrada con una luz, superior a la razón humana (Tomo VI, Sermón II, p. 57).

... ungida con la gracia, y anegada en un torrente de luces penetra los misterios mas oscuros de nuestra creencia, descubre las maravillas que encierra el adorable arcano de la Trinidad, comprende la unidad de la esencia divina, la inmensidad de su Ser, la plenitud de su poder, el nacimiento eterno del Verbo, las humillaciones de su Encarnación temporal, las inagotables riquezas de su sabiduría, y los tesoros maravillosos de su gracia... (Tomo VI, Sermón II, p. 58).

Esta sabia Española empuña en sus virginales manos aquella pluma veloz que ha sido la admiración de los sabios, y forma la inmortal obra de la Teología Mística, que puede mirarse como cuerpo y centro de la vida espiritual, y cuyo plan la había inspirado el mismo Dios (Tomo VI, Sermón II, p. 58).

Bien sabido es, Señores, que en siglo de Teresa la teología mística era un tesoro oculto en la tierra; los Padres de la Iglesia aunque habían ilustrado el dogma para conservar la fe en su pureza; aunque San Cipriano había explicado la inmortalidad del alma, San Atanasio la divinidad de Jesuchristo, San Agustín los principios de la gracia, San Hilario las nociones de la Trinidad, y Santo Tomás los dogmas de la predestinación; pero estos Doctores tan célebres no habían hecho más que iluminar el entendimiento para ponerle a cubierto contra los sofismas del error; faltaba un cuerpo sistemático de principios, que arreglasen los movimientos del corazón hacia Dios; esto es, una Teología mística que guiese el alma por grados sucesivos hasta unirla inmediatamente con el Sumo Bien (Tomo VI, Sermón II, p. 59).

En una palabra, Teresa enseña con claridad, y desenvuelve con método quanto se había dicho con obscuridad en los siglos anteriores: oír a esta Doctora iluminada, es lo mismo que oír a todos los contemplativos que la habían precedido y se siguieron después de ella, a los Clementes de Alexandría, a los Dionisios, a los Naziancenos, a los Gerónimos, a los Ambrosios, a los Casianos, o por mejor decir, es lo mismo que oír la verdad que habla por su boca (Tomo VI, Sermón II, pp. 59-60).

Muchos Santos ha habido a quien Dios ha confiado como a ella sus secretos; pero se encuentran pocos que como ella hayan podido instruirnos en lo que han visto [...] Teresa, por una gracia particular, descubre sus revelaciones, comunica sus luces, y da a la pluma lo que aprendió en el cielo con tal claridad, facilidad y método, que se dexa percibir de todo el mundo [...] Teresa habla, escribe, enseña, instruye, porque siempre estaba en la presencia de la luz que la ilustra. (Tomo IV, Sermón X, p. 285).

«Parece que Dios, permitidme que lo diga, miró a la bella Castellana con cierta aceptación, y no contento con haber enriquecido su entendimiento con tan sublimes luces, la llenó del Espíritu y poder de sus mas ilustres Profetas [...] Sta. Teresa, comunica la luz, y el calor a todos los que se acercan a ella. (Tomo IV, Sermón II, p. 61).

SANTA TERESA, HAGIOGRAFÍAS E HISTORIA

TEÓFANES EGIDO, OCD

Es un principio elemental, cuando del recuerdo de los santos se trata, el hecho de que en ocasiones influye más la imagen que se ha ido formando que la realidad vivida por ellos, sobre todo cuando se piensa en santos de otros siglos, de otras culturas, de otros modelos de santidad o, sencillamente, de mentalidades muy otras a las de hoy. Por eso merece la pena que, con motivo de esta exposición teresiana en un lugar tan privilegiado como el lindero con su sepulcro y el primero dedicado a san Juan de la Cruz, pensemos en la formación de la imagen de santa Teresa, imagen forjada y transmitida por la iconografía, pero creada, en buena parte, por la hagiografía barroca, la de las «vidas, virtudes y milagros», que, como no podía ser de otra suerte, encontraron en santa Teresa un modelo tan atractivo y fascinante. Por ello, no estará de sobra que echemos una mirada sobre los ejemplos más significativos de la fecunda selva de las hagiografías teresianas. No nos detendremos demasiado en la auténtica floración de «Vidas, milagros y virtudes» de santa Teresa, tan atractiva para el género, como puede verse en la relación tan completa que ha realizado Manuel Diego Sánchez en los espacios correspondientes de su *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús* (Madrid, 2008). A esta obra, tan habladora y tan útil, remitimos para más y mejor información.

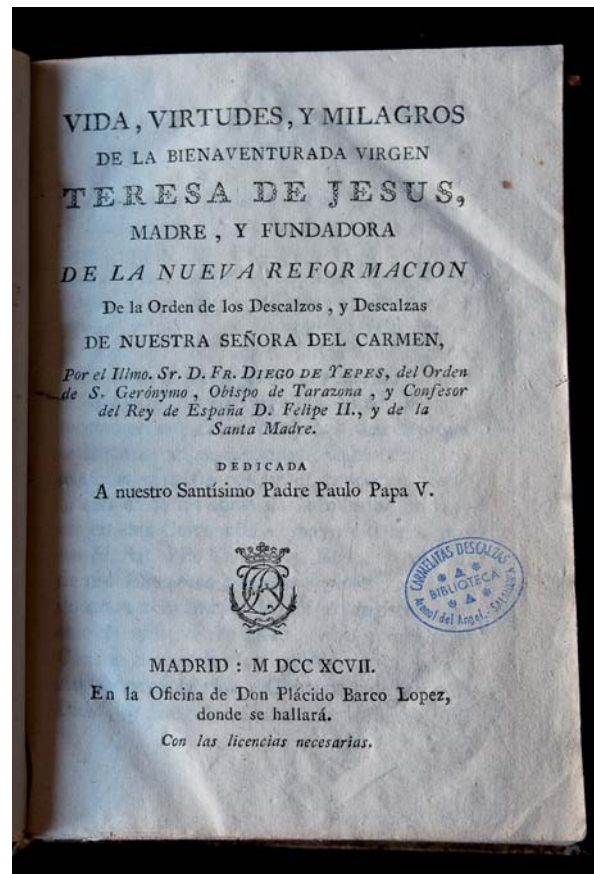
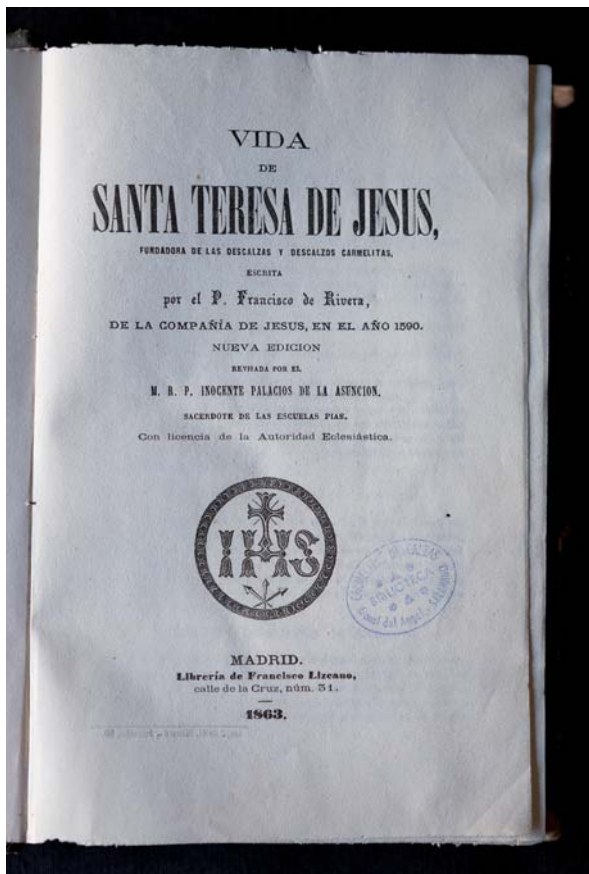
I. Las «hagiografías» de santa Teresa

Hay que decir que, al menos las del primer momento, las hagiografías teresianas fueron excepcionales y muy apreciables tanto por la calidad de sus autores como por la dignidad, incluso por la hermosura literaria a veces, de sus productos.

Santa Teresa de Jesús, en este aspecto decisivo para su recepción, para la fabricación de su imagen, puede decirse que fue afortunada. Hay cierto paralelismo entre esta fortuna hagiográfica y la de haber encontrado, en la dimensión literaria de sus escritos, un lanzador y propagandista tan eficaz como su «editor» fray Luis de León en el prólogo perfecto a *Los libros de la madre Teresa de Jesús* (Salamanca, 1588).

No se ha insistido demasiado en la coincidencia de haber sido fray Luis, a la vez que el «publicista» primero y entusiasmado de los libros, el primer hagiógrafo de su venerada y defendida Madre Teresa. Fray Luis de León, en efecto, quiso cumplir con el encargo de la emperatriz de redactar una *Vida, muerte, virtudes y milagros de la Santa Madre Teresa de Jesús*. Como se sabe, la dejó inconclusa apenas comenzada puesto que fray Luis moriría en 1591. Por tanto, si resultó decisiva su propaganda de los escritos, no sucedió lo mismo con esta «Vida» en la formación de la imagen de la Santa ni influyó en el resto de las hagiografías por la sencilla razón de que quedó manuscrita y no ha sido facilitada su lectura hasta la edición, oportuna y muy digna, realizada por María Jesús Mancho y Manuel Pacheco (Salamanca, Universidad, 1991).

Muy otro fue el caso de la primera hagiografía de santa Teresa, mejor dicho, de la todavía madre Teresa, *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalzas carmelitas*, Salamanca, Pedro Lasso, 1590, del jesuita Francisco de Ribera. Como solía acontecer, al mismo tiempo casi en que Salamanca, aparecía en otras imprentas de España y no tardaría en ser traducida a los idiomas más significativos. Como no era tan excepcional, el libro se imprimió tres años después de estar acabado



porque los superiores de la Compañía retrasaron las licencias por temores comprensibles ante los fenómenos espirituales de la hagiografiada. Es, de todas formas, una hagiografía con atisbos históricos, con una fundamentación documental muy seria y con una información que pudo disfrutar de testimonios personales, orales y escritos, de excepción. De hecho, deposiciones de muchos testigos en los procesos de beatificación de la madre Teresa reproducirán lo leído en el padre Ribera. No sólo eso: el padre Jerónimo Gracián fue requerido por el autor, que sabía del conocimiento que tenía de la Madre, para que él enviase las anotaciones convenientes. Pero Gracián, como casi siempre que se trataba de la madre Teresa, se decidió a ayudar a Ribera tarde, cuando el libro había aparecido ya. Gracias a ello podemos disponer de las clarificadoras *Escolias y adiciones al libro de la Vida de la M. Teresa de Jesús compuesto por el P. Dr. Ribera*, cuya importancia valoró tan certeramente el teresianista actual Juan Luis Astigarraga cuando imprimió este escrito allá por el otro centenario, el cuarto, de la muerte de la madre Teresa en Alba de Tormes.

La otra hagiografía considerada como clásica es la «Vida» del entonces obispo de Tarazona, que

fuera confesor —no el más frecuentado por ella— de la madre Teresa de Jesús, el jerónimo fray Diego de Yepes: *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformation de la orden de los Carmelitas Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen* (Zaragoza, Angelo Tábano, 1606). Es una hagiografía rigurosa perceptible desde el mismo título estereotipado, pero no exenta de cierto subfondo ideológico por el conflicto que se vivía entonces entre descalzos contemplativos y los convencidos de la otra dimensión, la apostólica y misionera. La investigación actual ha probado fehacientemente que esta «Vida», con valores innegables clarificados en la reciente edición por Diego Sánchez (Editorial de Espiritualidad, 2014), se debe, más que al obispo, a Yepes, al padre Tomás de Jesús (1564-1627), prestigioso en aquellos segundos momentos de la reforma teresiana. Ello explica que la estructura del libro, forzosamente la clásica de las hagiografías, enfatice el carácter magisterial, doctoral, la seguridad doctrinal de la heroína. Y es que, sencillamente, se quiere dar respuestas adecuadas al articulado procesal (de beatificación) en marcha, en el que participa Tomás de Jesús, que

servirá los materiales para sumarios y relaciones oficiales posteriores. Hay más: resulta que, como hemos apuntado, el padre Tomás de Jesús fue uno de los más comprometidos en los problemas que, nada más desaparecer la fundadora, agitaron su reforma y, entre ellos, el de la dicotomía acción-contemplación. La trayectoria personal del padre Tomás es la prueba mejor de la inconsistencia de aquellas polémicas posfundacionales, capaces de disgregar la Orden apenas nacida: fue él el creador entusiasmado de los «desiertos» y, algo más tarde, sería el protagonista de la acción misionera, tan teresiana. Sea como fuere, es un acierto de la última edición aludida que se consignen como autores, en este orden, Tomás de Jesús Sánchez Dávila, OCD, y Diego de Yepes (OSH).

Dentro de este primer ciclo hagiográfico, y casi como colofón, tiene que recordarse otra «Vida», escrita en latín, por el prestigioso calagurritano Juan de Jesús María (1564-1615), con tanto prestigio en Roma, en la congregación italiana de carmelitas descalzos: *Compendium vitae B. Teresiae Virginis a Iesu*. Se imprimía en Bruselas por el padre Gracián en 1609 y con dedicatoria al papa Paulo V, y no tardaría en aparecer en francés y en italiano. Ha tardado en publicarse en español (Bruselas, 2007) traducida por Juan Montero Aparicio: *Compendio de la vida de la bienaventurada virgen Teresa*. El compendio entra dentro de las hagiografías barrocas que se titulaban de esa suerte, o dibujos, o resuntas, y un resumen de lo dicho por otras fuentes, pero comunicado con estilo muy propio, es este escrito del Calagurritano.

Conoce, en efecto, las tres hagiografías anteriores que sabe valorar y que integra entre aquellos que han elogiado y admirado a la madre Teresa. Entre las once categorías,

el quinto grupo –dice– está formado por historiadores que es digno de tenerse en cuenta. Entre los varones relevantes por su doctrina que han brillado en estos tiempos, el P. Domingo Báñez, dominico, Fr. Luis de León, agustino, el P. Ribera, de la Compañía de Jesús, son considerados como pertenecientes a la cohorte pretoriana por los jueces competentes de esta milicia, pues sus celebrados escritos tienen éxito en todo el mundo. De los cuales, el primero [Báñez] deseó escribir esmeradamente una historia, pero no pudo a causa de gravísimas ocupaciones; el segundo [fray Luis] comenzó pero no la terminó pues le sobrevino la muerte; el tercero [Ribera], con el reciente recuerdo de las cosas, compuso con

rigor y elegancia una historia bien fundamentada. Asimismo, el P. Diego de Yepes, obispo de Tarazona, jerónimo, varón insigne por la piedad y la doctrina, ha escrito hace muy poco una «Vida de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús». Más aún: estos religiosos tan importantes lucharon sin que les moviera ningún género de envidia por promover con sinceridad no la causa de sus órdenes, sino la práctica universal de la piedad.

Con este elenco de eminencias de las diversas órdenes religiosas (siempre agitadas por rivalidades familiares entre ellas) quiere acentuar deliberadamente la concordancia en la alabanza de una carmelita descalza tan «eximia en santidad y sabiduría». Quizá por este motivo no diera importancia a la cuestión de la autoría de la «Vida» (que muy seguramente conocía) del jerónimo fray Diego de Yepes o Tomás de Jesús. Ni se plantea este problema posterior de autenticidades. Lo que interesa es la certeza de que tuvo muy buenas fuentes de información hagiográfica. Dispuso también de las primeras testificaciones procesales para la beatificación de la Madre en una causa en la que él, en la otra fase, fue procurador y en la que su escrito sirvió como conductor, como «rótulo», para las declaraciones (pudo gozar en su vida del éxito del proceso con la beatificación de la madre Teresa en 1614). Y dispuso, para no seguir, de fuentes orales, vivas y directas en aquellos tiempos posfundacionales.

Con todo ello construyó su síntesis hagiográfica, cuyos orígenes, como se dice en la introducción, tienen que relacionarse con los «discursos» o especie de sermones en latín que el tan autorizado carmelita descalzo estuvo pronunciando desde 1602 todos los días 5 de octubre sobre su fundadora en la iglesia de Santa María de la Scala de Roma y ante un auditorio en el que se encontraban cardenales y a veces el mismo Paulo V. De hecho, leyendo la obra en latín, se percibe que se trata de un producto formalmente retórico, hermosamente retórico, puesto que en lo del uso del latín Juan de Jesús María era un humanista consumado.

Sea como fuere, el compendio es una pieza de valor excepcional, y se convierte ella misma en fuente elocuente para ver cómo se percibía a la madre fundadora en los años posteriores a su muerte. Como es natural, el cariño hacia ella es lo que respiran estas páginas del padre Juan de Jesús María. Y como elemento ambiental hay que tener en cuenta que se escribieron desde el sector

de carmelitas descalzos convencidos de que en el Carmelo Descalzo, además del rigor y de la contemplación, del retiro, tenía que vivirse el espíritu apostólico, la acción misionera incluso como la mejor y genuina herencia teresiana.

Con estas premisas por delante, hay que decir que el libro es delicioso y que su lectura resulta atractiva y no vacía ni mucho menos de contenidos puesto que es una síntesis muy bien informada y breve que dedica a la vida la mayor parte de la hagiografía, que tiene que incluir en las partes finales forzosamente el sector dedicado a las virtudes, a los milagros y, entre ellos, al más celebrado de la incorrupción, con avatares, mutilaciones relicarias y traslados de su cuerpo. Por cierto, el retrato, tan completo y detallado, que del cuerpo (con los lunares del rostro y todo) de la madre Teresa incluye al comienzo del libro cuarto, no vale para mantener la sospecha de que Juan de Jesús María pudo haberla visto personalmente en algún momento o lugar (algo muy difícil por no decir geográfica y cronológicamente imposible). Se trata de la trascripción, al pie de la letra y en latín, del retrato que trazara en su «Libro de las recreaciones» (recreación octava) María de San José, que, ésta sí, conoció tanto, tan de cerca y tan de corazón a su querida Madre y cuyo escrito corría manuscrito mucho antes de ser impreso.

Después (y con motivo) de la beatificación de la venerable madre Teresa de Jesús, abundan las «Vidas y milagros» de quien se espera que no tardando será canonizada. Una muestra significativa es la *Vida y milagros de la Esclarecida y Seráfica Virgen Santa Teresa, erectora de la nueva Reformación de carmelitas descalzos*, del padre fray Antonio de la Encarnación, escrita y copiada en 1614, pero no editada hasta tres siglos más tarde (Toledo, 1914). Refleja el ambiente fervoroso de aquellos años, y como tiene que multiplicar los milagros (y ya se sabe que la Madre no los hizo durante su vida en abundancia), toda la amplísima parte segunda del libro se destina a narrar prodigios en vertiginosa sucesión. En el sector amplísimo dedicado a curaciones corporales, sus páginas se convierten en testigo excepcional de las dolencias de aquella sociedad acosada por la enfermedad y se dibuja una Santa terapeuta (como lo eran los médicos del cielo, más fiables que los de la tierra, diría ella), «contra las seis más graves y mortales enfermedades que conocen los médicos»: peste, cólico, apoplejía, ébola, dolor de costado, tabardillo, y contra aquel cúmulo de segadores de vidas con

cotas tan elevadas de letalidad y de morbilidad como han puesto de relieve los demógrafos y que el hagiógrafo, en este caso, desgrana con verdadera delectación y mimo detallado.

Volveremos sobre otros hagiógrafos que consagraron el modelo de una santa con todos los atributos de la santidad. Porque, como fue fundadora de una Orden, había que forjar, ya por carmelitas descalzos, la imagen de una reformadora, pero del rigor, de acuerdo con las directrices oficiales impuestas no por el padre Gracián sino por el genovés Nicolás Doria. Se dio otro de los raptos teresianos del que los cronistas oficiales y generales de la Reforma fueron testigos y agentes excepcionales. Sobre el primero de ellos, el padre José de Jesús María Quiroga, cayó el silencio oficial. Las ingenuas discrepancias del segundo, el mejor dotado y amigo de los Argensola, Jerónimo de San José, también fueron acalladas, en contraste con lo sucedido con el tercero y protegido por los superiores, Francisco de Santa María Pulgar y su *Reforma de los descalzos*, ya a mediados del siglo XVII. De manos del padre Pulgar (que se dice pariente de la ya santa) la hagiografía (no tanto la biografía) teresiana salió enriquecida pero también instrumentalizada.

Los aires de la Ilustración no pudieron con la inercia secular en el trazo de la imagen de santa Teresa, pero sí se notaron en el trabajo crítico documental gracias a las inquietudes investigadoras (y hay buenas muestras y bastantes rastros de sus recopilaciones en los archivos de Castilla) de Manuel de Santa María y Andrés de la Encarnación. Se abre un panorama nuevo documental, se aquilatan textos teresianos, sobre todo del epistolario, y se enriquece el conocimiento de san Juan de la Cruz, en el rico filón de las *Memorias históricas* del padre Andrés manuscritas a mediados del siglo XVIII y publicadas hoy (1993) por fortuna en edición dirigida por María Jesús Mancho.

También dentro del espíritu dieciochesco se publican dos obras que se han hecho clásicas. La primera, y más significativa, es la enciclopédica de Antonio de San Joaquín, hermano del famoso agustino Enrique Flórez de la «España Sagrada». El *Año teresiano* (Madrid, 1733-1769) del padre Antonio se basa en disposiciones documentales muy considerables, a veces inéditas, en muchas ocasiones desconocidas y decisivas, distribuidas en doce tomos, uno por cada mes. Bajo la misma horma del género literario —que no histórico— del «año cristiano» redacta a principios del siglo XIX el polémico padre Traggia (Manuel de Santo

Tomás) *La Mujer Grande*, calco mermado, menos valioso, del padre Antonio.

Los aducimos por su contribución al conocimiento y a la meditación de santa Teresa, mas también al enriquecimiento de su imagen de «madre y maestra» con una dimensión nueva: la de patrona de España. Al tema dedica páginas encariñadas el *Año teresiano*, que reasumen (y documentan) la vieja contienda desencadenada por peticiones de las Cortes castellanas y decisiones regias en el siglo XVII, por una parte, y, por otra, por la esperada oposición del Cabildo gallego y de caballeros de la orden militar de Santiago (de forma más sonora por Quevedo). Mucho se ha escrito sobre estos desencuentros, a veces con la seriedad histórica de Américo Castro y, hoy, de Ofelia Rey Castelao. El mencionado padre Traggia, envuelto en la agitación política de las Cortes de Cádiz de por 1812, que declararon la vigencia del oscurecido patronato teresiano, sería el que redactara la «Relación histórica» justificante. La Santa se convertía, por el atractivo que superaba las fronteras de lo carmelitano, de lo eclesial incluso, en personificadora de «lo español».

El salto de lo español a la «raza» se dio al poco de traspasar el siglo de las desamortizaciones, exclaustros y restauraciones. Primeramente en una obra singular, muy singular, y desconcertante para quien no conociera al autor, encariñado hasta extremos indescriptibles con su protagonista, vivida, además, desde Alba de Tormes: *La Santa de la Raza*, Madrid, 1929-1935, del padre Gabriel de Jesús. Sus cuatro tomos pueden parecer en algunos pasajes hasta pintorescos, pero lo cierto es que a veces desconcierta por la documentación que aporta. La opulenta fotografía de lugares, imágenes, caminos y estancias, paisajes, teresianos es una riqueza insólita y muy ilustrativa para conocer mejor a su heroína. Entre estos documentos fotografiados se ofrece la ejecutoria de hidalguía de la familia de doña Teresa de Ahumada, bien es cierto que sin darse cuenta del alcance de lo que se imprimía por primera vez y que daba al traste con el título de su «biografía» y con la mentalidad que la anima en eso de «la raza». Silverio de Santa Teresa, que pone el prólogo a esta obra, interrumpida –para siempre– por la guerra civil, siguiendo la idea, escribiría una vez finalizado el conflicto el otro libro expresivo y de mayores empeños –no debe olvidarse la fecha de su publicación–: *Santa Teresa de Jesús, síntesis suprema de la raza* (Madrid, 1939).

Por su parte, Silverio de Santa Teresa ha sido uno (pero no uno cualquiera) de los que más han

contribuido a conocer mejor la historia de la Orden del Carmen Descalzo y, por lo mismo, a su fundadora. Los cinco primeros volúmenes de la *Historia del Carmen Descalzo* son, en realidad, una vida de la Santa que recuerda algo a las «Crónicas» pero con estilo, lenguaje y documentación modernos. Abriga aún resquicios de la crónica edificante clásica, puesto que esta empresa gigantesca fue emprendida y llevada a cabo pensando sobre todo en las monjas carmelitas, «inocentes y delicadas de costumbres y abrasadas en amores divinos». Es posible que el mejor servicio histórico de este «teresianista» al que tanto hay que agradecer sea el prestado en su monumental «Biblioteca Mística Carmelitana», con la edición de las obras, de documentos incontables y decisivos, iluminadores todos ellos, con los procesos de beatificación y canonización, y con tantos materiales que han sido los mejores instrumentos para acercarse y estudiar a santa Teresa, a san Juan de la Cruz, al padre Jerónimo Gracián.

Puede decirse que Silverio de Santa Teresa facilita la transición de la hagiografía barroca al tratamiento histórico. Ya se habían registrado ensayos anteriores, y quizá el más llamativo fue el del padre Miguel Mir y su *Santa Teresa de Jesús. Su vida, su espíritu, sus fundaciones* (Madrid, 1912). Se descubren en los dos tomos del académico de la Historia planteamientos menos condicionados, la superación de viejas polémicas, el anhelo crítico y, en fin, una sensibilidad histórica poco habitual por aquellos años. La guerra desatada contra este historiador y sus avatares personales quizá expliquen en parte que la biografía teresiana del exjesuita no marcara un rumbo del todo nuevo en el teresianismo. Ni siquiera en su casa (la Real Academia de la Historia) halló eco el nuevo estilo: los abundantes trabajos que el *Boletín* publicó acerca del tema teresiano por el cuarto centenario del nacimiento insisten demasiado en ya arcaicas obsesiones genealógicas y similares.

Ha costado pasar de la hagiografía a la historia de santa Teresa. Pero el paso se ha dado. También por carmelitas, desde el teresianista excepcional, incansable en su entrega seria y de obligada referencia, que es Tomás Álvarez, hasta los posteriores y tan actuales como Daniel de Pablo Maroto. Los congresos, sobre todo los de los dos últimos centenarios, el de la muerte en 1982, el del nacimiento en torno a 2015, han atendido con seriedad la espiritualidad, la lengua y la literatura, la visión económica tan sagazmente estudiada por

José Antonio Álvarez Vázquez, etc. Un espacio privilegiado de la investigación ha sido, y está siendo, el de la sensibilidad teresiana, de forma especial su sensibilidad de mujer manifestada en las quejas, en las reivindicaciones, por supuesto en el hablar, en la retórica de su escritura. Son numerosos los estudiosos de estos temas que van abriendo estos caminos, imprescindibles en la nueva historia, bien representada por Juan Antonio Marcos, que ha sabido acercar a santa Teresa en algo tan decisivo en ella como su palabra, en su retórica.

En este recorrido del tratamiento teresiano, mención aparte merece Efrén de la Madre de Dios. En 1951 aparecía, en la prestigiosa *Biblioteca de Autores Cristianos* en su mejor época, *Tiempo y vida de santa Teresa (Teresa de Ahumada)*. Era la introducción al primer tomo, al libro de la «Vida», de las *Obras Completas* de la Santa. Desde el primer momento pudo apreciarse que se trataba de un paso de gigante. Ya no era la hagiografía tradicional: la empresa respondía al proyecto de llenar vacíos clamorosos y de captar a Teresa «moviéndose en su propio ambiente, bajo la influencia de los innumerables factores que intervinieron en su vida». El programa se lograría en parte, sobre todo desde que en las futuras ediciones (desde 1968) se incorporara Otger Steggink, historiador ya de oficio, conocedor del ambiente carmelitano que respiró doña Teresa en el monasterio de la Encarnación al que dedicó su tesis doctoral. Se limó, de forma muy notable, el andamiaje barroco, se fueron deshaciendo mitos arraigados, recurrieron a fuentes nuevas y exploraron las viejas en archivos fecundos y olvidados, explotados con ojos nuevos, se estableció el diálogo con aportaciones históricas más generales que las limitadas y habituales. Se ha convertido este «Tiempo y vida» en lugar común de referencia obligada para cualquier estudio teresiano del tipo que sea. Sin embargo, no acaba de conectar con el ambiente de renovación historiográfica de los años cincuenta del siglo pasado. No acaba de situar a la Santa, perpetuada en su grandeza, en los condicionantes sociales, económicos, políticos, mentales. Lo veremos en algunas de sus interpretaciones.

Por la tarea investigadora, por los resultados, «El tiempo y vida» de Efrén y de Steggink ha estado en la base y hay que verlo como presupuesto de otros trabajos posteriores sólidos y decisivos en algunos aspectos como los de Tomás Álvarez (del que había que decir mucho más por lo que ha supuesto para el «teresianismo» histórico serio),

de Enrique Llamas, Ulrich Doblán, Rosa Rossi, de Daniel de Pablo Maroto, Ricardo García Cárcel y Rosa María Alabrús, Manuel Revuelta, Javier Burrieza, y tantos otros como habría que aducir y que compensan de sobra oportunismos e ignorancias de tanta literatura «teresiana» como ha irrumpido sobre todo al calor del centenario del nacimiento de la Santa. También hay que decir que los autores de «Tiempo y vida» han propiciado la edición modélica de las «Obras completas», las de la BAC, que ha sido referencia para las otras ediciones posteriores a Silverio como las de Tomás Álvarez en Monte Carmelo, la colectiva de varios especialistas en Editorial de Espiritualidad.

II. Temas y problemas en la historia de santa Teresa

Desde la hagiografía, o desde la historia, hay temas y problemas de la vida de santa Teresa que se han aclarado o resuelto por fortuna. Otros, también por fortuna para la investigación (y para la imaginación, que es buena colaboradora de la historia), siguen prestando materia a las discusiones, que pueden ser fecundas cuando se abordan con seriedad y trabajo. Nos referimos a algunos de los capítulos que saltan en las hagiografías y en las historias.

Prescindimos del capítulo referido al linaje, a la nobleza, requerida en la hagiografía para que el futuro santo cumpliera las condiciones de una santidad que suponía la otra santidad, la previa, social, predestinada, de la nobleza y la riqueza. Con la riqueza, la económica, no había mayor problema en aquella familia de –como se los llamaba en Ávila– «los toledanos». Otra cosa era la condición social. De acuerdo con las prácticas conversas, y en tantas ocasiones con las complicidades de los cristianos viejos, incluso con las de la misma Inquisición, sobradamente estudiadas por Enrique Soria, la ascendencia judía se ocultaba, incluso se olvidaba. Con el tiempo, hasta se podía alardear de limpieza esgrimida en las ejecutoras de hidalguía que se podían «ganar». Y, ya en nuestro caso, hasta era posible fabricar la imagen de una santa no sólo cristiana vieja, sino también modelo de limpieza de sangre, una santa de la «raza», como hemos visto que se hace en obras como la del «albense» Gabriel de Jesús. Hasta que, por 1946 ya y por el erudito Narciso Alonso Cortés, se descubrió el proceso inquisitorial de la

familia incluso judaizante en Toledo, proceso que más tarde (en 1986) se publicó en su integridad, aceptando la evidencia histórica incluso los resistentes hasta entonces, Tomás Álvarez y su activa escuela burgalesa. Este capítulo de la honra, de la limpieza de sangre, fue muy estudiado y está totalmente clarificado ya. Vayamos a otras cuestiones «biográficas».

1. El nombre de santa Teresa

¿Cómo se llamaba santa Teresa? No hay que olvidar la importancia que tenía en aquella época el nombre, relacionado con el bautismo, prenda de seguridad para la vida eterna por la desmesurada mortalidad infantil, garantía de protección sobrenatural para la vida terrena. Hoy en día, la antroponimia es uno de los capítulos mejor estudiados, y se sabe que desde Trento se puso muy especial interés en que se impusieran nombres de santos, no de paganos, como diría su Catecismo posterior. El padre, según el apuntamiento escrito por don Alonso, dice que su hija, nacida en el 28 de marzo de 1515, se llamaba Teresa. No era un nombre tan extraño como se ha dicho, e incluso dentro de la familia ya había alguna Teresa más y anterior.

No ha existido mayor (ni menor) problema con el nombre de Teresa. Pero, por un proceso raro, sí existen divergencias en cuanto al apellido, tanto antes como después de cambiarlo ella misma por motivos conocidos. Y es en tiempos actuales cuando se ha sembrado la confusión con esta expresión de identidad personal.

Suele ignorarse el apellido usado en la familia, y cuando se trata de nombrarla por autores actuales, quienes no desean que en los títulos de sus libros aparezcan connotaciones religiosas (santa por ejemplo, o Jesús), por una parte, y, por otra y por lo general, los no españoles, la llaman Teresa de Ávila, apellido que regalan a santa Teresa escritores y hasta especialistas tan cualificados como Erika Lorenz, Rosa Rossi, Giuliana Di Febo, hasta el mismo historiador Joseph Perez e incluso, lo que más nos extraña, Ulrich Doblan, por citar algunos de los más señeros teresianistas a los que tanto se debe en el conocimiento de santa Teresa de Jesús.

En cuanto al apellido familiar, algunos autores saben muy bien que doña Teresa se apellidaba de Ahumada antes de tomar el apellido «descalzo» de Jesús. Quienes creen que en aquel tiempo del siglo

XVI el uso de los apellidos obedecía a regímenes legales como los actuales no dudan en aplicar a santa Teresa los apellidos de Sánchez, de Álvarez, de Cepeda, o varios de ellos a la vez, como hace (y nos extraña) Daniel de Pablo al llamarla Teresa de Cepeda y Ahumada. Doña Teresa, en los no muchos documentos que se conservan anteriores a 1562, se llamaba doña Teresa de Ahumada.

La realidad fue, por tanto, más sencilla, y la expresaba ya, también con toda sencillez y claridad, y por citar a alguien, Juan de Jesús María en su hagiografía mencionada de principios del siglo XVI: «Esta nobilísima virgen aumentó extraordinariamente la nobleza de estirpe recibida de sus padres. Para demostrar que obraba con mejor criterio, cambió el apellido familiar por el más noble de Jesús, de forma que ya no sería llamada doña Teresa de Ahumada, sino Teresa de Jesús, recibiendo de esta sangre una más alta limpieza, con la que supo que había sido redimida» (p. 20).

O sea, que hasta que se descalzó se llamaba doña Teresa de Ahumada; después de descalzar su nombre fue el de Teresa de Jesús.

2. Nacida en Ávila

En el documento que se ha conservado por fortuna, la anotación del padre don Alonso Sánchez de Cepeda, se asentaba: «En miércoles, veinte e ocho días del mes de marzo de quinientos e quince años, nació Teresa mi fija a las cinco horas de la mañana, media hora más o menos, que fue el dicho miércoles casi amaneciendo. Fueron su compadre Vela Nuñes y la madrina doña María del Águila, hija de Francisco de Pajares».

No ponía el lugar del nacimiento de la niña, por darlo por sobreentendido. Todos los hagiógrafos, y tantos testigos procesales, se encargaron de asentar que donde nació la niña doña Teresa de Ahumada fue Ávila. No solamente eso: es que la ciudad, cuyas loas entonan todos, fue otro timbre de honra de doña Teresa de Ahumada, noble —como se suponía— por todos los costados.

Así lo cantaba Pablo Verdugo de la Cueva, el conceptista autor de la encantadora *Vida, muerte, milagros y fundaciones de la B. M. Teresa de Jesús, fundadora de los Descalzos y Descalzas de la Orden de N. S. del Carmen. Compuesto en quintillas por Pablo Verdugo de la Cueva, Cura propio de la insigne Parroquia de San Vicente de Ávila. Dirigido a Francisco Guilladas Velásquez, señor de las villas de la Serna y*

los Povos, *Maestro de la Cámara del Rey don Felipe N. S. Tesorero de sus Altezas y Regidor perpetuo de la Ciudad de Ávila*, Madrid, Viuda de Alonso Martín, 1615 (reimpresión con más calidad en el mismo año, Barcelona, Sebastián Mateu y que ha sido hermosamente reeditada por Ediciones Caldeandrín, 2014). Ensalza a su ciudad, tan mimada por Dios, que se puede afirmar que comparte con ella su hacienda, es decir, sus santos, ocho nada menos, y entre los ocho, dos obispos para poder celebrar octava y procesión presidida por ellos:

Con ocho santos la honró,
no hay ciudad que tenga tantos,
mas como al fin la estimó,
ya que la ha dado los santos,
con octava se los dio.

Y el poeta canta a los ocho, uno por uno, en sus quintillas, por este orden: «Fue San Segundo el primero»; detrás van el antiguo mártir Vincente (que no vencido), con las santas Sabina y Cristeta; san Pedro del Barco es el quinto; «luego va el mártir Vidal»; y santa Barbada. Y por último, el gran obispo Tostado, «que tostado para el mundo, / fue para Dios abrasado».

¿Qué sucedía? Pues que tanta riqueza fue llegada de fuera, «Que aunque hoy en Ávila están, / De fuera a honrarla vinieron». Pues bien, esta especie de carencia fue compensada, y de qué forma:

Fue nuestra Santa avileña,
criada a la buena ley,
y mucho más interesada,
que en ser Auila del Rey,
en ser de Ávila Teresa.

Y en esta tranquila posesión se estaba hasta que en 1951, en su «Vida y tiempo» citada, el padre Efrén de la Madre de Dios tuvo la ocurrencia de asentar (páginas 211-212): «El lugar feliz de su nacimiento hubo de ser, según parece, la riente aldea de Gotarrendura».

Fue comprensible el revuelo levantado lo mismo entre los teresianistas que en la población de Ávila. Entre tanto como se escribió, hay que remitir a la informadísima (un poco airada, naturalmente) respuesta de Ferreol Hernández, al que hay que disculpar el apellido que pone a la santa por eso de su ciudad, *Santa Teresa de Ávila. Estudio documentado sobre su nacimiento en la ciudad de Ávila* (Ávila, 1952). Y para hacerse una idea del

problema y de su historia, baste con leer la síntesis que de él proporciona Daniel de Pablo Maroto, en su *Santa Teresa de Jesús. Nueva biografía* (Madrid, Espiritualidad, 2014). No se acabó de apear Efrén (ni lo haría Otger Steggink, su coautor), actitud explicable para quienes conocían su tesón. Lo más a lo que llegó fue, ya muy al final, a «conceder las mismas posibilidades a Gotarrendura que a Ávila».

La base fundamental para la ocurrencia la halló en los procesos de beatificación de la madre Teresa. Pero, hay que decirlo, sin tener ni idea del tratamiento metodológico de esta fuente histórica singular. Entre las declaraciones que aduce para negar el nacimiento de doña Teresa en Ávila, la de más peso es la de Isabel de Santo Domingo, tan allegada a la Madre. No tenía en cuenta Efrén que había declarado en dos ocasiones: en 1595, y como hicieron otros testigos, por 1610. Su primera declaración se sitúa en Zaragoza, de cuyo convento ha sido fundadora, tiene –de acuerdo con las formas de percibir la edad entonces, sin las exactitudes posteriores– «cincuenta y siete o cincuenta y ocho años, y sabe que (la madre Teresa) se crió en dicha ciudad de Ávila, pero *no sabe dónde nació, ni jamás ha tenido curiosidad de saberlo*» (lo editó en su día Silverio de Santa Teresa, BMC, *Procesos 2*, p. 275). «Esta reticencia en testigo tan minucioso e informado como la M. Isabel es muy significativa», afirmaba Efrén de la Madre de Dios al asentar en la palabra de Isabel de Santo Domingo las bases de su tesis. Pero llama la atención que no tuvieran en cuenta en su investigación tan generosa que quince años más tarde, desde Ávila, y como priora de San José, la misma madre Isabel de Santo Domingo había emitido muy solemnemente la siguiente testificación tan concreta, diciendo que «sabe» lo que antes ni sabía ni había tenido interés en saber, y apoyando todo en la mejor autoridad: «Sabe que la santa madre Teresa de Jesús fue natural de esta ciudad de Ávila, hija legítima y nacida de legítimo matrimonio de los contenidos en el artículo. Y que sabe que los sobredichos fueron gente muy noble de las casas y linajes de los Ahumadas y Cepedas, y muy grandes cristianos. Lo cual sabe por habérselo oído decir a la dicha santa madre y al hermano suyo» (editado por T. Sobrino, *Procesos de Ávila 2*, p. 540).

Tales cambios en deposiciones tan juradas, cuando se dan, se debían a que en los procesos de la segunda fase el rótulo era ya más concreto. Se interrogaba por «si fue bautizada la hija de los nobles, legítimos, cristianos cónyuges Alonso



de Cepeda y Doña Beatriz de Ahumada». Las respuestas son ya casi uniformes y adecuadas, naturalmente, a la pregunta. La nobleza, la limpieza de sangre de la familia son notas que se afirman sin dubitaciones; también, y sobre todo, el lugar del nacimiento, que fue, naturalmente, Ávila.

3. Cosas de la niñez: ir a tierra de moros

La mirada histórica hacia santa Teresa depara continuas sorpresas. Una de ellas es la de que su infancia estuvo llena de ternura tal y como se encarga ella de repetir. Otra, que allí jugaban los hermanos pequeños. Jugaban a muchas cosas por lo visto, y jugaron, Teresa y su hermano pequeño, a ser mártires. Y, en efecto, si hay un episodio, además de simpático, bien conocido en la vida de santa Teresa ese es, sin duda, el de su proyecto infantil de escapada a tierra de moros para sufrir el martirio y ganar el cielo de golpe.

El cielo barato

Es hermosa la descripción que de aquella aventura ideada por los dos niños regala la madre

Teresa de Jesús. Manifiesta, con la mayor naturalidad, lo que entonces, tiempos de analfabetismo mayoritario, era también muy excepcional: el hecho de que en su casa había libros buenos en romance y, además, con la voluntad paterna de que los leyera también sus hijos. Resultó que aquellos hijos los leían, y con qué pasión, sobre todo la niña Teresa.

El primer capítulo de la «Vida» presupone que en sociedades sacralizadas como aquella, con la existencia terrena tan efímera e incierta, lo que más importaba era asegurar la vida eterna. Así lo sentían los dos niños y lo expresaba a su estilo santa Teresa: «Espantábanos mucho el decir que pena y gloria era para siempre en lo que leíamos. Acaecíanos estar muchos ratos tratando de esto y gustábamos de decir muchas veces: ¡para siempre, siempre, siempre!».

El camino de la vida para siempre, siempre, siempre, lo hallaron también los dos niños en uno de los productos más leídos como manuscrito o como libro desde que apareció el poder multiplicador de la imprenta: el de las «vidas de santos», o «Leyenda dorada», o «Flos sanctorum». Se conoce la edición que pudieron usar aquellas criaturas (la misma que usó Ignacio de Loyola en su camino

de conversión): Leyenda de los santos (que vulgarmente *Flos sanctorum* llaman) ahora de nuevo emprendida, por Juan de Varela, en Sevilla, 1520. Allí descubrió el recurso salvador, expresado en lenguaje comercial de hija de mercader, o de judeoconversa, de «baratona» diría ella: «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».

Las mártires descabezadas

No es ninguna sutileza el observar determinados detalles elocuentes. La forma martirial de morir, el ser descabezados (mejor: descabezadas, no se olvide), que imaginaban los dos niños, podían contemplarla en aquel *Flos sanctorum* que miraba también a los analfabetos, a los lectores de la imagen. Las xilografías abundantes, cuando se trataba de las santas mártires, dibujaban al mismo verdugo blandiendo el mismo espadón sobre la misma figura de la misma mártir, identificada solamente por su nombre en la cartela correspondiente. Era reiterativa esta representación del descabezamiento como para no quedar grabada en la imaginación de los niños.

Otra observación inevitable: cuando santa Teresa habla de mártires que ganaban el cielo tan barato, se refiere a las mártires. Y, en efecto, en el *Flos sanctorum* se describen, entre otros, los martirios por descabezamiento o degollación de santa Eufemia, de santa Cecilia, de las once mil vírgenes, bien conocidas por santa Teresa en sus episodios increíbles. Santa Apolonia, muy presente en la devoción popular por su especialidad terapéutica, tuvo que sufrir tormentos que le aplicaba su propio padre (entre otros el de arrancarle los dientes), hasta que, por fin, «le fue quitada la cabeza». Más fantástica aún fue la vida de santa Susana, hija del rey de Hungría. Llevada milagrosamente sobre las olas del mar nada menos que a España, viviría en un monasterio benedictino en hábito de monje. Ante la invasión de los moros, todos los monjes huyeron; sólo Susana permaneció allí: «Los moros, crudelísimos enemigos de Dios, cruelmente la degollaron».

Los moros, en efecto, eran uno de los integrantes en la imaginaria de la madre Teresa, que no tenía por qué andar con distingos excesivos entre moros, berberiscos y turcos: «eran tales almas, que me parece me atreviera a ir con ellas a tierra

de turcos», dice de aquellas seis valientes fundadoras de Sevilla. Pero son los moros del norte de África, es decir, los de Argel, los que habitan su fantasía niña y los que aparecerán y reaparecerán como hacedores de mártires y de cautivos, liberados éstos en acciones heroicas o por tratos de órdenes religiosas con el carisma de su redención. Corrían muchas relaciones, romances, de cautivos y martirizados, como los «Diálogos de los mártires de Argel» que se leían y comentaban.

Resultaba comprensible que aquellos dos niños soñaran con martirio tan rentable «por gozar tan en breve de los grandes bienes que leía haber en el cielo». «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».

Hacia aquellos espacios lejanos de moros los llevaba (al menos llevaba a la niña) su rica fantasía. Es más, y como también imaginaban que el camino sería largo, con realismo inesperado programaban el viático, que era el de los mendigos, tan frecuentes en los caminos: irían «pidiendo por amor de Dios», es decir, pordioseando.

El ir a tierra de moros, ¿acontecimiento o fantasía?

La lectura atenta del recuerdo de santa Teresa no deja lugar a dudas. El «irnos a tierra de moros para que allá nos descabezasen» era un deseo infantil fruto de la imaginación, de la lectura activa, que eso quiere decir el «concertábamos» de los dos niños. La narración hermosa acentúa el contraste entre el ánimo «que nos daba el Señor en tan tierna edad» y la imposibilidad de realizar el «concierto»: no tenían ningún medio y se alzaba el obstáculo insalvable: «el tener padres nos parecía el mayor embarazo». También fracasó la alternativa de hacerse ermitaños (el otro modelo del *Flos sanctorum*) puesto que las piedrecillas para hacer ermitas «luego se nos caían». Y lamenta ante la doble desilusión: «Y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo».

Los hagiógrafos se encargarían de transfigurar el sueño en realidad. Lo hacía ya de forma encantadora el primero, Francisco de Ribera, al poco tiempo de la muerte de santa Teresa. Describe el itinerario mañanero de los niños, que, previsores (a diferencia del mendigar proyectado), habían «tomado alguna cosilla para comer»; la angustia

de la madre, y se recrea en el encuentro, también temprano, de su tío que, a caballo, había salido en su búsqueda. Los testigos de los procesos de beatificación adornan todo en sus respuestas. La iconografía haría el resto, y la devoción popular localizaría (y veneraría) el sitio exacto hasta donde llegó aquella escapada niña.

El «irnos a tierra de moros a que nos descazasen por amor de Dios» no fue una aventura realmente acontecida, sino el deseo, la fantasía encantadora de dos niños con anhelos de martirio. Lo cual no resta valor alguno a los cuatro postes, porque todo sucedía en un tiempo en el que, y es un axioma para los historiadores, tanto valor tenía lo imaginado como lo realmente acontecido.

4. El fracaso de Duruelo

Tenemos que dejar el recuerdo de la infancia de Teresa de Ahumada para echar una mirada, forzosamente rápida y parcial, a su obra eclesial de la fundación de una orden religiosa nacida de la reforma de la del Carmen, la orden de las carmelitas descalzas. No es posible detenerse en su proyecto, en su realización primera en las monjas de San José de Ávila, en la necesidad de extenderla a los frailes. Lo cierto es que su idea y la realización no fueron pétreas. Evolucionaron, y de la idea primitiva del rigor por el rigor alcantarino se pasó a la de hermandad y recreación que inspiró la de los frailes. De hecho, eso era lo que ella enseñaba a su novicio fray Juan de la Cruz, en Valladolid, con escasa fortuna por de pronto (no tardaría fray Juan en advertir contra las penitencias de bestias). Lo dice la misma Madre en una carta al amigo abulense Francisco de Salcedo y hablando del portador, que es fray Juan, «chico de cuerpo pero grande a los ojos de Dios», con el que ha tenido alguna discusión, «negocios», dice echándose ella la culpa: «que me he enojado con él a ratos». Y me permito traer a cuento esta escena para que se vea cómo los santos también se enojaron, riñeron, entre ellos. También en Duruelo volverían a aparecer estas diferencias pues el del rigor por el rigor fue el estilo que se impuso en el primer convento, o lo que fuera, de los descalzos en Duruelo.

Quien mejor lo relata es la misma madre Teresa, que no pudo ni quiso vencer su curiosidad de visitar a aquellos frailes pioneros en la especie de alquería. Y, repitiendo lo dicho en otras

ocasiones, volvemos a decir que muchas veces, en la lectura y relecturas de «las Fundaciones», salta el deseo de dialogar con su autora, con la madre Teresa, para tener la fortuna de una respuesta suya a tantas incógnitas como van brotando. Una de estas preguntas es la del porqué de la acumulación de olvidos cuando está redactando la historia del primer convento, aquel «portal de Belén». Se tiene la sensación de que el recuerdo de Duruelo no le era especialmente grato. Y por eso ha olvidado muchas cosas ya a los seis años de lo acontecido. ¿Las ha olvidado o no quiere recordarlas?

Y es que prácticamente no se acordaba de casi nada en concreto cuando redactaba por 1574 los sucesos de 1568. El «no me acuerdo» tan suyo se reitera con más insistencia. Cuando alude al donante de la casa, don Rafael (no pone ni apellidos ni signo alguno de identificación); no recuerda («que no me acuerdo») cómo pudo enterarse del proyecto del monasterio de los descalzos. Tampoco se acuerda («que no me acuerdo ahora») del número de los harto pocos vecinos del «lugarcillo» (13,2).

Por junio (1568), sin recordar el día, dice «partí de Ávila», para visitar el lugar donado. Iba a la fundación de Valladolid, y el camino, que le dijo don Rafael que era derecho, resultó complicado porque no daban razón del lugar, poco conocido: «Aunque partimos de mañana, como no sabíamos el camino, errámosle. Y como el lugar es poco nombrado, no se hallaba mucha relación de él». Recuerda, eso sí, y muy bien («Siempre se me acuerda»), y quedó bien grabado en su memoria, el «cansancio y desvarío que traíamos en aquel camino» que duró toda una jornada, «con harto trabajo, porque hacía muy recio sol».

Recordaba también, ella, tan sensible en estas cosas, «la demasiada poca limpieza que tenía, y mucha gente del agosto», que no sabe uno muy bien como interpretar (lo de la gente de agosto) (13,13).

Esto es lo que puede ofrecer a fray Juan de Santo Matía y a fray Antonio de Jesús, pero se lo ofrece con la convicción de que aquella morada iba a ser efímera, para echar a andar solamente. De hecho, cuando lo cuenta, por 1574, ya hay diez conventos de descalzos: entre ellos no aparece el de Duruelo, que al año y pocos meses de fundado dejó de existir para dar lugar a Mancera.

Seguimos con los olvidos, o los no recuerdos, de la Madre. Se acuerda perfectamente de

los relojes (cinco, «que me cayó en harta gracia»), que llevó el padre Antonio al «lugarcillo». Pero ha olvidado ya detalles muy significativos, como la fecha de la primera misa inaugural («primero o segundo domingo de adviento de este año de 1568, que no me acuerdo cuál de estos domingos fue»). Tampoco puede concretar el día de su visita, «la primera semana de cuaresma adelante, viniendo de Toledo».

Todo lo anterior viene a cuento del olvido más significativo y clamoroso: el del nombre de Duruelo. A uno le gustaría saber, como he dicho, las razones de este olvido, extraño y llamativo, no hay duda. Puede contrastarse con la identificación local del convento al que no tardarían en trasladarse los primeros descalzos: «llámase este lugar Mancera».

La tentación de interpretar la ausencia del nombre del lugar como recuerdo ingrato, o no tan grato, es eso, una tentación quizá. Lo cierto es que tres veces aparece en estos dos capítulos lo del «lugarcillo» despectivo. El nombre de Duruelo, en cambio, no se mienta ni aquí ni se escribió jamás ni en lugar alguno de los escritos de la Madre, que, dicho sea de paso, y es una opinión, debe ser leída entre líneas en su intencionada (y hermosísima) narración del encuentro en aquel lugarcillo con los padres: «Como soy flaca y ruin les rogué mucho no fuesen en las cosas de penitencia con tanto rigor, que le llevaban muy grande». No hicieron ningún caso a sus sensatas invitaciones a la cordura: «Ellos, como tenían cosas que a mí me faltaban, hicieron poco caso de mis palabras para dejar sus obras» (14,3-12).

5. La iglesia de la madre Teresa

Uno de los tópicos frecuentes, y que lo han sido más en años casi coincidentes de centenarios, el del nacimiento de santa Teresa y el que se mira como nacimiento del protestantismo, las Tesis de Lutero, o sea 1515 y 1517, es el ahistórico y anacrónico de atribuir a santa Teresa un sentimiento ecumenista que era imposible en su tiempo. Y lo fue en ella, por supuesto. Sus compromisos, una vez que se fijaron, fueron, además del misionero, la lucha oracional contra el hereje y la evangelización de las Indias.

En cuanto a su compromiso eclesial, es sabido tanto como supuso para la madre Teresa la ilusión misionera. En cuanto a la lucha contra la herejía,

tampoco es posible detenerse en las vías por las que se informó del «luteranismo», de los «luteranos», que es como califica a los protestantes, aunque se refiera sobre todo y casi siempre a los «hugonotes» calvinistas franceses.

Y la imagen que tenía formada santa Teresa de los «luteranos», tan presentes en sus escritos, era, tenía que ser, forzosamente negativa, muy negativa, como lo era en toda la monarquía española. «En este tiempo —estando en San José de Ávila— vinieron a mi noticia los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos, y cuánto iba en crecimiento esta desventurada secta». No cesará ya en su ir y volver a los luteranos en los tonos más amargos, lamentando, entre tantas cosas, su actitud ante «este Señor mío, que tan apretado le traen a los que ha hecho tanto bien, que parece le querrían tornar ahora a la cruz estos traidores y que no tuviese adonde reclinar la cabeza» (*Camino de Perfección* 1,1).

Para ella son «la desventurada secta», los iconoclastas, destructores de iglesias, de sagrarios, actitudes que, aunque no se correspondiesen con la realidad, ella vivió con tanta amargura. Llevada por tales imágenes, hasta miedo sintió en alguna ocasión, como en Medina del Campo, con tantos mercaderes foráneos, ante posibles profanaciones «en tiempo tan peligroso como ahora estamos por estos luteranos» (*Fundaciones* 3,10). Reaccionó con dolor, con el llanto tan expresivo, por «las muchas almas que se condenan de estos luteranos en especial» (*Vida* 32,6).

Y es que en tiempos de la madre Teresa, tiempos de la ortodoxia como valor primero, el ecumenismo era, además de impensable, imposible, repitámoslo. Fue ya algo precoz, muy precoz y que hay que saber valorar, su no conformidad con las armas en las luchas confesionales. Pero reaccionaba instintivamente contra los principios y comportamientos «luteranos» de acuerdo con las mentalidades colectivas «contrarreformistas». Recordemos —por ser tan elocuente— el habla que sintió y que trasmite con la mayor naturalidad (no sabemos con exactitud fecha y lugar, los editores se inclinan por 1572 y en la Encarnación). Se encontró, ella, que era tan estampera, en una de sus lecturas con el rechazo de las imágenes curiosas como una imperfección contra la pobreza. «Y entendí esto estando descuidada de ello: que no era buena mortificación; que cuál era mejor: la pobreza o la caridad; que pues era lo mejor el amor, que todo lo que me despertase a él no lo dejase, ni lo

quitase a mis monjas; que las muchas molduras y cosas curiosas en las imágenes decía el libro, que no la imagen; que lo que el demonio hacía en los luteranos era quitarles todos los medios para más despertar, y así iban perdiendo». Y terminaba el habla divina con el mandato más contrarreformista que imaginarse uno pueda: «Mis cristianos, hija, han de hacer, ahora más que nunca, al contrario de lo que ellos hacen».

Y así, como antídoto providencial contra Lutero mismo, como su contraimagen, fue figurada y transmitida por los hagiógrafos, aunque hubiera que forzar las fechas. Baste, como ejemplo, con lo que se lee en la conocida y simpática *Vida, muerte, milagros* de Pablo Verdugo de la Cueva. Tiene la Madre beatificada cualidades de todos los santos pero, sobre todo, puede esgrimir la de campeona contra Lutero ya desde que, «en el año quinientos de quince»,

Por lo que al mundo interesa
de que a Dios la dé el lucero
de la Católica empresa,
quando en Sajonia Lutero,
nació en Ávila Teresa.

Cerca de los mismos años
que el mundo a su puerta halló
monstruo de tantos engaños,
Dios a Teresa le dio
para reparar sus daños.

No fue su soberbia poca,
pero Dios lo ha remediado:
que Teresa con su toca,
viéndole tan desbocado,
supo ataparle la boca.

Su fidelidad a la Iglesia, el gozo de pertenecer a ella, fueron las últimas palabras de su vida en Alba de Tormes. Bien es cierto que la Iglesia que vivió la madre Teresa de Jesús era la Iglesia tridentina, por una parte, y la regalista de la monarquía de Felipe II, por otra.

6. «Muero hija de la Iglesia»

La muerte de los santos, en su versión hagiográfica, tenía que estar acompañada por señales que convertían la santidad en sensible: el cuerpo quedaba y se conservaba flexible, táctil; se oían voces del cielo; se veían acompañantes celestiales; se olía, sobre todo se olía, y de ahí el morir en olor de santidad; y se hablaba con palabras de tránsito hacia la eternidad.

La madre Teresa, que no podía hablar en el último día de su vida, expresaba su sentir con gestos de gratitud. Pero había hablado hasta el día anterior, hasta la «extremaunción», y sus palabras se recogieron y transmitieron por quienes las pudieron oír o se las imaginaron. Eran palabras hermosas, de los salmos, o suyas, como las últimas que ponen en su boca hagiógrafos y algún que otro «biógrafo»: «Por fin (o al fin), muero hija de la Iglesia».

Se han explicado estas palabras como un respiro, como si quisiera decir que «menos mal que muero hija de la Iglesia», como expresión de miedos a la heterodoxia, a peligro de desviaciones en la fe. Y hay que decir que no hubo nada de eso.

Hace algún tiempo Ismael Bengoetxea estudió el casi medio centenar de testigos y trasmisores de estas palabras de la Madre. Se fija de forma especial, con corrección metodológica, en los testigos presenciales. Pues bien, los nueve conocidos coinciden con lo testificado por Mariana de Jesús, es decir, por aquella niña huérfana de madre que se crió con las monjas de Alba («nuestra sabandijita») y que declaraba por 1592 que en aquellos momentos últimos la Madre «daba muchas gracias a Dios que la había hecho hija de la Iglesia, y repetíalo muchas veces». Otra, también presente en el trance, concretaba este agradecimiento en las palabras de la Santa: «Bendito sea Dios, hijas, que soy hija de la Iglesia».

No había miedos —que nunca los tuvo— en la Madre a la Inquisición ni a los inquisidores, sino gratitud, solo gratitud, hacia Dios porque la había hecho hija de la Iglesia, por pertenecer a la Iglesia. Es decir, con sus palabras en trance de morir en Alba de Tormes manifestó el mismo sentido eclesial de toda su vida de fundadora.

FIGURAS DE LA REFORMA TERESIANA

DANIEL DE PABLO MAROTO, OCD

Hacer un dibujo en miniatura de una genial obra de arte es un intento fallido en su origen. Pues esto es lo que pretendo: hacer pasar por este escenario algunas de las grandes figuras históricas como han engrandecido la *Reforma* de la Orden del Carmen realizada por santa Teresa. Puedo decirte, lector ignoto, que la *obra de la Fundadora* Teresa tuvo pronto un crecimiento espectacular, de manera especial después de la muerte de la Santa en olor de multitudes en 1582.

Todavía en vida, pudo conocer que la diminuta simiente sembrada en *San José* de Ávila en 1562, se había convertido en una estrella que daba ya mucha luz. Y eso mismo sucedió con la reforma entre los frailes iniciada en Duruelo, una alquería perdida en la meseta castellana, en 1568. La familia de monjas y de frailes iluminaba ya a media España desde sus 12 conventos poblados de 300 frailes y 200 monjas en 13 monasterios.

Más todavía. A la muerte de san Juan de la Cruz en 1591, habían aumentado los frailes hasta 1.500 y 50 conventos y 600 carmelitas descalzas en 30 monasterios. Como una muestra del vigor de la nueva familia, basta recordar que en el año 1586 se fundaron 10 conventos de frailes, y el ritmo de crecimiento siguió imparable en el siglo XVII.

1. Santa Teresa de Jesús (1515-1582)

Por ser un personaje tan conocido, no es necesario repetir muchos datos sobre su vida. Nació en Ávila en 1515 y murió en Alba de Tormes (Salamanca) en 1582. Desde su niñez dio pruebas de ser un alma privilegiada, soñadora con el

premio del cielo buscando el martirio voluntario. En su madurez, cuando redacta su *Vida* en 1565 (50 años), y volviendo la mirada al pasado, fue consciente de haber sido mimada por Dios desde su misma infancia, como dice ella: Dios «¡tanto me esperó!» (*Vida*, prólogo, 2).

A la edad de 20 años (1535), después de muchas dudas y sin muchos ideales de santidad, sino el mediocre de «salvar el alma», inició la vida religiosa de carmelita en *La Encarnación* de Ávila, donde profesó en 1537. Poco después, sufrió una grave enfermedad (1538-1542) de la que curó, milagrosamente según ella, por intercesión de san José. Su vida en el convento durante muchos años se mantuvo entre el fervor religioso y la tibieza espiritual (1538-1554). Finalmente, cambió de vida en una conversión inicial ante un «Cristo muy llagado» (1554) y, definitivamente, por un don especial del Espíritu Santo (1556), que le dio la libertad de sí misma (*Vida*, caps. 9 y 23-24, respectivamente).

1.1. Personalidad. Cómo era ella

El mejor dibujo de la madre Teresa es el que ella misma realiza en sus obras completas. Por ejemplo, ella fue consciente de que sus «gracias de naturaleza eran muchas» (*Vida*, 1, 8). Con la experiencia mística, decreció la autoestima y fue consciente de que lo malo era solo suyo y lo bueno lo tenía de prestado: *era pobre pero estaba rica* (*Vida*, 10, 4). No voy a repetir lo que otros han dicho de Teresa de Jesús, dibujos literarios, pinturas, esculturas, etc. Ni tampoco presentaré «mi» dibujo

integral que tengo dibujado en otros lugares. Es mi Teresa¹.

Prefiero exponer cómo la vieron las gentes que convivieron con ella en el día a día poniendo cada uno los matices de su propia experiencia. Me refiero a lo que dicen los testigos de los *Procesos de beatificación y canonización*, realizados en muchas ciudades españolas los años 1591-1610, pasando por los tribunales más de 700 personas².

Según ellos, vivía la *humildad-verdad* en un sentido profundo, mucho más allá del no decir mentiras. Para ella, «vivir en verdad» era el fundamento del ser personas cristianas de veras, situadas en el centro de su existencia ante Dios, el propio yo, los otros y el mundo. Es un concepto no moral, sino metafísico, que sustenta la moral cristiana. Por eso aborrecía la mentira, aun en el caso de que solucionase problemas tan graves como concluir una fundación como la de Burgos. Ella no mentía ni permitía mentir en el sentido de no decir la verdad con idea de engañar al interlocutor. Brillaba por su sinceridad³.

En coherencia con la idea, aborrecía la murmuración porque podía convertirse en calumnias siendo injustos con las personas. «Nunca la oyó murmurar –dice una testigo– ni consentía que delante de ella se murmurase». En su vida privada, podían criticarla, hasta calumniarla, porque –según ella– se lo tenía bien merecido. El obispo don Álvaro decía que si alguien quiere ser amigo de la madre Teresa, que se dedique a criticarla, a levantarla algún falso testimonio⁴. Dice ella que a nadie consideraba enemigo ni podía perdonar a los que la ofendían; por eso decía que Dios la tenía que perdonar «de balde», no porque «perdonaba» (*Camino E*, 63, 2. Corregido en *Camino V*).

Otra nota identificadora de su personalidad fue su condición de mujer «animosa y varonil», que hoy disuena y es casi ofensiva para las mujeres, pero así lo decían los que la conocieron porque era valiente para acometer empresas e idear soluciones que pocos hombres lo hubieran hecho. Ese modo de ser mujer difiere bastante del actual feminismo e ideología de género. Era –dice una testigo– «enemiguísima de niñerías y condiciones afeminadas de mujeres»⁵. También criticaba con mucha delicadeza y un tono de ironía a los varones miedosos y cobardes, algo indigno para ellos.

Después, encontramos otras virtudes que resaltan los testigos de su vida. A cualquiera que conozca la vida de la madre Teresa le admirará, por ejemplo, *la fortaleza y la energía* que desarrollaba aquel cuerpo enfermo desde la adolescencia y primera juventud. Asusta a cualquier lector el capítulo de sus enfermedades crónicas y, al mismo tiempo, la enorme resistencia psicofísica al sufrimiento, sus capacidades creativas superando enormes dificultades. Decir que era *emprendedora* es demasiado poco; era *creativa*, muchas veces improvisando sobre la marcha la solución de los problemas que se multiplicaban y pocas veces perdía la calma y nunca la esperanza. Don Álvaro, el obispo amigo de Ávila y Palencia, que la conocía bien, concluía: si lo ha dicho la Madre, se cumplirá.

Aborrecía la ociosidad y se dedicaba al trabajo extenuante. Los testigos que a veces dormían con ella en la misma celda dicen que trabajaba a veces hasta las dos de la mañana y pedía que la despertasen después de dos o tres horas. Uno de sus trabajos era hilar con la rueca en tiempo de recreo y mientras atendía alguna visita en el locutorio. Admiraba el hecho de que podía atender simultáneamente a varios asuntos, a veces muy complicados.

1. Hice un dibujo de ella, al que no renuncio, en *Teresa en oración. Historia. Experiencia. Doctrina*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2004, cap. 1: «Quién es ella», pp. 15-69. Ahí encontrará el lector cómo se ve ella y cómo la vieron y cómo la veo yo. *Íd.*, *Teresa de Jesús. Nueva biografía. Escritora, fundadora, maestra*, Madrid, EDE, 2015, cap. 11, pp. 296-322.

2. Se pueden leer en una edición moderna de Julen Urkiza. Son 6 volúmenes con un total de unas 6.000 páginas, publicados en Burgos, Editorial Monte Carmelo y Otras, 2015.

3. Con frecuencia aparece en los *Procesos* este modo de ser de la madre Teresa. Pedro Manso testificó que el arzobispo de Burgos exigía disponer de 40.000 ducados antes de dar la licencia para fundar. La fundadora, doña Catalina de Tolosa, dijo que ella los aportaba, algo muy difícil de conseguir ni con toda su hacienda. La madre Teresa se enteró del asunto y dijo «que de ninguna manera se dijese mentira, que importaba más que obligasen a Dios diciendo verdad, que su Majestad lo encaminaría». Y, finalmente, dice el testigo que «la dicha madre Teresa de Jesús venció con su espíritu y ánimo varonil, todas las dificultades». *Proceso remisorial In specie* de Madrid, 1610. *Procesos remisoriales de Ávila y Salamanca In genere (1604). Y de Madrid In specie (1609-1610)... II. Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*. Burgos, Monte Carmelo, 2015, p. 354.

4. Lo comentan los testigos con fórmulas diferentes. Por ejemplo, Juan Calleja se lo oyó al P. Diego de Yanguas, Proceso informativo de Segovia, 1595. En *Procesos*, I, Burgos, 2015, p. 634. María de San José, Proceso informativo de Lisboa, 1595. En *Procesos*, I, p. 949.

5. Isabel de Jesús, Proceso informativo de Salamanca, 1592. En *Procesos*, I, p. 66.

Y después, para completar este cuadro, la práctica de las virtudes «humanas» como la afabilidad, la falta de hipocresía, la sencillez y la suavidad de trato, siempre educada acomodándose a sus interlocutores. Con ese modo de ser, resultaba muy convincente, a veces tratando a los enemigos de su obra fundacional, especialmente en *San José* de Ávila, Toledo, Segovia, Sevilla, Burgos, etc. Una fuerza interior fundada en *la profunda experiencia de Dios* que transparentaba hacia que al final la respetasen y quisieran, como consta de muchos inicialmente enemigos que terminaban colaborando con ella en la empresa fundacional.

1.2. La fundadora de la Reforma del Carmelo

Lo dicho bastaría para definir su personalidad, pero faltan las «obras», que es donde pone en acción la grandeza de sus fuerzas interiores. Me refiero de manera especial a las dos más conocidas y filiadas a la maduración de su vida espiritual. Cuando Teresa se embarca en la aventura de *fundadora y de escritora*, ha experimentado previamente dos conversiones a una vivencia más profunda del cristianismo. La primera, ante «un Cristo muy llagado» (*Vida*, cap. 9), y la *segunda y definitiva*, por la fuerza interior del Espíritu Santo (*Vida*, caps. 23-24). Quiere decir que, a sus 45-47 años se siente madura como mujer y como cristiana para contagiar de sus ideales a los vocacionados a vivir su estilo de vida reformada. Toda una filosofía de la vida llena de cristianismo y humanismo. Pudo hacer Iglesia en las periferias existenciales, como indica con frecuencia el papa Francisco, en una Iglesia en salida.

En su Reforma de la orden tiene en cuenta tres principios fundamentales: *el primero* es una mirada a los orígenes eremitianos de su orden en el siglo XIII (cf. *Moradas* V, 1, 2; *Camino*, 11., 4; *Fundaciones*, 4, 5-7 y 14, 4). *El segundo* la consideración de la Iglesia de su tiempo, necesitada de reforma espiritual y de dinamismo apostólico. A esta Iglesia histórica entregará un ejército blanco para combatir las herejías y divisiones con una vida evangélica.

Creo que Teresa no nos contó todo lo que sentía sobre la Iglesia histórica ni siquiera lo que conocía por propia experiencia. Me gustaría saber lo que escondió en la enigmática expresión de una Iglesia «en grandes tempestades» (*Vida*, 13,



21) y «en gran necesidad» (*ib.*, 40, 15). Viendo la Iglesia en necesidad, no se dedicó a murmurar de sus deficiencias morales, sino que «*pensé –escribe– qué podía hacer por Dios, y pensé que lo primero era seguir el llamamiento que su Majestad me había hecho a religión, guardando mi Regla con la mayor perfección que pudiese*» (*Vida*, 32, 9).

Y *el tercero*, el descubrimiento del mundo y la necesidad de su redención. Teresa no tenía estudios académicos, pero estaba suficientemente informada, vivió con intensidad la historia de España, de Europa y, también muy de cerca, las Américas recién descubiertas que encendieron su afán misionero y evangelizador en las fundaciones posteriores a 1567.

Pero todo serían estructuras, periferia, si olvidamos que su Reforma nació de unas experiencias religiosas muy profundas, por ejemplo, el descubrimiento de que Dios existe y que ha actuado en la historia y en su vida sin ella procurarlo; que Dios es Uno y Trino, que Cristo nos salva mediante su Humanidad divinizada, y el Espíritu Santo es el don que santifica. Invito a los lectores a una lectura reposada de los capítulos 32-36 de la *Autobiografía* si quiere gozar de un estilo narrativo

único y asistir al nacimiento de un nuevo carisma en la Iglesia.

A la primera fundación de *San José* siguieron otras 16 de monjas y 2 de frailes en las que intervino personalmente la madre Fundadora los años 1567-1576 y 1580-1582.

1.3. Teresa escritora

Brevemente aludo a esta faceta de la madre Teresa, sin duda la que le abrió pronto a la fama internacional. Su estilo literario es único en la lengua castellana. Cuatro obras suyas pronto fueron conocidas y alabadas como inspiradas por el Espíritu Santo, al decir de sus devotos y al ser conocidas en la primera edición de fray Luis de León, en Salamanca, 1588. La *Vida o Autobiografía*, una reflexión sobre su vida vista desde la presencia de Dios en ella y el proceso de ser cristiana como progreso en el camino de la oración desde la sencilla oración vocal hasta la de unión con la divinidad. En ella hace también la historia de la fundación del convento de *San José* en Ávila, primera de una serie de la que hace historia en las *Fundaciones* (no se publicó en esta edición, sino en Bruselas en año 1610).

Obra importante es el *Camino de perfección*, un manual de vida cristiana pero dirigido a las primeras monjas de *San José* como un grupo humano a la búsqueda de la santidad. Y, finalmente, el castillo interior o las *Moradas*, genial concepción del ser humano llamado a la divinización o la unión transformante en Dios. Ese es el destino de los seres humanos que algunos realizan. De ella se conservan un lote grande de *Cartas*, cerca de 500 de los muchos miles que escribió, muchas de ellas se conservan autógrafas.

2. San Juan de la Cruz (1542-1591)

Me he entretenido mucho en presentar la genial figura de santa Teresa porque ella fue el motor de una gran revolución en la historia de la Iglesia: una mujer que reformó una orden de varones clérigos. Como dicen algunos textos primitivos, es más importante y supone mayor ingenio y santidad «reformar» que «fundar». Por primera vez en la historia, una mujer hizo una hazaña semejante y ha perseverado durante siglos.

En el camino se encontró con otro gigante del espíritu: san Juan de la Cruz. Pienso que él, a

pesar de su grandeza espiritual y su genio religioso, por iniciativa propia, no se hubiera embarcado en una empresa semejante. Me parece que él no tenía alma de líder, de capitán de ejército ni de luchador en vanguardia, sino de seguidor fiel de una gran maestra. Juan es un filósofo racionalista, un psicoterapeuta del alma, un místico. Y, sobre todo, una personalidad esencialmente poeta que crea su mejor poesía mediante la experiencia mística y las «noches».

2.1. Rasgos de una vida

En primer lugar, anoto los datos fundamentales de su biografía. Nació en Fontiveros (Ávila) hacia 1542 y murió en Úbeda (Jaén) en 1591. No fue de origen noble, como supusieron los antiguos biógrafos, sino que es hijo de unos pobres y honrados tejedores de buratos. Huérfano de padre desde 1545, emigró con su madre a Torrijos y Gálvez (Toledo), Arévalo (Ávila), para recalar, finalmente, en Medina del Campo (Valladolid).

Allí tuvo la posibilidad de estudiar las primeras letras en el colegio de los *Doctrinos*, para niños pobres, y humanidades en el colegio de los Padres jesuitas. Fue aprendiz de varios oficios manuales, pero sin llegar a ser un experto en ninguno de ellos; también atendió a enfermos en un hospital y practicó la mendicidad por las calles de Medina para subvenir a las necesidades del colegio y del hospital. Finalmente, en 1563 ingresó en el convento carmelitano de *Santa Ana* de Medina del Campo, donde profesó en 1564. En la Universidad de Salamanca completó sus estudios de filosofía y teología los años 1564-1567 y se ordenó de sacerdote en 1567. Murió en Úbeda (Jaén) en 1591. Este es el marco histórico de Fray Juan de Santo Matía, previo a su encuentro con la madre Teresa y a su ingreso en la Reforma del Carmelo.

2.2. El carmelita descalzo

Providencialmente, se encontró en Medina del Campo con la madre Teresa en el verano de 1567 y lo incorporó a su proyecto reformador como lo cuenta en el libro de las *Fundaciones*. «Poco después –escribe–, acertó a venir allí [a Medina] un padre de poca edad, que estaba estudiando en Salamanca, y él fue, con otro por compañero, el cual me dijo grandes cosas de la vida que este padre



hacia. Llámase fray Juan de la Cruz». Las cualidades naturales que poseía la madre Teresa lograron uno de los éxitos más grandes en su carrera de fundadora. Desde aquel momento, la Santa quedó prendada de la grandeza espiritual de Juan de la Cruz y lo ganó para su causa reformista. Fue el primero o segundo de los descalzos, según los dichos de los primeros testigos.

En el diálogo con fray Juan, descubrió intuitivamente el tesoro que se encerraba en aquel medio cuerpo de fraile y le sedujo para que cambiara su vocación de cartujo por el proyecto de reformar su propia orden del Carmen. «Yo le dije lo que pretendía –continúa la Santa– y le rogué mucho esperarse hasta que el Señor nos diese monasterio, y el gran bien que sería, si había de mejorarse, ser en su misma orden, y cuánto más serviría al Señor. Él me dio la palabra de hacerlo, con que no se tardase mucho» (*Fundaciones*, 3, 17).

La puesta en marcha de la Reforma entre los varones tiene mucho del encanto de las florecillas de algunos santos medievales. Fue otra vez la maternidad de Teresa la que propició los comienzos, que no solo convenció a los primeros aspirantes, sino que les buscó el nido donde cobijarse. Pienso

que solo Teresa con su capacidad de adaptarse a los medios a su alcance pudo convertir una casa de labriegos perdida en la ancha meseta castellana en un convento de frailes reformados. La casucha estaba medio abandonada, «con demasiada poca limpieza y mucha gente del agosto», con «un portal, una cámara doblada con su desván y una cocinilla». Pronto su poderosa imaginación convirtió el zaguán en iglesia, el desván en coro y la cámara en habitaciones de los frailes. La «cocinilla», tal como estaba, pronta a funcionar. Total, un convento en miniatura surgió en Duruelo (Ávila), un lugarejo tan poco transitado que ni siquiera aparecía en los mapas de carreteras del tiempo (*Fundaciones*, 13, 3).

En Duruelo (Ávila) nació la Reforma teresiana, en su rama masculina, el primer domingo de adviento de 1568. La pobreza más absoluta, las cruces y calaveras, que Juan de la Cruz y Antonio de Heredia colocaron en la improvisada iglesia, asustaron a la madre Teresa (*Fundaciones*, 14, 6), pero se alegró al saber que también se dedicaban al apostolado activo en los pueblos cercanos, caminando a veces con los pies descalzos sobre la nieve, además del tiempo interminable dedicado, día y noche, a la oración y la contemplación (*ib.*, 7 y 8).

2.3. La transmisión del carisma teresiano

Como fraile reformado, ejerció en su nueva orden muchos cargos de responsabilidad, como maestro de novicios, rector de los dos primeros colegios de la Reforma en Alcalá de Henares y Baeza; prior o vicario en varios conventos, definidor, vicario provincial de Andalucía, etc. Pero más que los cargos y oficios desempeñados, san Juan de la Cruz aportó al carisma fundacional de la madre Teresa una vida íntegra y una oferta de doctrina espiritual y mística casi única en su género y que va mucho más allá de lo aprendido de la madre Teresa: «Nuestra manera de proceder [...] así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas» (cf. *Fundaciones*, 13, 5).

Los frailes, también en parte Juan de la Cruz, se excedieron en su «estilo» de vida ascética olvidando la «moderación» y la «suavidad» junto con el «rigor» que quiso imponer la madre Teresa, a quien asustaban los excesos (cf. *ib.*, 14, 12). Juan de la Cruz, aunque fue un hombre asceta, aborrecía también las «penitencias de bestias».

Pero Juan de la Cruz aportó al carisma del Carmelo reformado dos principios fundamentales: la *dimensión contemplativa* de la orden, acompañada de soledad, silencio, vida ascética activa y pasiva de las «noches» del sentido y del espíritu. Y al mismo tiempo, la *dimensión apostólica* limitada, selectiva y brotando de esa misma raíz (cf. *Cántico Espiritual*, 29, 3). Este programa de hosco y profundo ascetismo vivido en las «noches» por el creyente, hicieron de él un maestro inigualable en la búsqueda y el discernimiento de los caminos del espíritu. De su experiencia personal del encuentro con Dios y vivido en sus comunidades religiosas nacieron sus obras completas, que pronto gustaron y aprovecharon los buscadores de una espiritualidad evangélica sin rebajas del consumismo y la mundanización.

Sus *Obras* escritas, aunque inicialmente fueron dirigidas a sus hermanos los carmelitas descalzos, la realidad de lo tratado, como las de los grandes espirituales, mira al más allá de los conventos y los grupos de privilegiados.

Escribió la *Subida del monte Carmelo* y *Noche oscura*, un proyecto de vida cristiana genial fundado en la práctica de las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad que, vividas, purifican lo racional y afectivo del ser humano, los sueños de construir su destino desde el yo, para dejar paso a que Dios actúe en la vida del creyente. El proceso es demasiado radical como para ser «popular», pero ciertamente es racional y evangélico.

En el *Cántico espiritual* ensaya un proceso de búsqueda de Dios comenzando por el rastro de las criaturas. Pero vista, lo inadecuado del proyecto, el cristiano se lanza a la búsqueda por medio de la fe que conducirá al creyente a la plena posesión del Amado Cristo-Dios. Y en la *Llama de amor viva* expone el final del camino espiritual centrado en el encuentro con el Dios Uno y Trino de la Revelación cristiana.

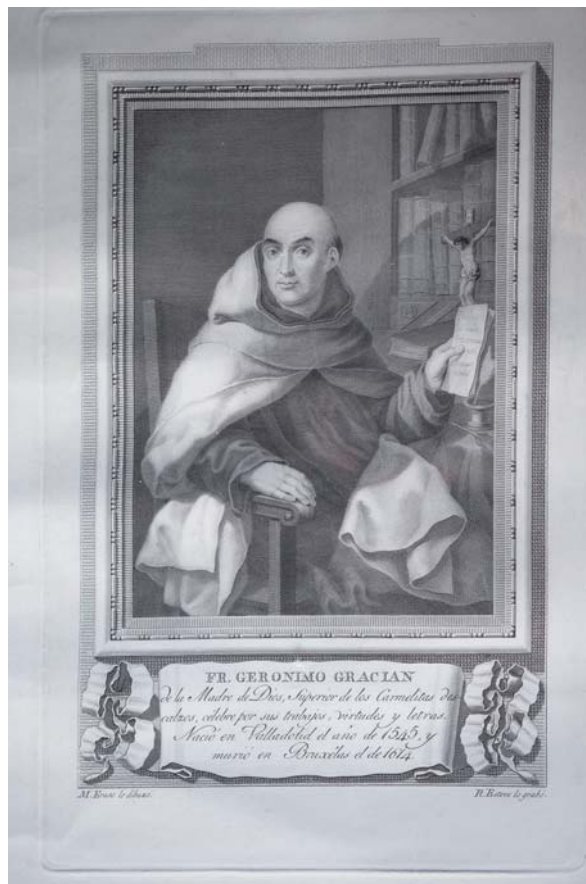
Son libros para ser vividos, como los grandes manuales de espiritualidad. Obras menores, como los *Dichos de luz y amor* y, sobre todo, sus poemas místicos, son de una factura estilística, una belleza plástica, una sonoridad que parece que las palabras no solo significan, sino que vibran al pronunciarlas y te envuelven en una atmósfera de fe y de quietud.

Dicho esto, poco importa el debate de familia de los carmelitas descalzos sobre qué título

merece, si primer o segundo descalzo, si es fundador o adjunto de la gran Teresa, sobre su quehacer en la Reforma teresiana. Resulta claro para la historia global de la Reforma teresiana que desde comienzos del siglo XVII los historiadores áulicos le concedieron el título de *fundador* de la Reforma entre los frailes. Todo ello con el disgusto subsiguiente de los que defendían con todo derecho que santa Teresa es «fundadora de monjas y de frailes»⁶.

3. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614)

Conocidos los grandes genios del Carmelo teresiano, presentemos algunos de los grandes «herederos» de su espíritu o carisma y que tanto engrandecieron a los dos Maestros. El P. Jerónimo Gracián es uno de los frailes carmelitas descalzos más brillantes de su siglo aunque su estrella se oscureció ya en vida para volver a brillar en el siglo XX. En este breve escrito recuerdo solo una mínima parte de su vida y su quehacer en la Reforma.



6. Jerónimo Gracián, *Peregrinación de Anastasio*, Roma, Teresianum, 2001, diálogo 13, p. 213. Edición de Juan Luis Astigarraga.

3.1. Personalidad integral

El P. Gracián nació en Valladolid en 1545. Su padre, Diego Gracián, eminente humanista, sirvió como secretario al emperador Carlos y a Felipe II. Por parte de madre es nieto del polaco Juan Flachs-binder Dantisco, embajador del rey Segismundo de Polonia, y terminó sus días como obispo de Culm y Warmia. Siendo embajador, tuvo una hija natural con Isabel Delgada, la madre de Juana Dantisco, madre del P. Gracián.

Aprendió las primeras letras en Valladolid, la filosofía en la prestigiosa Universidad de Alcalá, sede del humanismo español. A los 19 años era ya maestro en artes (filosofía), número uno de su promoción. Allí mismo estudió teología que interrumpió en 1570, no sabemos por qué, el último ejercicio que le habilitaba como doctor, año de su ordenación sacerdotal. En 1572, al contacto con las carmelitas descalzas de Pastrana, y seducido por el amor a la Virgen María y a la madre Teresa de Jesús, ingresó en el célebre noviciado de Pastrana.

3.2. Fraile carmelita descalzo

Profesó en la Reforma de la madre Teresa en 1573 y llegó a ser el fraile más sabio y prestigioso de la Reforma teresiana a finales del siglo XVI. Poco después de profesar en 1573, comenzó a ejercer cargos de mucha responsabilidad, como visitador y comisario apostólico para la reforma de la orden del Carmen en la provincia de Andalucía, el primer provincial de la Reforma (1551-1585), vicario provincial de Portugal y otros muchos oficios.

Después de la elección del P. Nicolás de Jesús María (Doria) como provincial en 1585, su estrella comenzó a declinar, fue sometido a un proceso canónico y declarado culpable por inobservante de las constituciones de la orden y otros cargos, por su trato excesivo con las monjas de la madre Teresa, por haber sembrado la discordia en la familia descalza y, como superior provincial, demasiado blando con los frailes inobservantes y, por fin, soberbio, desobediente e incorregible. Él se defendió de esos cargos en la *Apología y defensa contra las calumnias que se han dicho contra Fray Jerónimo Gracián*⁷. Como resultado, fue expulsado de la orden en 1592.

A partir de esa fecha comenzó el verdadero calvario para el padre Gracián. Fue a Roma a defender su inocencia, pero en vano, tampoco pudo volver a la orden de los descalzos. Fue secuestrado por piratas turcos y retenido durante más de un año en las mazmorras de Argel de las que se libró pagando un fuerte rescate. Finalmente, fue acogido en la orden del Carmen y se instaló en los Países Bajos hasta su muerte en Bruselas en 1614 trabajando mucho por la extensión de la fama y santidad de su querida madre Teresa de Jesús.

3.3. Aportaciones a la Reforma Teresiana

Gracián, como hombre culto y humanista, de trato amable y formas suaves y elegantes, se convirtió en un personaje central en la nueva Reforma teresiana y así lo vio la madre Fundadora; esto no obsta que, con el tiempo, el afecto entrañable de los principios (a partir del año 1575) se resintieron mutuamente y se fueron enfriando por razones complejas que no caben en estas breves líneas. Pero ciertamente, su presencia durante algo más de veinte años en el Carmen descalzo, dejó una impronta valiosa que fue desaprovechada en la historia de la orden.

Gracián es un hombre de acción apostólica, hubiera sido un grandísimo misionero, un espíritu de jesuita con alma de carmelita descalzo, enamorado del proyecto teresiano de mucha contemplación en el convento para predicar después lo contemplado. Vibraba en ese ideal al compás de los sentimientos de la madre Teresa. Y así lo hizo en sus múltiples predicaciones y en una colección importante de libros de espiritualidad y de mística. Por ejemplo, *Peregrinación de Anastasio*; la *Historia de las fundaciones de los carmelitas descalzos*; *Estímulo de la propagación de la fe*; *Dilucidario del verdadero espíritu*, y otras muchas, además de una buena colección de cartas que se han conservado. Sin duda alguna, el P. Gracián es uno de los más prolíficos escritores del Carmen descalzo.

Gracián aportó al Carmelo de la madre Teresa un «estilo» de vida parecido al que la Santa había impuesto en los Carmelos femeninos. Una vida orante, contemplativa, enraizada en los orígenes eremitanos de la orden, que había estudiado previamente a su ingreso. Además, una vida pobre,

7. Cf. en *Documenta Primigenia*, III, Roma, Teresianum, 1977, doc. 276, pp. 51-90; y en *Peregrinación de Anastasio*, Roma, Teresianum, 2001, diálogo IV, pp. 78-82.

un ascetismo riguroso pero sin estridencias ni exageraciones de antiguos ermitaños y anacoretas, vivido con suavidad, dentro de un marco jurídico fuerte pero flexible, con una autoridad como servicio no tratando a los súbditos como «alcaldes de corte y cómitres de galera». Es decir, una vida de fraternidad y de trato humano, educado, evitando las mentiras y las calumnias.

Y, sobre todo, una vida profundamente evangélica con una finalidad apostólica, de servicio a la Iglesia y dedicada a la salvación de las almas. Gracián le dio a la institución de Teresa en su rama masculina el alma apostólica, la ciencia teológica y la sabiduría de la experiencia religiosa profunda, el ejemplo de una vida para evangelizar a los de dentro de la Iglesia católica y a los descarriados. En él se maridan el humanismo y la cultura del Renacimiento con la piedad de los descalzos para convertirla en una mística ilustrada. En la historia de la Reforma teresiana no fue aprovechado su legado como merecía objetivamente porque otras corrientes de pensamiento y de vida se estaban imponiendo.

Sus relaciones con la madre Teresa darían materia para una buena monografía, a pesar de que es una figura muy estudiada como maestro del teresianismo. De momento, me conformo con decir que fue uno de los amigos íntimos de la Madre aunque con el tiempo sus relaciones se fueron enfriando. Y que con sus obras colaboró para que la reformadora Teresa fuera conocida en España y en Europa. A pesar de sus diversos escritos «teresianos», echo de menos una obra magisterial sobre su persona y su doctrina. Nos dejó muchos fragmentos sobre ella y la Reforma y los problemas de los orígenes, muy aprovechables y conocidos por los teresianistas. Personalmente, creo que falta una biografía completa de la Santa y un buen manual de su doctrina.

Para terminar, cabe decir que sus relaciones de amor y de amistad son un modelo ejemplar entre hombre y mujer, porque evidencian la posibilidad de un amor «puro espiritual», uno de los modelos de amor espiritual fundado en el amor sensorial. Teresa, como Gracián, han testimoniado ese amor muto en unos términos hermosos, profundamente humanos y, al mismo tiempo,

espiritualizados. Desde el primer momento de su encuentro en Beas de Segura en 1575, quedaron mutuamente fascinados.

Teresa porque vio en él al hombre providencial que, por ser «letrado» y «espiritual», por su delicadeza de trato y las buenas formas, la dulzura de su carácter, por su aprecio de la vocación carmelitana y querencia de la orden del Carmen y la Reforma iniciada por ella, etc. Él tenía 30 años y ella le doblaba la edad. Y Gracián vio en ella a la «madre» del nuevo Carmelo que vibraba como él en el deseo de «salvar almas». Y, sobre todo, una profundísima experiencia de lo divino que le abrió horizontes para sus futuros estudios de teología y de mística. Desgraciadamente, no hay espacio mínimo para transcribir las mutuas emociones⁸.

4. Nicolás de Jesús María (Doria) (1539-1594)

Una importante figura de la Reforma teresiana en sus comienzos fue el P. Nicolás de Jesús María, más conocido como el Padre Doria.

4.1. Personalidad

El P. Nicolás nació en Génova el año 1539 de una familia noble y poderosa, los Doria. Él y algunos miembros de su familia se dedicaron al comercio y las finanzas y se establecieron en Sevilla donde se centraban los negocios económicos entre la Metrópoli y América después del descubrimiento (1592) y la colonización. En una revisión de vida, se convirtió entregando a los pobres –según el P. Gracián–⁹ «más de 30.000 ducados», una cantidad muy importante. Estudió filosofía y teología en Sevilla y se ordenó de sacerdote en Cádiz en 1576; y al año siguiente ingresó como novicio en los carmelitas descalzos de los Remedios en Sevilla profesando allí mismo en 1578.

Poco tiempo después fue nombrado vicario de la comunidad, y, a partir de entonces, en el Carmelo teresiano fue uno de los personajes más decisivos de su historia. Fue prior de Pastrana, primer definidor en el capítulo de Alcalá en 1581, colaboró para conseguir la independencia de los

8. Se pueden leer algunos textos en la *Carta* de la Santa a Isabel de Santo Domingo, 12 de mayo de 1575. *Fundaciones*, 23, 1, sobre el amor de Teresa por Gracián; y la respuesta de él, en *Historia foundationum carmelitarum discalceatorum*, Roma, Teresianum, 1977, cap. 7, p. 571; y en *Peregrinación de Anastasio*, Roma, Teresianum, 2001, diálogo 10, p. 165.

9. *Peregrinación de Anastasio*, diál. 13, p. 221.

carmelitas calzados, vinculados solamente al general; fue también el segundo provincial de la Reforma (1585), vicario general de la congregación autónoma (1588), y gestionó la independencia total de la orden en 1593. Camino del capítulo en el que iba a ser nombrado general, murió en Alcalá de Henares en 1594.

No cabe duda de que estamos ante una personalidad valiosa como mercader y financiero y también como brillante conductor de la institución teresiana a la que dio un enorme impulso de creatividad y de arraigo en España durante su mandato de nueve años (1585-1594), como demuestran las estadísticas con el crecimiento espectacular de conventos de frailes y de monjas. Uno de sus más acérrimos adversarios, el P. Jerónimo Gracián, aun después de haber sido expulsado de la orden por su instigación, dice que «era de agudísimo ingenio y de los más expertos que debía de haber en su tiempo en doctrina de cambios y recambios y otros contratos de mercaderes, especialmente genoveses»¹⁰. La misma madre Teresa, que lo trató de cerca, tiene palabras elogiosas para el hombre de negocios y el buen fraile descalzo. «Es de los que yo amo en el Señor y tengo en mucho de esta orden»¹¹.

4.2. Doria y el teresianismo

No es posible reducir a síntesis los debates sobre su actuación en la Reforma teresiana del P. Doria –cosas de familia– que interesan poco a los lectores de estas páginas. Basta que sepan que se refieren sobre todo a cómo vivió el carisma teresiano y cómo lo impuso durante su largo mandato de nueve años, mentalidad que sobrevivió durante siglos. Según algunos «observantes», Doria salvó la Reforma teresiana que amenazaba ruina por falta de rigor en la aplicación de las leyes por parte de los superiores como el P. Gracián. Por el contrario, según algunos intérpretes antiguos y modernos, cambió el ideal humanista, evangélico y apostólico de la madre Teresa, su estilo «fraternal» de rigor y suavidad, por una concepción legalista y reducir la vida religiosa a observancia de las leyes.

Es cierto que impuso una nueva forma de gobierno que llamó *Consulta*, una especie de senado en el que participaban el provincial y cuatro o seis consejeros encargados de una circunscripción geográfica. Con el nuevo sistema se cambiaba el gobierno personal, el del provincial, por uno colectivo que juzgaba la vida de los frailes y las monjas e imponía sanciones a los transgresores de las leyes.

También es cierto que el «dorismo» daba mucha importancia a la «observancia regular», marco externo y uniformador en que se desarrolla la vida de las comunidades y trivializa la esencia del ser religiosos que también supone la observancia de las leyes, pero no es un fin en sí mismo, ni «constituyen el ser de carmelita descalzo», como dice Doria. Da la impresión de que lo que importa es el cumplimiento material de la ley, no el «espíritu» de la ley.

Esa concepción de la vida conventual coartó mucho el *apostolado del carmelita descalzo*, su dedicación a la «salvación de las almas», que tanta resonancia tiene en la vida y escritos de la santa Fundadora y del P. Gracián. «Siempre nuestros religiosos aborrezcan el tratar con seglares», escribe. Y el consejo se endurece al tratar de las mujeres. «Con las mujeres –dice– hable siempre delante de algún religioso y con los ojos bajos, nunca mirándolas al rostro». Apostolado fundado en una profunda vida contemplativa. El talante misionero de la Reforma teresiana se salvó en la congregación italiana de la orden. Conociendo el «estilo» teresiano, el lector se dará cuenta de la divergencia y separación de los dos ideales propuestos, y no son las únicas diferencias.

5. Tres monjas para el recuerdo

Ante la imposibilidad de recordar tantas y geniales figuras del Carmelo teresiano, me conformo con presentar *tres hermosas estampas de mujer* que tanto intimaron con la madre Teresa para que los lectores sepan que hubo mujeres valiosas que ejemplarizan el feminismo teresiano en un siglo de predominio casi absoluto del machismo, pero que difiere en mucho de los movimientos feministas modernos.

10. *Peregrinación de Anastasio*, diálogo 13, ed. c., p. 221. Tiene todavía palabras más elogiosas en el texto citado y en diálogo 1, pp. 77-78.

11. *Fundaciones*, 30, 5-6. Pero, según ella, le faltaba la «gracia y apaciblamiento» de Gracián. *Carta a Gracián del 7-VII-1579*, 6-7. Se refiere la Santa a él en otros varios lugares.

5.1. Ana de Jesús (Lobera) (1545-1621)

Es una de las figuras femeninas que merecen un puesto especial en esta galería de personajes importantes de la Reforma teresiana.

Nació en Medina del Campo (Valladolid) en 1545. A los nueve años quedó huérfana de padre y madre y no sabemos qué formación cultural tuvo; además, su biógrafo Ángel Manrique dice que hasta los siete años fue sorda y muda y poco después comenzó a leer y a rezar correctamente, con harta admiración de su madre que había pedido un milagro para su hija. Admitida por la madre Teresa en el convento de *San José* de Ávila el año 1570, ese mismo año la conoció y quedó impresionada de la joven aspirante. Tenía 25 años. El 4 de marzo de 1621 moría en Bruselas después de una larga y penosa enfermedad¹².

Carmelita descalza y heredera del carisma teresiano

Siendo todavía novicia, la Santa la llevó a la fundación de Salamanca, y durante su noviciado la Santa le encomendó el cuidado de sus connoicias. Profesó en octubre de 1572 en Salamanca. Fue priora en varios Carmelos, como *Beas de Segura* en 1575, y allí se encontró con fray Juan de la Cruz; en *Granada* en 1582 y en 1585. Fue fundadora y priora del convento de Madrid en 1586, y en Salamanca en 1596 y 1599. En 1604 fue con otras monjas a extender la Reforma teresiana femenina en Francia, fundando los conventos de París, Pontoise y Dijon. Y, para concluir su rica andadura en Europa, fundó también los conventos de Bruselas, Lovaina y Mons, y colaboró para que los carmelitas descalzos de la congregación de Italia fundasen en Francia y Bélgica con la ayuda de los padres Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y Tomás de Jesús.

Esta enorme actividad supone una gran riqueza de valores humanos, y exige una experiencia espiritual y mística muy al estilo teresiano, sobre todo pensando que fue una mujer sin especial preparación cultural en una sociedad androcéntrica; fue una mujer excelentemente dotada para las relaciones humanas, con una innata capacidad de atracción, de empatía psicológica y espiritual que le permitió tener

amistad con los grandes intelectuales, escritores y catedráticos de universidad, como Domingo Báñez, Alonso Curiel, Basilio Ponce de León, Agustín Antolínez, Diego de Yepes y un largo etcétera; así como con las altas clases sociales y religiosas de Francia y Flandes. Fray Luis de León le dedicó el comentario al Libro de Job en 1591 con una hermosa y profunda introducción; y san Juan de la Cruz el *Cántico Espiritual*. Todo ello indica la categoría humana y espiritual de nuestra protagonista.

Termino este breve pero sustancioso retrato diciendo que las relaciones con la madre fundadora Teresa fueron casi siempre fluidas. «A la madre Teresa de Jesús –dice– *traté con tanta familiaridad*, que de vista y por escrito de su propia letra supe casi todas sus cosas»¹³. Ana de Jesús rescató de la Inquisición el libro de la *Vida* de la Santa, se la entregó a fray Luis de León que incluyó en la primera edición de sus *Obras*, publicadas en Salamanca en 1588.

En relación con la madre Teresa, fue una de las «herederas» de su carisma de fundación hasta embarcarse en una aventura, a mi modo de ver, excesiva e imprudente, al exigir un cumplimiento «a la letra» de sus constituciones, sobre todo en algunos puntos concretos, como el derecho de la priora a elegir los confesores de la comunidad. Es este un tema polémico y los lectores interesados deben leer las diversas interpretaciones de los historiadores. Detrás de unas posturas cerradas, late la buena voluntad de ser fiel al espíritu y a la letra de lo dicho y escrito por la madre Fundadora.

5.2. María de San José (Salazar) (1548-1603)

Es otra de las grandes figuras femeninas del teresianismo contemporánea de la madre Teresa, muy conocida dentro de un gremio de estudiosos muy restringido, pero muy valioso.

Su vida

Parece seguro que nació en 1548 y su lugar de nacimiento oscila entre Toledo y Molina de Aragón. El nombre de sus padres también es confuso. El cronista portugués dice que sus padres tenían

12. Cf. Ana de Jesús, *Escritos y documentos*, Burgos, Monte Carmelo, 1996, pp. 409-413.

13. Proceso informativo de Salamanca. En *Procesos*, I, p. 246.

parentesco con los duques de Medinaceli, a la que pertenecía doña Luisa de la Cerda, y es posible que fuese hija natural de su hermano Gastón de la Cerda, tercer duque de Medinaceli. Es seguro que se educó muy bien en el palacio toledano de Doña Luisa como demuestra su cultura literaria y bíblica, su etilo literario. Además, ella misma alude al ambiente palaciego del que gozó no como una criada, sino como una doncella de clase elevada.

La monja carmelita descalza

En casa de doña Luisa de la Cerda la encontró santa Teresa por primera vez siendo una hermosa y espabilada adolescente de 13-14 años, y en alguna otra ocasión de paso. Al contacto con la madre Teresa y sus monjas, por su «admirable vida y conversación», su recogimiento y oración, se decidió a seguir su vocación por «la suavidad y gran discreción de nuestra buena Madre». Profesó en el convento de Malagón en 1571 a los 22 años de edad, y acompañó a la madre Teresa a la fundación de Beas en 1575, y ese mismo año se inauguró la fundación de Sevilla quedando allí como priora.

Fue fundadora del convento de carmelitas descalzas de Lisboa en 1585, donde fue elegida priora. Para defender lo que creía ser el espíritu genuino de la fundadora Teresa, pasó los años 1590-1594 en un enfrentamiento con los superiores carmelitas descalzos. Los últimos años fueron tormentosos y murió en una especie de destierro en Cuerva (Toledo) en 1603. Sus escritos narran con mucha precisión histórica y con sentimientos encontrados todos los avatares de la Reforma teresiana en esos momentos en los que ella estuvo involucrada.

Fue una de las mujeres y monjas más queridas y apreciadas por la Fundadora, aunque no se libró de duras críticas cuando se excedía en los supuestos derechos de su título de priora. Tuvo con la Madre un carteo frecuente que ella supo salvar del naufragio. En ellas manifiesta que es una de sus hijas predilectas.

La escritora

Una de las facetas más eminentes y envidiables de María de San José es el de escritora. Escribe

con un estilo fluido y clásico por su cuidada preparación cultural y humanista. Y se puede decir que, técnicamente, escribe mejor que la Fundadora, pero el estilo teresiano tiene un sabor tan original que es ejemplo único en la literatura española. Le agradecemos los teresianistas el que nos haya dejado como herencia unas obras de historia y de espiritualidad y sobre la vida interna y cotidiana de un convento de carmelitas descalzas. Escribió varias obras, como el *Libro de Recreaciones*, un escrito lleno de frescura y encanto por la materia tratada y el modo desenfadado de narrar las cosas. Es una especie de memoria histórica de los orígenes del Carmelo y de la querida madre Teresa, fundadora del Carmelo restaurado. Al mismo tiempo aprovecha para contar su vocación al Carmelo, seducida por Cristo; para defender la memoria de su querido amigo, el P. Jerónimo Gracián, y para dar lecciones de espiritualidad sobre la oración teresiana y otras muchas aventuras conventuales.

Ramillete de mirra es un alegato triste, una marcha fúnebre en la que concurren la amargura y la tristeza de una víctima injustamente tratada y la grandeza con que vive la dimensión crucificada de la vida como esposa de Jesucristo. Viene a ser una historia de las persecuciones sufridas por ella por parte de los padres carmelitas descalzos.

Escribió también otras obras didácticas, como una *Instrucción de novicias*, donde intenta transmitir a las nuevas llegadas la esencia del carisma del Carmelo femenino. Y, entre sus obras, podemos recordar un precioso testimonio sobre la madre Teresa en el proceso para su beatificación¹⁴.

Por todo ello, por su vida, su aportación cultural al Carmelo, por su fidelidad y el apego afectivo a la madre Fundadora, la podemos considerar como una de las principales herederas y defensoras del genuino carisma teresiano. Y de su figura física y moral nos ha dejado uno de los dibujos más completos que poseemos.

5.3. Ana de San Bartolomé (1549-1626)

Otra de las monjas primitivas a recordar con cariño y reconocimiento es la beata Ana de San Bartolomé, que desempeñó en la Reforma teresiana un puesto que nadie podía esperar de sus orígenes humildes y de su analfabetismo radical cuando llegó al Carmelo.

14. Cf. en el Proceso informativo de Lisboa, 1595. En *Procesos*, I, pp. 935-960.

Notas para una biografía

Ana García nació en El Almendral, provincia de Toledo, en 1549, de padres muy piadosos y buenos cristianos. Fue huérfana de padre y madre a los nueve y diez años y quedó al cuidado de sus hermanos mayores. Fue pastora de las ovejas de su familia y se dedicó a las faenas del campo como sus hermanos y los criados de casa. Su prima, Francisca de Jesús, recuerda que tenía «un natural tan lindo y agradable a todos, que nadie la trataba que no gustase extrañamente de su conversación. Era alegre sobremedera; nadie había de estar triste adonde ella estuviese; era de muy lindo cuerpo, de mediana estatura, las fisuras de su rostro eran pintadas, que aunque todos sus hermanos y hermanas eran de buen parecer ella les llevaba la ventaja en la hermosura»¹⁵. La misma Ana reconoce que era de «condición amorosa». Otras cualidades adornaban su alma: era sencilla y humilde, de buenos sentimientos, de trato afable, veraz, dispuesta a servir a todos, además de profundamente religiosa. Fue la enfermera ideal de la madre Teresa.

Carmelita descalza

Renunció al matrimonio que le proponía su familia y pidió entrar en el Carmelo teresiano de *San José* de Ávila en noviembre de 1570, cambiando su apellido por el de San Bartolomé. Allí la encontró, casi un año después, la madre Teresa y quedó prendada de ella por su sencillez e inocencia. Entró como hermana de velo blanco, dedicada a los trabajos de casa.

Después de su profesión en 1572, Ana acompañó a la Santa en sus salidas fundacionales, especialmente desde que en diciembre de 1577 la Madre se quebró el brazo izquierdo. Hasta el día de su muerte, Ana no se separó más de su querida Madre sirviéndola como enfermera y aun de secretaria. Los caminos andados son muchos, sobre todo en Castilla. El último viaje sin retorno fue el de Burgos a Alba de Tormes pasando por Palencia, Valladolid y Medina del Campo. De todos los avatares de los caminos nos ha dejado un relato de primera mano como testigo. Poco tiempo después de la llegada a Alba, moría en sus brazos la madre Fundadora el 4 de octubre de 1582.

Después de la muerte de la madre Teresa, Ana residió gran parte de esos años, 1582-1604, en el convento de *San José* de Ávila, hasta que, por decisión de los superiores, formó parte de una expedición de monjas descalzas que implantaron la Reforma de santa Teresa en Francia y los Países Bajos, participando en la fundación de París, Pontoise y Tours, en Francia; y en Flandes, el de Amberes. Murió en Amberes con fama de santidad y admirada por todos, el 7 de junio de 1626. Fue beatificada por Benedicto XV en 1917.

Los escritos de Ana de San Bartolomé

Aunque suene raro, la inicialmente analfabeta Ana nos ha dejado un legado inmenso y valiosísimo para la historia del Carmen descalzo y para completar las noticias sobre la vida de la Santa. Escribió su *Autobiografía*, en la que narra su propia vida; algunos textos valiosos para entender la personalidad de la madre Teresa y su carisma, como *Últimos años de la madre Teresa*; *Declaración sobre el traslado del cuerpo de la Madre Teresa de Jesús*; *Declaración en el proceso de Beatificación*; *Noticias sobre los comienzos del Carmelo teresiano*; *Noticias sobre los orígenes del Carmelo teresiano en Francia*, etc. Y unas 665 *Cartas*.

La heredera del espíritu teresiano

Ana defendió el legado espiritual y fundacional de la madre Teresa con valentía y libertad de conciencia, aun discrepando de otras defensoras del mismo como María de San José o Ana de Jesús, con quien tuvo algunas disensiones en tierras de Francia. Defendió el genuino «estilo» de vida implantado por la Santa en su Reforma contra las injerencias de los fundadores franceses, entre ellos el cardenal De Bérulle, aunque tuvo que sufrir humillaciones sin cuento; admitió a la profesión a una candidata excalvinista, aunque estaba prohibido en las *Constituciones*, pero interpretando benignamente el texto y en coherencia con el fin de la Reforma de santa Teresa. Hay más ejemplos, pero no caben en estas breves páginas.

15. *Obras completas*, I, Roma, Teresianum, 1981, p. 782. Edición de J. Urquiza.

6. Tomás de Jesús (1564-1627)

Entre las innumerables grandes y geniales figuras del Carmelo teresiano de los orígenes, elijo a Tomás de Jesús, uno de tantas y eminentes figuras de la cultura como vinieron a engrosar las filas de la pobre Reforma de santa Teresa en la que brillaron con luz propia no por la nobleza de la familia, sino por su cultura y santidad.

6.1. Capítulos de una biografía

Nació en Baeza (Jaén) el año 1564. Estudió filosofía y teología en la Universidad de Baeza y derecho en la de Salamanca. Fue uno de los que se convirtieron a la Reforma de santa Teresa leyendo la *Autobiografía* antes de ser publicada por fray Luis de León (1588). Él mismo confesó que leyendo el capítulo 18 de la *Vida*, «me encontré tan transformado –dice– que comencé a llorar». En consecuencia, fue a pedir el hábito carmelitano en el noviciado de Valladolid donde profesó en 1587.

Después de la ordenación sacerdotal en 1589, fue profesor de teología en el colegio carmelitano del *Santo Ángel* de Sevilla y de teología en el colegio de *San Cirilo* en Alcalá de Henares los años 1591-1594. En la orden ejerció cargos de mucha responsabilidad, como prior de Zaragoza, provincial de Castilla la Vieja, definidor general (1600-1604) y, simultáneamente, vicario del «Desierto» carmelitano de *San José del Monte de las Batuecas*, del que había sido fundador en 1599, y prior el trienio siguiente, 1604-1607. Este último año, el papa Paulo V le invitó a ir a Roma para que se emplease en promover la actividad misionera.

Por último, el P. Tomás fue nombrado procurador en la causa de beatificación de la madre Teresa en 1604. Y, finalmente, difundió la Reforma teresiana en Francia, Flandes y Alemania fundando varios conventos. Los últimos años, desde el 1623 hasta el año de su muerte en mayo de 1627, vivió en Roma, donde fue muy estimado en la curia papal y desestimado por los superiores de la orden de las dos congregaciones, la española e italiana.

6.2. Servicio en la Reforma

El P. Tomás de Jesús encarna en su vida las dos vocaciones del Carmelo teresiano aparentemente contradictorias: *la eremítica y la misionera*.

Primero, vivió vida contemplativa en la soledad y el silencio del Desierto de Las Batuecas (Salamanca); y después fue promotor de las misiones en la orden. El espíritu misionero lo vivió en la retaguardia y fuera de España porque la congregación española de la Reforma teresiana se opuso a aceptar misiones, no obstante las insistentes llamadas de los papas. Nunca estuvo en tierras de misión, pero fundó en Roma la *Congregación de San Pablo* aprobada por el papa Paulo V y el P. Tomás de Jesús su primer comisario. Impugnada por los superiores generales de las dos congregaciones de carmelitas descalzos, fue suprimida por orden del papa y fue causa de sufrimiento al fundador, que «vino a ser –dice el cronista– el fraile más solo».

El P. Tomás es uno de los grandes escritores de la Reforma teresiana, que dejó luminosos escritos sobre misiones y de espiritualidad, una de las glorias más preclaras de la espléndida escuela mística carmelitana del siglo XVII. Dedicó también sus esfuerzos a escribir sobre la madre Teresa. A él debemos la segunda *Biografía* de la Santa, en colaboración con el jerónimo Diego de Yepes, que sirvió de material de propaganda antes de la beatificación (1614) y canonización (1622).

7. Los amigos abulenses de la Madre Teresa

Los amigos y amigas de santa Teresa se cuentan por cientos, quizá por miles, son legión: confesores, consejeros, bienhechores de ella y de su Reforma, pero no todos caben en esta breve crónica. Pensemos en las gentes que ha encontrado en sus caminos fundacionales: cardenales, arzobispos, obispos, inquisidores, teólogos dominicos, jesuitas, franciscanos, carmelitas de la antigua observancia, carmelitas descalzas y descalzos, sacerdotes, carreteros, mercaderes, médicos, oficiales albañiles, carpinteros, etc. Hasta con el rey don Felipe II tuvo un trato especial a distancia. Todos se encontraban cómodos ante aquella figura de mujer que encandilaba a la gente con su persona y sus palabras humanas y divinas.

Pero hay algunos que merecen un recuerdo especial, como *los que encontró en Ávila* y que la ayudaron en su vida personal y en su misión como fundadora. Dedicó un recuerdo general a sus confesores y consejeros que quedan en el anonimato, sobre todo los grandes teólogos dominicos que encontró en el convento de *Santo Tomás*, de Ávila, y

en los lugares de sus fundaciones; lo mismo que los padres jesuitas del colegio de *San Gil*, en Ávila, y en otros lugares. Dejando en el olvido a tantos amigos y amigas, quiero hacer memoria de tres figuras de especial relieve y que sostuvieron la causa reformadora de la madre Teresa.

7.1. Don Álvaro de Mendoza (1560-1586)

Don Álvaro de Mendoza es un personaje entrañable, central en la Reforma teresiana, el obispo abulense amigo de la madre Teresa con el que mantuvo una relación que podemos considerar más que jurídica, de amistad. Comenzó desconfiando de la Fundadora porque hizo –hicieron– los trámites iniciales de la fundación de *San José* sin contar con él; después se transformó en eficaz colaborador, consejero y bienhechor no solo del convento abulense, sino de la persona de la Santa y de su obra fundacional. Es un personaje a recordar con afecto en la familia teresiana. La Santa le compensó con afecto entrañable toda su vida.

Don Álvaro pertenece a la nobleza española de los Mendoza; fue hijo de los condes de Ribadavia. La madre Teresa, mediante él, pudo conectar con sus hermanos, María y Bernardino de Mendoza, y, a través de ellos, mantuvo relaciones de amistad con otras familias nobles como los duques de Alba y la princesa de Éboli y toda una red de amigos y amigas que se fue haciendo cada vez más extensa a partir de la segunda fundación de Medina del Campo (1567).

Fue nombrado obispo de Ávila en 1560 y llegó a la diócesis en 1561, y en 1562 entró en contacto con la madre Teresa y su primera fundación sin haberla conocido previamente. La historia es curiosa. El Breve para la fundación lo pidieron a Roma su amiga doña Guiomar de Ulloa y su madre doña Aldonza y la ponía bajo la jurisdicción del obispo de la diócesis. Y lo más curioso todavía fue que no contaron con su autorización previa¹⁶. Por eso no es extraño que, cuando tuvo conocimiento de que se trataba de un monasterio de pobreza absoluta, se opusiera a acogerlo bajo su jurisdicción.

No se conmovió ni con la mediación de san Pedro de Alcántara que le escribió presentándole a doña Teresa elogiosamente; le fue a visitar a El tiemblo (Ávila) con resultado nulo. Al final, le convenció de que fuese a hablar con ella a *La Encarnación*, y solo las palabras de la monja le convencieron de la bondad del proyecto¹⁷. Ignoramos qué magia verbal utilizaría para hacerle cambiar de criterio, pero es posible que intuyese la grandeza de alma de Teresa y de que se trataba de una obra para la gloria de Dios.

A partir de entonces, se convirtió en el gran bienhechor incondicional de la Reforma teresiana; fue un verdadero padre para la comunidad de las descalzas; defendió la fundación del convento contra el concejo de la ciudad y lo salvó de ser clausurado. Don Álvaro, desde su sede de Ávila, o de Palencia a partir de 1577, siguió favoreciendo la obra teresiana, especialmente en las fundaciones de Valladolid, Palencia y Burgos, aun en los momentos en los que él mismo pasaba por problemas económicos. La Santa le pagó con creces con muchas y profundas muestras de cariño, ella y sus hijas (*Fundaciones*, 31, 2). También favoreció la fundación de frailes descalzos en Duruelo, en 1568 (*Fundaciones*, 2, 4).

Por su devoción a la Santa, trabajó para que su cuerpo fuese trasladado desde Alba a Ávila, como así sucedió, pero duró poco la alegría, porque meses después fue devuelto a Alba por mediación del poderoso duque de la Villa. Sí consiguió ser enterrado en la capilla mayor de la Iglesia de *San José*. Da pena cortar esta historia porque da para más información de los lectores, pero el espacio manda. En los *Procesos* de beatificación se encuentran muchas y sabrosas anécdotas y dichos del buen obispo referidos a la madre Teresa¹⁸.

7.2. Don Julián de Ávila (1527-1605)

Otro de los personales más entrañables de la Reforma teresiana, gran amigo de la Fundadora Teresa y fiel y ejemplar servidor de su persona y de su obra, es Julián de Ávila. ¡Lástima que tenga que ceñirme a un marco tan estrecho para encerrar

16. Cf. en *Documenta primigenia*, I, Romae, Teresianum, 1973, pp. 4-13 (MHCT - 1).

17. Cf. el testimonio de don Juan Carrillo, secretario del obispo, en *Procesos de Beatificación y Canonización*. I. *Proceso informativo de Madrid*, 1595, pp. 494-495.

18. Para más información cf. el documentado estudio de Tomás Sobrino Chomón, «El pontificado abulense de Don Álvaro de Mendoza (1560-1577)», *Cuadernos abulenses*, 29 (2000) 173-190.

toda la grandeza de su alma! Nació en Ávila en 1527, hizo sus estudios de filosofía y teología en el convento de *Santo Tomás* en Ávila y fue ordenado sacerdote en 1558. Se encontró con la madre Teresa al menos desde la fundación de *San José* en 1562 donde quedó como capellán y confesor de las monjas.

La figura que mejor le encaja a Julián de Ávila es la de *capellán y escudero*, fiel y humilde servidor de la madre Teresa y de sus monjas en sus correrías fundacionales. Leyendo las crónicas de Teresa y sus propios relatos, resulta un personaje entrañable, compañero de fatigas en los caminos, en las posadas de los caminos con sus muchas aventuras y situaciones dolorosas que él suele revestir de buena gracia y humor.

De todo ello ha dejado constancia en una *Vida* de la Santa, inédita hasta el siglo XIX en la que a veces narra lo expuesto por ella en el libro de las *Fundaciones*, pero en ocasiones completa la historia con noticias de interés y su pizca de buen humor. De él también se conservan dos declaraciones en los *Procesos* de beatificación en 1596 y 1604, excelentes documentos históricos para conocer algo mejor el alma de la madre Teresa y los sucesos de sus fundaciones¹⁹.

Es un cronista excepcional de las fundaciones en las que estuvo presente como *San José* en Ávila, Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Salamanca, Segovia, Pastrana, Beas de Segura, Caravaca de la Cruz –él fue uno de los delegados para la fundación– y Sevilla. Con su espíritu crítico y lleno de humor cuenta curiosas anécdotas que rompen lo trágico de muchas situaciones, como en las fundaciones de Medina, Pastrana y la marcha de las monjas a Segovia, algunos sucesos de esta fundación, los caminos hacia Caravaca, etc. Después de 1575, la acompañaron los carmelitas descalzos, como dice al final de su escrito (p. 277).

Murió en Ávila, en su casita, cercana a la casa de los padres de la Santa, en febrero de 1605. Está enterrado en la iglesia del convento de *San José*, en la misma capilla en la que descansa su buen amigo sacerdote Gaspar Daza. Murió en olor de multitudes, pero antes la madre Teresa ya lo ha había beatificado: «A esto [a recabar las licencias para la

fundación de Medina] fue un clérigo, *muy siervo de Dios* y bien desasido de todas las cosas del mundo y de mucha oración [...] y así me ha ayudado mucho, como se verá adelante» (*Fundaciones*, 3, 2).

Algunos testigos, como el sacerdote abulense Miguel González, cuentan algunas noticias curiosas sobre Julián de Ávila. Lo consideran un «varón de grandes y heroicas virtudes y tenido en esta ciudad y en otras muchas de estos reinos por maestro de espíritu» y con él la madre Teresa «comunicó todo su espíritu y las cosas más secretas». También trataron con él el arzobispo de Toledo, don García de Loaysa y Girón, y el duque del Infantado. La devoción del pueblo hacia este humilde y pobre sacerdote lo expresó en su apoteósico entierro.

Como al morir le tuvieron por santo, la gente entraba en su casa, le besaban los pies, pedían reliquias, le cortaron las vestiduras sacerdotales y le quisieron cortar los dedos de las manos y los pies; clérigos, religiosos y laicos presentes querían llevar el féretro hasta la iglesia; al final, llamaron a la fuerza pública y, con la ayuda de algunos caballeros, lo pudieron enterrar. Por parte de los carmelitas descalzos, asistió el P. Andrés de la Madre de Dios²⁰. ¡Cuánto se hubiera alegrado la madre Teresa haber contemplado *in situ* este homenaje póstumo a este humilde, pobre, fiel y apostólico sacerdote abulense!

7.3. Doña Guiomar de Ulloa (¿1527-1586?)

Una de las más bellas y profundas amistades de la madre Teresa fue la que mantuvo con doña Guiomar de Ulloa, ilustre figura de mujer abulense. Nació en Toro hacia 1527 y murió en Ávila posiblemente en 1586. Fue una dama rica, noble y hermosa y se casó muy joven todavía; quedó viuda a los veinticinco años con tres hijas y un hijo varón. Teresa se encontró con ella seguramente en el convento de *La Encarnación*. Fue amiga de los padres jesuitas y le puso en contacto con ellos cuando necesitaba discernimiento de su espíritu perplejo y temeroso (*Vida*, 30, 3). Sobre ella corrían por Ávila versiones diversas y contrastantes;

19. Ha sido publicada en nuestros días por Manuel Diego Sánchez, OCD. *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2013. Al final, dos Declaraciones en los *Procesos* de beatificación de la madre Teresa, en 1596 y 1604, *ib.*, pp. 281-347. También en *Procesos*, I, pp. 330-368. Y vol. II, pp. 36-37.

20. Proceso remitido de Ávila, *In specie*. 1610, Burgos, Editorial Monte Carmelo y Otras, 2015. En *Procesos*, IV, pp. 144-145. Lo mismo cuenta la noble señora abulense, Petronila Dávila Guzmán. *Ib.*, pp. 199-200.

pero más allá de los comentarios jocosos y serios de los críticos, lo cierto es que cambió de vida, se dedicó a la piedad y ayudó a la madre Teresa en la fundación de *San José*.

Para unos, como el dominico Juan de Orellana, que encontraría después muchas herejías en los escritos de la madre Teresa, decía que era «mujer de deporte y risa», «de poco asiento y juicio». En los *Procesos* de la Santa aparecen juicios positivos, dirigidos por la propuesta del *Rótulo* que la presenta como «mujer nobilísima de la ciudad de Ávila». Y otros dicen de ella que «tenía buen parecer y era amiga de componerse y andar galana»; era mujer «muy desacreditada en el pueblo»; pero algunos la tenían por mujer «de gran santidad», «de gran ejemplo y santidad»²¹.

Vale la pena recordar el testimonio de sus familiares íntimos que conocían bien a las dos protagonistas. Su hija Antonia de Guzmán, monja en *La Encarnación*, testificó: «Siendo esta declarante de edad de más de veinte años, algunas veces casi se enfadaba de ver la dicha amistad tan particular que entre las dos había. Porque dondequiera que fuese la santa Madre había de ir la dicha doña Guiomar». Y su madre, para que entendiese la razón de esa amistad, le contó quién era doña Teresa y cuáles eran las gracias que Dios la hacía. Entre otras, le contó lo que sucedió en Santo Tomás, la visión de la Virgen y San José que le ponían «un collar de piedras»²².

Cuenta también la ayuda que le prestó su madre a doña Teresa, viviendo en su casa: «Y se acuerda cómo la dicha su madre envió por dinero a Toro en casa de su madre y abuela de esta declarante para comprar el sitio donde se comenzó a fundar el dicho convento de San José, porque la santa madre Teresa de Jesús era muy pobre, que no tenía hacienda ni renta alguna»²³. Y en este particular abunda su hijo, don Luis Dávila Ulloa: «Residió en casa de este testigo en compañía de su madre, Doña Guiomar de Ulloa, por muchos años;

y desde casa de este testigo salió a fundar y fundó, con la ayuda y favor de la dicha su madre, el convento de *San José* de Ávila»²⁴.

Teresa no olvidó nunca la ayuda y mantuvo una amistad de por vida y no ahorró alabanzas a su buena y santa amiga. «Aunque quedó viuda de veinte y cinco años, no se ha casado, sino *dádose mucho a Dios. Es espiritual harto*. Ha más de cuatro que tenemos más estrecha amistad que puedo tener con hermana»²⁵. «*Es más santa que se entiende*», condensa Teresa, haciendo de contrapeso, quizás, a las murmuraciones del pueblo y algunos del «corrillo» abulense²⁶. Es «sierva de Dios —escribe también—, de harto buen entendimiento y de mucho secreto», y de una fe tan ilustrada «que no podía sino creer que era espíritu de Dios el que todos los demás decían que era del demonio» (*Vida*, 30, 3). ¡Curioso acto de discernimiento cuando los teólogos y espirituales decían que eran cosas del demonio!

Su colaboración en la fundación del convento de *San José* el 24 de agosto de 1562 fue absolutamente necesaria y decisiva. Las noticias de la cronista Teresa completan las de los hijos de doña Guiomar. Formó parte del grupo que proyectó, en una célebre velada entre amigas en el convento de *La Encarnación*, un monasterio de «descalzas» (*Vida*, 32, 10). Pidió y obtuvo, junto con su madre, el *Breve de fundación*. Aguantó las críticas del pueblo y la oposición de las autoridades (*Vida*, 32, 10, 15-16; 34, 18-19; 36, 4). Quiso terminar sus días en el convento de *San José* el año 1578, pero lo abandonó por falta de salud²⁷.

8. Los últimos testigos

Los tratados hasta aquí pertenecen estrictamente al «tiempo» de santa Teresa, sus inmediatos herederos. Pero quedan otros muchos pertenecientes a la «familia» de la Reforma del Carmelo

21. Cf. textos recogidos por Efrén de la Madre de Dios —O. Steggink, *Santa Teresa y su tiempo*. I, Salamanca, Universidad—Caja de Ahorros, 1982, pp. 354-355. El arcediano Diego de Tablares habla de la amistad que tenía con doña Teresa y dice de ella que era «de lindísimo entendimiento y de muy buena gracia» y que tuvo con ella «estrechísima amistad». Proceso remisorial *In specie* de Ávila, 1610. *Procesos*, IV, p. 92.

22. *Ib.*, *Procesos*, IV, p. 345.

23. *Ib.*, p. 346. Cuenta también que Teresa tuvo conocimiento previo de que el dinero venía de camino (p. 349); y que, en su casa, tuvo la transverberación, como se lo contó a la testigo su madre (p. 352).

24. Proceso remisorial de Ávila *In genere*, 1604. En *Procesos*, II, p. 30.

25. *Carta* a Lorenzo, 23-XII-1561, 4-5, 17.

26. *Carta* a M.^a Bautista, de junio 1574, 6.

27. Doña Guiomar transmitió algunos recuerdos de su amiga Doña Teresa, desgraciadamente pocos. Cf. en *BMC*, 2, pp. 506-507.

que brillaron en los siglos XIX-XX. Los recuerdo en formato breve.

8.1. Francisco Palau (1811-1872)

Dentro de la pobreza cultural y espiritual de la orden del Carmen descalzo en el siglo XIX, el P. Francisco Palau representa uno de los personajes más importantes y más creativos. Le tocó vivir, como a toda su generación, en la época tormentosa de la posrevolución francesa y sufrió todos los desórdenes que afectaron a Europa en ese siglo con guerras civiles, revoluciones más o menos violentas, que afectaron a la vida religiosa en la que Palau profesó y que fue perseguida por los liberales del momento.

Nació en Aytona (Lérida) en 1811 en una familia cristiana. Estudió en el seminario diocesano filosofía y el primer año de teología y después ingresó en el Carmen descalzo de Barcelona en 1832. En la noche del 25 de julio de 1835, los revolucionarios asaltaron el convento y pudo huir dejando el claustro para siempre porque en 1836 el Gobierno decretó la excomunión forzosa a todos los religiosos de España. Mientras tanto, se ordenó de sacerdote en 1836 y pasó a depender de la jurisdicción de los obispos diocesanos. No volvió a la orden. Estuvo exilado en Francia, trabajó apostólicamente en Barcelona a partir de 1851; fue desterrado a Ibiza acusado de hacer política en una escuela de catequesis que fundó en la Ciudad, y volvió a Cataluña en 1860. A partir de esa fecha, desarrolló allí y en las islas Baleares una actividad apostólica hasta el momento de su muerte en Tarragona en 1872. Fue fundador de dos congregaciones religiosas de vida activa, una de mujeres y otra de hombres. Fue beatificado el 28 de abril de 1988 en Roma por el papa Juan Pablo II.

Mientras ejercía de apóstol, y en la soledad absoluta que él elegía, tuvo una profunda experiencia –¿mística?– de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. Se le puede considerar, dentro de la penuria de pensadores en el siglo XIX español, como un teólogo casi autodidacta, un fogoso predicador, un catequista popular, periodista, exorcista, fundador

y escritor²⁸. Pero, ante todo, fue un orante y contemplativo que utilizó los momentos de oración para convertirse en apóstol. Vivió la soledad más absoluta y dedicó su vida apasionadamente al apostolado, a lo que él llamaba su «misión» que –según él– le había encomendado Dios²⁹.

8.2. Santa Teresa del Niño Jesús (1873-1897)

Santa Teresa de Lisieux, carmelita descalza de Francia, es una de las cumbres más altas de la espiritualidad del Carmen descalzo y de la Iglesia que ilumina el siglo XX. Ella es una «nueva profecía», como dijo el papa Benedicto XV en su beatificación, que proclama que Dios es esencialmente misericordia y que se revela en Cristo. Y, en consecuencia, el creyente se entrega con confianza a Dios como padre como niño necesitado de cariño y comprensión siguiendo un camino de infancia espiritual.

Nació Teresa en Alençon en 1873 y creció en el ambiente familiar de un hogar cristiano, sereno y unido. En 1883 sufrió una «extraña enfermedad» de la que curó por un milagro de María. Profesó como carmelita descalza en Lisieux en 1888, y allí, mientras vivía una vida conventual normal, y muy enferma de tuberculosis, escribió unos cuadernos, aparentemente inocentes y de estilo romántico, pero que pronto dieron la vuelta al mundo en un «huracán de gloria». Sus enseñanzas le han merecido ser proclamada «doctora» de la Iglesia por Juan Pablo II en 1997. Pío XI la proclamó beata en 1923, santa en 1925, y en 1927, patrona de las misiones. Su obra fundamental es *Historia de un alma*.

8.3. Santa Isabel de la Trinidad (1880-1926)

Es otra joven carmelita descalza casi de nuestro tiempo que ha tenido mucho éxito después de su muerte. Nació el 18 julio 1880 y quedó huérfana de padre a los 7 años. En 1891 hizo su primera comunión que influyó en el cambio de su

28. Sus obras se han recogido, después de varias publicaciones separadas, en *Escritos*, Burgos, Monte Carmelo, 1997. Edición de Eulogio Pacho.

29. Una síntesis se encuentra en mi breve escrito, que se utilizó en varias lenguas para el momento de su beatificación. «Francisco Palau y Quer», en Ludovico Saggi, OCarm. (dir.), *Santos del Carmelo*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1982, pp. 540-550. Bibliografía suficiente.

carácter violento y sumamente irritable en amable y apacible. En 1893 era una pianista reconocida y recibió el primer premio de solfeo y de piano en el Conservatorio de Dijon. En 1894 hizo un voto de virginidad y de consagración a Cristo. Profesó en el Carmelo teresiano en 1903. El 21 de noviembre de 1904 se entregó como víctima al Amor misericordioso de Dios para, en unión con Cristo, redimir al mundo siendo una «humanidad complementaria» suya.

En la cuaresma de 1905 se presentaron los primeros síntomas de la enfermedad de Adison que resultó ser mortal en medio de sufrimientos indecibles. En agosto de 1906 compuso algunos tratados de espiritualidad y seguía escribiendo cartas en unas circunstancias corporales penosas y completamente agotada. Sobre todo sus caras son un testimonio de su piedad y humanismo, de cercanía a los amigos y amigas. El 9 de noviembre de 1906 murió en la enfermería del convento como un Cristo crucificado. Sus últimas palabras fueron: «Me voy a la luz, a la vida, al amor»³⁰. Fue beatificada por el papa Juan Pablo II en Roma el 25 de noviembre de 1984 y ha sido canonizada por el papa Francisco el 16 de octubre de 2016.

Su vida constituye un testimonio más de que el Espíritu Santo sigue actuando en la historia. En concreto, con el mensaje esencial de santa Isabel de la Trinidad que invita a todos los cristianos a vivir su interioridad habitada por la presencia misteriosa de la Santísima Trinidad. Era un mensaje que la Iglesia necesitaba en aquel momento y que sigue siendo válido en el nuestro más que nunca.

8.4. Santa Edith Stein (1891-1942)

Desconocida hace pocos años, Edith Stein, las ediciones de sus obras completas la están dando a conocer; también ha contribuido su canonización como mártir y su proclamación como copatrona de Europa. Por todo ello su persona se ha convertido también en una *maestra de espiritualidad* para nuestro tiempo y una muestra más de la fecundidad del Carmelo teresiano.

Nació en Breslau (Alemania) en 1891 en el seno de una familia judía, aunque ella pronto abandonó sus prácticas religiosas. Estudió en las universidades de Breslau y Göttingen. Se convirtió

al catolicismo después de leer la *Autobiografía* de santa Teresa de Jesús en 1921. Ejerció de profesora y conferenciante sobre temas de literatura, pedagogía, la función de la mujer en la sociedad, la educación, etc.

Finalmente, ingresó en las carmelitas descalzas de Colonia en 1933, con 42 años de edad, con el nombre de Teresa Benedicta de la Cruz. Como era una reconocida filósofa, en el convento se dedicó, con permisos de sus superiores, a los estudios no solo de filosofía, sino de espiritualidad. Para evitar la persecución nazi contra los judíos en Alemania, se trasladó al convento de descalzas de Echt, en Holanda el 31 de diciembre de 1938. Hasta que, detenida por la Gestapo, fue conducida al campo de exterminio de Auschwitz-Birkenau donde murió asesinada, junto con su hermana Rosa, el 9 de agosto de 1942. Esta es la agitada vida social y religiosa de nuestra protagonista. Fue beatificada en 1987 por Juan Pablo II, canonizada en 1998 y declarada copatrona de Europa en 1999. Sus *Obras completas* se han publicado en castellano en 5 gruesos volúmenes.

En los últimos tiempos, han aparecido nuevos «maestros» espirituales que siguen, completan o comentan a los autores de la escuela teresiana. Entre otras ilustres y luminosas figuras de la modernidad, podríamos recordar a *santa Maravillas de Jesús* (1891-1974), fundadora de conventos de carmelitas descalzas, que no dejó una obra literaria digna de su profunda experiencia religiosa, aunque sí una amplísima correspondencia.

Otro autor eminente es el padre carmelita descalzo *Marie Eugene de l'Enfant Jésus* (1894-1967), fundador de un movimiento espiritual, *Notre Dame de Vie*, de laicos y sacerdotes. Como autor de espiritualidad, su fama ha ido en crecimiento después de su muerte y nos ha dejado una enciclopedia teresiano-sanjuanista en su obra *Quiero ver a Dios*, un diseño del proceso del camino cristiano hacia la santidad.

Y, finalmente, el *P. Gabriel de Santa María Magdalena* (1893-1953), maestro de vida y de doctrina. Aunque nacido en Bélgica, desarrolló su actividad intelectual y pastoral en Italia, especialmente en Roma, desde la Facultad de Teología del colegio internacional de los carmelitas descalzos; de esos años proceden su apostolado o pastoral de la espiritualidad y sus abundantes publicaciones

30. Sus *Obras completas* se pueden leer en la Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1986. También en la Editorial Monte Carmelo.

sobre el tema y los autores de la orden, especialmente de santa Teresa, san Juan de la Cruz, santa Teresita del Niño Jesús, y los temas debatidos en las primeras décadas del siglo XX sobre el «problema místico» y otras cuestiones de la teología espiritual.

Apéndice

A estos autores, y bastantes más, no siempre con la misma extensión, he dedicado muchas páginas en estudios anteriores a los que remito a los lectores interesados.

Daniel de Pablo maroto, *Ser y misión del Carmelo Teresiano, historia de un carisma*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2011, especialmente, los capítulos 1-8, pp. 17-277.

Íd. *El Carmelo Teresiano en oración. Vida y doctrina*, Burgos, Grupo FONTE, Editorial de Espiritualidad, 2016, Parte I, capítulos 1, 2, 4 y 5, pp. 21-75 y 93-131. Y sobre los grandes manualistas de Teología Espiritual del siglo XVII, cf. Parte II, capítulos 1-6, pp. 199-272. Y Parte III, cap. 2, pp. 287-301, para los autores modernos.

Íd. Finalmente, una serie más amplia de muchos capítulos dedicada a los «Personajes de la Reforma Teresiana», los años 2009-2014, en Revista *Teresa de Jesús* (Ávila), en los seis números anuales.

MIRANDO A TERESA CON OJOS DE MUJER

IRENE GUERRERO PÉREZ, OCD

Hay personas que pasan por este mundo queriendo guardar su vida. Dicen tener solo una y por eso han de dedicar su tiempo a conservarla con sumo cuidado para no perderla, como quien guarda en un pañuelo un pequeño tesoro, con miedo a que se deteriore o a que alguien se lo pudiera robar. Estos terminan empequeñecidos, sin apenas haber estrenado el talento que se les dio.

Hay quienes, sin embargo, se dejan afectar por la paradoja del Evangelio y lo arriesgan todo por ver cumplido el deseo de una vida plena, una vida que merezca la pena vivirse. Se pierden a sí mismos y, en medio de sus muertes, se encuentran llenos de una Vida que no acaba nunca. Son los que han logrado multiplicar el talento que se les regaló, convirtiéndose en luz y en don para otros, que también se atreven a aventurar la vida.

Es el caso de Teresa de Jesús, una mujer que podemos llamar «madre de muchos», porque supo exponerse a la intemperie de Dios, dejando que el viento del Espíritu la fecundara; porque somos muchos los que bebemos de su espiritualidad y nos alimentamos con su doctrina.

Mirar a Teresa desde dentro, con ojos de mujer, es descubrir sus pies descalzos recorriendo el camino de la verdad, una verdad que no hace concesiones con ningún tipo de engaño... Es verla tejer la vida con el ovillo de los grandes deseos que anidan en el hondón del alma, esos deseos de eternidad, que son para siempre, siempre, siempre... Es mirar con sana envidia a una mujer enamorada, traspasada y herida por el amor más grande.

Estas actitudes son las que se desarrollarán, y a través de ellas iremos viendo qué tiene que decir Teresa de Jesús a la mujer de hoy.



1. El camino de la verdad

La vida la vamos aprendiendo según crecemos. Todos, en algún momento de esta andadura, sin saber muy bien por qué, cómo y cuándo, erramos el camino, nos desviamos de la dirección correcta. A veces nos pasa que por querer acortar buscamos atajos que nos hacen dar un rodeo mayor. En otros momentos es la curiosidad o el afán de afirmarnos los que nos llevan a tomar senderos

peligrosos que nos alejan cada vez más de nuestro objetivo. El miedo, el cansancio, la duda, el dolor pueden ser en ocasiones esa niebla que no nos permite ver claro qué pasos son los siguientes que hemos de dar. Lo cierto es que nadie se libra de serpentear y retroceder una y otra vez en su viaje personal.

También Teresa dio sus rodeos y tuvo que desandar parte del camino para encontrar de nuevo la verdad. Es esa hora crucial en la que una mujer se determina a pararse y vuelve sobre sus pies, buscando, suplicando, preguntando cómo poder encontrarse con ella misma y descubrir quién es.

Le iba la vida en ello, por eso no se resignó fácilmente a seguir tirando ni a permanecer en esa mediocridad en la que estaba enredada, nos dice que andaba su alma cansada de estar bregando en un mar tempestuoso, de pelear «con sombras de muerte» (V 8,2). Y aunque parecía no haber remedio, pues ya era mucha la fuerza de los años y de la costumbre, todo su ser —con mucho derramamiento de lágrimas, asegura ella—, se redujo a un grito suplicante; un grito que Alguien oyó, y entonces fue como si una mano salvadora asiera el cabo de ese enredo que era su vida y la sumergiera de un tirón allí, donde se hundían todas las raíces, donde se atraviesan los propios miedos y se asiste al desfile doloroso de las propias incoherencias, para enfrentarse de una vez, cara a cara, con su debilidad y su pecado. Para encontrar su propia verdad.

Ella conoce bien los entresijos del alma y sabe que muchos de los males que pasamos es por no conocernos: «Pásanse terribles trabajos porque no nos entendemos..., de aquí proceden las aflicciones... y el quejarse de trabajos interiores... y vienen las melancolías y a perder la salud, porque no consideran que hay un mundo interior acá dentro» (4M 1,9).

Es preciso llegar al hondón, donde se encuentra la respuesta a tantas preguntas, donde se alcanza la identidad propia, esa que nos hace ser únicos en el mundo, con un sello personal que no se repite nunca.

Para Teresa andar en verdad es ser ella misma, con todas sus luces y sombras; esto le hace encontrar su lugar en el mundo, luchar por lo que cree, sin depender del reconocimiento de otros ni de las convenciones sociales. Es ella misma cuando funda, y aunque está abierta siempre a consejos y sugerencias, no deja de llevar a cabo lo que el Señor le pide. Es ella misma cuando escribe, no copia a

nadie, su escritura, su manera de decir tiene una gracia personalísima porque se muestra tal cual es. En todo lo que hace y dice no quiere ser persona distinta que ella misma

Para recorrer este camino Teresa nos enseña el abc de nuestra verdad: el conocimiento propio a la luz de Dios.

1.1. *Conocimiento propio*

Teresa, cuando empieza a escribir el libro de *Camino*, en el prólogo, habla de «algunos remedios» que ella tiene y que se podrán aprovechar «para atinar en cosas menudas más que los letrados que, por tener otras ocupaciones más importantes y ser varones fuertes, no hacen tanto caso de cosas que en sí no parecen nada».

Ella, con esa fina ironía que le caracteriza, logra pasar el libro ante los censores del tiempo, los cuales, leyendo que son «cosas menudas», no tendrán mucho que decir. Sin embargo, comprobamos después que lo menudo para Teresa es algo primordial que hay que tener en cuenta, en eso menudo está precisamente la raíz de lo que de verdad importa si queremos ser nosotros mismos, si queremos vivir una vida que merezca la pena ser vivida, si queremos encontrar nuestro lugar en este mundo.

El conocimiento propio para Teresa es «el pan con que todos los manjares se han de comer, por delicados que sean, en este camino de oración, y sin este pan no se podrán sustentar» (V 13,15). Es un tema recurrente a lo largo de toda su obra, presente en cada uno de sus libros, lo aprecia tanto que dice tener «por mayor merced del Señor un día de propio y humilde conocimiento, aunque haya costado muchas aflicciones y trabajos, que muchos de oración» (F 5,16). Este conocerse es algo «muy bueno y muy rebueno» (1M 2,9), tan importante para encontrarnos con nosotros mismos que «no querría en ello hubieses jamás relajación» (*Ibid.*).

Es cierto que para Teresa este conocimiento de sí misma le abre las puertas de la verdadera humildad (la dama que puede ganar al Rey), y esto significa «no tener cosa buena de nosotros, sino la miseria y ser nada; y quien esto no entiende, anda en mentira» (6M 10,7). Pero nos equivocáramos si pensamos que ella tiene una visión tan negativa de la persona, considerándola solo «nada y miseria», cuando lo que está es reconociendo su condición



de criatura ante Dios, algo que no es impedimento para que Teresa misma asevere que no halla «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 él mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza» (1M 1,1).

«Nada y miseria» junto a «gran hermosura y gran capacidad» hacen de nosotros lo que realmente somos: criaturas limitadas y hermosas, llamadas a participar de la misma vida de Dios. Este es el conocimiento interno que hemos de adquirir para andar en verdad.

1.2. Dos condiciones a tener en cuenta

Para llegar a este conocimiento hay dos condiciones que no podemos olvidar, la primera es conocernos a la luz de Dios. Está claro que no podemos mirar de frente nuestro desorden, nuestros límites, nuestro pecado si no es a la luz de Dios, que lo rodea todo con misericordia. Si no lo hacemos así, si solo tratamos de mirarnos a nosotros no llegaremos nunca a saber quiénes somos, como así nos dice Teresa: «Metidos siempre en la miseria de nuestra tierra, nunca el corriente saldrá de cieno de temores, de pusilanimidad y cobardía» (1M 2,10).

Nuestro conocimiento propio será más verdadero cuanto más conectados estemos con la fuente de toda verdad, la que nos da el ser y nos da el más fiable reflejo de nosotros mismos: «Por eso digo, hijas, que pongamos los ojos en Cristo nuestro bien, y allí deprenderemos la verdadera humildad... y ennoblecerse ha el entendimiento, como

he dicho, y no hará el propio conocimiento ratero y cobarde» (1M 2,11).

La segunda condición para meternos en estos senderos interiores es no hacerlo solos sino acompañados de una mano amiga que nos ayude a discernir, porque «no hay quien tan bien se conozca así como conocen los que nos miran, si es con amor y cuidando de aprovecharnos» (V 16,7).

No podemos prescindir de un acompañamiento espiritual. Teresa sufrió esta ausencia y sufrió sus consecuencias, por eso, desde su experiencia nos insiste en ello: «Páreceme a mí que, si yo tuviera con quien tratar todo esto, que me ayudara a no tornar a caer siquiera por vergüenza ya que no la tenía de Dios. Por eso aconsejaría yo a los que tienen oración, en especial al principio, procuren amistad y trato con otras personas que traten de lo mismo. Es cosa importantísima, aunque no sea sino ayudarse unos a otros con sus oraciones, ¡cuánto más hay muchas ganancias!» (V 7,7).

1.3. Teresa habla a la mujer de hoy

Vemos a Teresa, al igual que en sus fundaciones, arremangada y diciéndonos con una palmada al aire: «¡Manos a la labor!». Es la madre que nos hace despertar y sacude nuestras perezas, la que nos anuncia que un nuevo día nos está esperando para que lo vivamos a tope de nuestra capacidad.

Ella invita a la mujer de todos los tiempos a ser ella misma y a no responder ni estar pendiente de las expectativas que otros puedan tener sobre su vida. Se trata de descender a las profundidades de nuestro ser, bajar con decisión esos peldaños que se nos antojan resbaladizos y que nos conducen a zonas oscuras que han de ser iluminadas con nuestra presencia lúcida y consciente; llegaremos al lugar donde la vida profunda es el fundamento de nuestra vida corriente.

En este aprendizaje se trata de adquirir una visión lo más realista posible de nuestras luces y nuestras sombras. Será necesario asumir y responsabilizarse de lo que se ha vivido, pensado y sentido, sin esconder nada, sin cerrar ninguna puerta de nuestro interior para no ver lo que no queremos ver, lo que nos avergüenza, lo que nos hace daño. Mirar las cosas de frente y no permitir, por un lado, que el desorden que hay que reorganizar nos desanime demasiado, y, por otro, no consentir que lo ya conseguido nos haga dormir en los laureles.

En esta labor minuciosa que nos proponemos del conocimiento propio será necesario subir persianas, abrir puertas para renovar el aire y que entre la luz en nuestra casa. Tenemos que ver bien cada detalle para discernir lo que aún nos vale y aquello que hay que retirar sin más dilación, reorganizar para que cada experiencia, cada emoción y cada pensamiento esté en su lugar y no todo revuelto. Hay que desenredar muchos ovillos, desempolvar muchas cosas olvidadas en el trastero de la memoria y ejercitar vigorosamente la voluntad para no rendirnos.

Cuenta lo grande y lo menudo, cuenta todo lo que entra en nuestra vida, los límites y las posibilidades, las circunstancias y los condicionamientos. No podemos enterrar nuestros sentimientos, esconder nuestros miedos, reprimir nuestros deseos. No podemos ignorar nuestro cuerpo ni tampoco olvidar nuestro interior, porque todo ello forma parte del talento que se nos regala y que queremos hacer crecer.

Hemos de vivir conectadas con la fuente de nuestra verdad si queremos dar a luz lo mejor de nosotras mismas, viviendo y respondiendo desde el hondón del alma y nunca desde la superficialidad.

2. Los grandes deseos

Tener deseos es igual que tener sed y ¿quién no tiene sed de amor, de justicia, de plenitud y de tantas cosas? Como seres de deseos estamos ante Dios «como vaso vacío que espera su lleno»¹.

A propósito de la sed y de los deseos a Teresa le gustaba mucho mirar un cuadro de la Samaritana que había en su casa. Esa mujer que, sedienta, se acerca a un pozo y encuentra el Agua Viva, descubre su verdad y acaba por saciar todos sus anhelos. Se identificaba con ella de tal manera que siempre fue uno de los pasajes evangélicos que más le gustaba contemplar.

Y es que, al fin, todos somos sedientos no saciados que vamos por la vida buscando con ansiedad el brocal de un pozo al que asomarnos y en el que saciar nuestra sed de cariño, de reconocimiento, de dignidad... ¡de tantas cosas!

... Porque sed –nos dice Teresa– me parece a mí quiere decir deseo de una cosa que nos hace gran falta que, si del todo nos falta, nos mata (C 19,8).

Buscamos y buscamos en medio de nuestros desiertos y queremos satisfacer nuestra necesidad con lo primero que encontramos. Nos llenamos de mil cosas; queremos ganar más, comprar más, saber más, gozar más...; tener nuevas experiencias, conocer nuevos paisajes, nuevas relaciones, nuevos sabores y sensaciones.

Nos hacemos a la idea de que con un poco más de cualquier cosa nos podremos conformar, pero el deseo aumenta, se hace cada vez más intolerable. Somos como un saco sin fondo que no se puede llenar nunca. Pretendemos saciarnos con una comida que no alimenta, o con un vino que no embriaga... Pero lo que hacemos es hastiarnos y acabar comprobando una y otra vez que todo se pasa y que aún seguimos teniendo una sed ardiente.

Nunca fue más sorprendida aquella mujer de Samaria como cuando Alguien le habló de un agua que quita la sed del todo... «Si conocieras el don de Dios...» (Jn 4,10), le dijo Él. También a Teresa le cambió la vida el hallazgo de tal fuente y el descubrimiento de que todos estamos llamados a beber de ahí.

... Mas no dijo: por este camino vengan unos, y por éste otros; antes fue tan grande su misericordia, que a nadie quitó procurase venir a esta fuente de vida a beber (C 20,1).

Ella sabe que es la única manera de saciar nuestra sed de infinito y que todos nuestros deseos, todas nuestras formas de sed es una sola en el fondo: sed de Dios. Su empeño será entonces el llevarnos hacia esa agua viva, hablándonos de ella de todas las formas posibles, sin cansarse:

... Nos llama a voces. Mas, como es tan bueno, no nos fuerza; antes da de muchas maneras a beber a los que le quieren seguir, para que ninguno vaya desconsolado ni muera de sed (C 20,2).

La verdad no es que estemos desfondados, sino que nuestro fondo es Dios y no se puede llenar con nada sino con Él mismo. Nacemos heridos por este amor suyo y nuestra alma está sedienta como dice el Salmo. Pero también sabe Teresa que no nos faltará esta agua viva y que de ella bebemos según la capacidad de cada uno:

1. San Juan de la Cruz, CB 9,6. *Obras completas*, EDE, Madrid 1992 (4.ª ed.).

Porque de esta fuente caudalosa salen arroyos, unos grandes y otros pequeños, y algunas veces charquitos para niños, que aquello les basta, y más sería espantarlos ver mucho agua; éstos son los que están a los principios. Así que, hermanas, no hayáis miedo muráis de sed en este camino; nunca falta agua de consolación que no se pueda sufrir (C 20,2).

2.1. Los deseos de Teresa

Teresa de Jesús, una mujer que supo vivir con tanta intensidad la vida, estuvo siempre llena de grandes deseos. Experimentó la fuerza que estos tienen para arrastrar la voluntad donde ellos quieren llevarla.

Nos podemos preguntar cuáles fueron en concreto los grandes deseos de su corazón y nos fijamos, de entre los muchos que tuvo, en estos tres: el deseo de vida, el deseo de Dios y el deseo «del bien de las almas».

El deseo de vida

El que estemos vivos no quiere decir que vivamos de verdad. A veces lo que hacemos es dejarnos vivir en la sucesión del tiempo que va pasando inexorable. Hay incluso quienes se llegan a hacer la inquietante pregunta si hay vida antes de la muerte². Teresa misma nos dice que pasó años luchando «con sombras de muerte».

La vida es necesario elegirla con determinación todos los días, apostando fuerte por ella, cuidándola como se cuida una delicada planta, optando por los caminos que nos llevan a ella y rechazando enérgicamente los que nos la impide.

Teresa sintió en un determinado momento esa fuerte llamada a la vida, que fue el gran deseo que la puso en camino para encontrar su verdadera identidad, para encontrarse con el Dios que la habitaba.

El deseo de vida la hizo que no se conformara con una vida mediocre y cómoda que la iba robando su voluntad y agostando su espíritu. Este deseo imperioso fue el que la hizo acudir al Único que podía remediarla y no levantarse de su presencia hasta no verse fortalecida: «Paréceme le dije



entonces, que no me había de levantar de allí hasta que hiciese lo que le suplicaba» (V 9,1).

Este gran deseo de vida será raíz de otros que en Teresa son muy pronunciados como son el deseo de anchura y el de libertad, tan apreciados y buscados siempre por ella.

Deseo de Dios

Podemos decir que es el más ardiente de sus deseos, el deseo de su Amado. Un deseo que la quema y la consume y la hace ser toda ella una llama en presencia del Dios vivo. Ante este deseo todos los demás se apagan.

Un alma en Dios escondida,
¿qué tiene que desear,
sino amar y más amar,
y, en amor toda encendida,
tornarte de nuevo a amar? (P 9).

2. P. Declerck, *Los naufragos*, citado en Sylvie Germain, *Cuatro actos de presencia*, Sigueme, Salamanca 2017, p. 19.

Desea ver su Rostro, estar siempre con Él y, por eso, en las primeras etapas de su vida mística el más fuerte deseo, que se convierte en pura ansia, es el de morir: «Ansiosa de verte deseo morir» (P 10). Pero descubrirá, a medida que este aumenta, que existe incluso algo más fuerte que desear morir para verle: el deseo de servirle, de que su voluntad sea una sola con la de Dios, de hacer algo por Él, estar disponible en todo momento para lo que Él pueda disponer: «Merezamos todos amarnos, Señor; ya que se ha de vivir, vívase para Vos; acábense ya los deseos e intereses nuestros; ¿qué mayor cosa se puede ganar que contentaros a Vos? ¡Oh contento mío y Dios mío; ¡qué haré yo para contentaros?» (Ex. 15,3).

No podemos entender la vida de Teresa, por muy interesantes que nos parezcan otros aspectos, sin esta pasión por Dios. Es una existencia la suya verdaderamente encendida y apasionada, que se mueve siempre desde ese amor inmenso con el que se siente sostenida y amada, y al que quiere corresponder por encima de todo.

Ella supo lo que es estar plenamente enamorada hasta la última hora de su vida terrena y también sentirse amada sin límites. Podemos decir que esto sí merece la pena vivirse y que todos somos llamados a este deseo de Dios, de su amor, tal como ella nos lo muestra.

Deseo «del bien de las almas»

El tercer gran deseo que dinamizó toda la vida de Teresa lo encontramos en esta expresión tan suya «del bien de las almas». Se puede afirmar que toda persona que siente fuertemente la llamada a una vida plena y desea a Dios con tanto ardor como ella se encuentra incondicionalmente derivada a buscar el bien de los otros. Todo lo humano le importa y le afecta. Es persona de comunión que siente formar parte de este mundo al que ama y en el que encuentra un lugar para colaborar en su bien.

Teresa, ante la sociedad que la rodea y en el momento histórico que le toca vivir, se pregunta qué puede hacer ella, desde sus limitadas posibilidades, para mejorarlo, para ayudar a Dios en la obra de su creación.

Hay una escena muy conocida en la que ella misma nos cuenta lo impresionada que la dejó un misionero, que venía de las Indias, al contarle estas condiciones en las que estaban aquellas gentes:

... 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 hacer algo (F 1,7).

Es el gran deseo que Teresa suplica con lágrimas al Señor para que se haga realidad. Pasa de desear algo que recibe para sí misma, la unión con Dios, a desear algo para darse ella al mundo, para servirle en la entrega de la vida y del amor que ha recibido.

Su deseo es escuchado y así nos cuenta cómo se hizo realidad:

Pues andando yo con esta pena tan grande, una noche, estando en oración, representóseme Nuestro Señor de la manera que suele, y mostrándome mucho amor, a manera de quererme consolar, me dijo: «Espera, hija, y verás grandes cosas» (F 1,8).

Las grandes cosas fue ver cómo los caminos se abrían para ella y se iban fundando conventos. Igual que cuando se quitan las compuertas de un río y las aguas se desbordan, regando a su paso toda la tierra reseca, así fue regando Teresa, con su experiencia de Dios, la tierra de Castilla y más allá. Casas de oración en servicio de una Iglesia que se acababa de romper; en servicio de un mundo convulso, lleno de guerras y de injusticias sociales, que estaba ardiendo (C 1,5) y no podía encontrar el Agua Viva.

2.2. Maestra de deseos

Teresa desde su experiencia nos ayuda a descubrir los grandes deseos que tenemos en el corazón para que podamos tejer nuestra historia con ellos.

El deseo presenta un fuerte nexo con la esperanza y, por tanto, con la dimensión futura de la vida. En él ya viene encerrado un elemento posible de éxito, de propensión a verse convertido en realidad. Cuanto más grande y más fuerte sea el deseo y más implique a toda la persona, más empleará esta todas sus energías para que el proyecto sea realizable.

También el Señor puede darse a conocer a través de los deseos. Pensemos en el evangelio de Juan, en el que la primera pregunta que hace Jesús es: «¿Qué buscáis?» (Jn 1,38). Es una pregunta que invita a aclarar el corazón antes de comenzar el

seguimiento, pero que sigue siendo válida en momentos de crisis en que se puede olvidar la meta.

Podemos comprobar qué fácil es que, con el tiempo y con las preocupaciones que nos trae la vida, estos deseos se vayan desdibujando poco a poco. Ese gran deseo de infinito se puede ir tapando con pequeños deseos que no satisfacen, es lo que llamaríamos entonces apetitos en término sanjuanista. Remitir a la persona a ese deseo primero que le ha hecho llegar hasta su propio presente y que no está contagiado de egoísmo, será una labor que Teresa la tendrá siempre con los que quiere. Hacer que se pregunten qué buscan, qué desean en lo más profundo de su corazón, para hacerles volver una y otra vez afectivamente al punto de partida donde sintieron la llamada a una vida más plena, pero no sólo eso, sino que estas preguntas también les ayudarán a ir descubriendo poco a poco el deseo de Dios en ellos.

Tenemos el testimonio de María de San José Dantisco, novicia que era de Valladolid cuando por allí pasó Teresa en su último viaje. En él nos verifica cómo, aun estando ya la santa muy cerca de la muerte, anima a sus monjas a tener grandes deseos. Sabe que son ellos los lazos que les irán atrayendo hasta llegar a la séptima morada, ese reino de amor y libertad, fuente de todo deseo, que cada uno llevamos dentro:

Con diferencia de otras veces, que no consentía que las monjas se le llegasen ni hiciesen sentimiento, que decía era de mujeres, aquel día para todo dio lugar, y con gran caricia abrazó y se despidió de cada una. Y ya que salía por la puerta dijo a todas las monjas estas palabras: Espantada estoy de lo que Dios ha obrado en esta religión. Mire cada una no caiga por ella. No hagan las cosas por sola costumbre, sino haciendo actos heroicos de más perfección. *Dense a tener grandes deseos, que aunque no los puedan poner por obra, se saca mucho provecho.* Muy consolada voy de esta casa, de la pobreza y caridad que unas tienen con otras. Procuren que siempre sea así³.

En sus varios consejos sobre los deseos Teresa nos dice que no conviene apocarlos (V 13,2), es preciso confiar siempre, aunque no los veamos cumplidos tan pronto como quisiéramos. Los deseos no son amigos de la pusilanimidad ni del temor: «No hay aquí que temer sino que desear» (V

8,5). Nos advierte también de una tentación que suele pasar, que nos puede parecer soberbia el tenerlos y esto, según ella, nos hace mucho daño para no ir adelante (cf. V 13,4).

Al final descubrimos que los deseos no los buscamos nosotros, nos los dan. Teresa se pregunta: «¿Quién pone estos deseos? ¿Quién da este ánimo?» (V 25,19). Son como un fuego que el Señor enciende desde el principio de nuestra existencia y nosotros lo avivamos o lo dejamos apagar. Teresa siempre lo hizo crecer y entiende que Él lo mira y se deleita, a pesar de todos nuestros límites: «... que estoy hecha una imperfección, si no es en los deseos y en amar, que esto bien veo me ha favorecido el Señor para que le pueda en algo servir. Bien me parece a mí que le amo, mas las obras me desconsuelan y las muchas imperfecciones que veo en mí» (V 30,17).

2.3. *Qué dice Teresa a la mujer de hoy*

Se ha dicho que los deseos son como la sed que busca ser saciada, pero también podemos compararlos a esos trovadores que rondan con su música a la puerta de nuestros sentidos. La voluntad, al oír su melodía y sus cantos, cautivada de lo que prometen, se levanta y se va tras ellos, que nunca cumplen lo que prometen.

Teresa, al hablarnos de los grandes deseos, descarta automáticamente aquellos otros que como trovadores engañosos nos quieren conquistar empequeñeciéndonos. Ella nos enseña a la mujer de hoy a conectarnos con la música que sale de nuestro interior y nos va envolviendo y atrayendo hacia el hondón del alma. Entonces podremos sacar lo mejor de nosotras mismas, si conseguimos avivar el fuego que tenemos encendido dentro.

No hay nada que nos dinamice tanto como descubrir los grandes deseos que anidan en nuestro corazón y que nos hacen preguntarnos por el sentido de nuestra vida, que nos hacen entusiasmarlos y también luchar por ellos.

Es necesario que se nos note el entusiasmo en la búsqueda del deseo más grande, sólo así podremos ser puntos de referencia para los que nos rodean. No podemos ofrecer un rostro triste o duro como el de quien ya no busca ni desea nada y está desencantado de la vida. Todo lo contrario, la

3. *Procesos de beatificación y canonización de Santa Teresa*, ed., de Silverio de Santa Teresa, en Biblioteca Mística Carmelitana, t. 18, Burgos 1934, p. 321.

mejor manera de cuidar la vida, de favorecerla, la mejor acogida que podemos ofrecer a este mundo es reflejar en nuestra vida la pasión por el Dios que nos habita, el gusto por las cosas del Espíritu, la alegría de andar juntos el camino, aun siendo tan diversos, el encanto de la oración, la urgencia del anuncio... Sabiendo que no vivimos solo para nosotras mismas sino al servicio de una Iglesia, de un mundo que nos está necesitando.

3. Una vida traspasada por el amor

Estas son las dos imágenes que más repentinamente nos vienen de Teresa: la santa de Bernini, extasiada y traspasada por la flecha de un ángel, en



un estado tan distinto de lo que nosotros podemos experimentar comúnmente; y la monja inquieta y andariega viajando por los caminos de Castilla y Andalucía, la valiente, la decidida, la que se codea con nobles, obispos, mercaderes, y también la que se enfrenta y sabe reivindicar sus derechos cuando es necesario. Las dos responden igualmente a la idea que por lo general nos hacemos de ella: la gran Teresa. Pero, ¿cómo podemos hacer converger estas dos imágenes? La primera nos resulta demasiado extraña, inaccesible, la segunda la admiramos y es con la que nos identificamos mejor, pero su misión excepcional de fundadora y los siglos que hay por medio nos la distancian igualmente de nuestros propios intereses.

En realidad, ¿qué nos tiene que decir hoy en día Teresa de Jesús? ¿En qué aspecto o dimensión nos podemos abrir más fácilmente a lo que es su magisterio, su mensaje, considerado universal? Para responder a estas cuestiones nos urge rescatar de la historia a la mujer cotidiana que nos muestra una vida traspasada por el amor.

El ángel con su dardo atraviesa todas las capas de su existencia, hasta aquellas que parecen más intrascendentes, apunta al corazón, implicado en todo lo que sobreviene: la comida que hay que preparar, el viaje que se ha de emprender, la carta que es necesario escribir...

3.1. «Entre los pucheros anda el Señor...» (F 5,8). Desafiando nuestras rutinas

Teresa nos ofrece una espiritualidad que no está dissociada en ningún momento de lo que acontece. No quiere dejarnos caer en esa trampa en la que ella se vio presa muchos años⁴, pues descubrió que todo lo que vivimos por fuera repercute en lo más íntimo de nosotros mismos y, por otro lado, que los ecos de nuestra alma tienen clara resonancia en nuestro entorno más allá de lo que pensamos. Nada sucede, pues, sin que en cualquier circunstancia podamos hallar la rendija por la que asomarnos al misterio y ninguna experiencia es tan absolutamente personal e íntima que no tenga su repercusión hacia lo más concreto de la existencia compartida.

Ahora bien, el amor, que será el que vaya atravesando con su novedad nuestras rutinas, hay que vivirlo con todas sus consecuencias. No debemos engañarnos pensando que se nos dará todo hecho. Toda amistad, todo amor, es un regalo, pero tiene unas leyes que hay que cumplir si no queremos perderla:

Importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella (el agua de vida), venga lo que viniere, suceda lo que sucediere, *trabájase lo que se trabajar, murmure quien murmurare, siquiera llegue allá, siquiera se muera en el camino o no tenga corazón para los trabajos que hay en él, siquiera se hunda el mundo...* (C 21,5).

4. «Pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas... Sé decir que es una de las vidas más penosas que me parece se puede imaginar; porque ni yo gozaba de Dios, ni traía contento en el mundo. Cuando estaba en los contentos del mundo, en acordarme lo que debía a Dios, era con pena; cuando estaba con Dios, las afecciones del mundo me desasosaban». V 8,2.

La famosa redundancia teresiana, la *determinada determinación*, encierra en sí toda la voluntad y el deseo de ver que también en nuestros «pucheros», en todo eso que nos parece insignificante en nuestra pequeña vida, anda Cristo, el Amigo. Alguien que está «ganoso de darse» y «que no está aguardando otra cosa, sino que le miremos... tiene en tanto que le volvamos a mirar, que no quedará por diligencia suya» (C 26,3).

El andar de este Amigo con nosotros será siempre a nuestro paso, haciéndose a nuestra condición. Compara Teresa esta relación con la de un matrimonio del s. XVI y ve cuán diferente resulta: «Así como dicen ha de hacer la mujer, para ser bien casada, con su marido, que si está triste se ha de mostrar ella triste, y si está alegre, aunque nunca lo esté, alegre (mirad de qué sujeción os habéis librado, hermanas), esto con verdad, sin fingimiento, hace el Señor con nosotros: que Él se hace el sujeto, quiere seáis vos la señora y andar Él a vuestra voluntad» (C 26,4).

Por otra parte, para que el amor nos traspase toda la vida, no solo es uno el que se entrega y es fiel, sino que siempre ambas partes reciben del otro y se dan al otro. Cristo se nos da, se hace a nuestra medida, se interesa por nuestras cosas, pero lo que descubre Teresa es que también él se consuela con una mirada nuestra y se goza con nuestra compañía, hasta se le cambia el semblante, según ella, que así nos enseña a tratarle:

¡Oh, Señor del mundo...! –le podéis vos decir, si se os ha enternecido el corazón de verle tal, que no sólo queráis mirarle, sino que os holguéis de hablar con Él, no oraciones compuestas, sino de la pena de vuestro corazón, que las tiene Él en muy mucho–, ¿tan necesitado estáis, Señor mío y Bien mío, que queréis admitir una pobre compañía como la mía, y veo en vuestro semblante que os habéis consolado conmigo? Si es así, Señor, que todo lo queréis pasar por mí, ¿qué es esto que yo paso por Vos? ¿De qué me quejo? Que ya he vergüenza, de que os he visto tal, que quiero pasar, Señor, todos los trabajos que me vinieren y tenerlos por gran bien por imitaros en algo. *Juntos andemos, Señor; por donde fuereis, tengo de ir; por donde pasareis, tengo de pasar* (C 21,6).

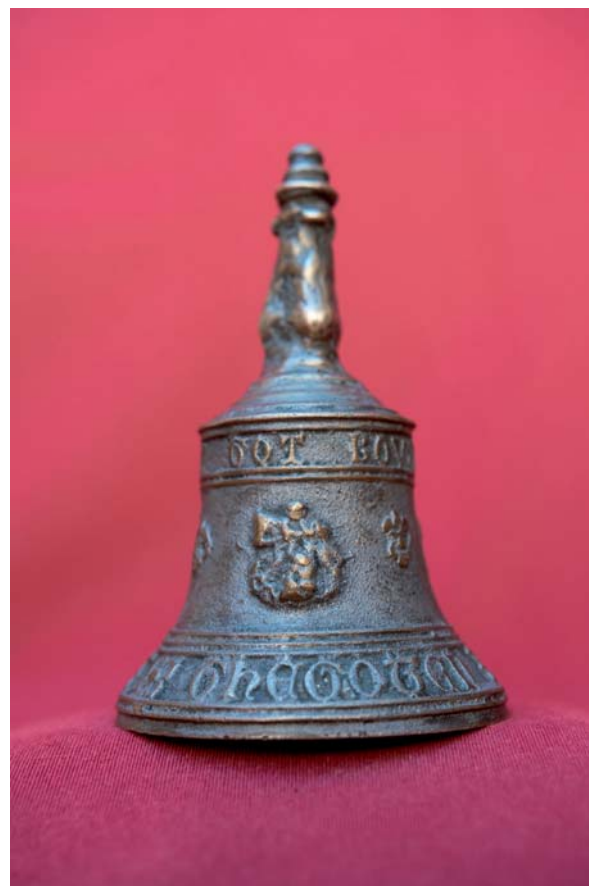
No obstante, a todos nos pesa la cotidianidad por más que tratemos de traspasarla con una mirada transformada y, por eso, estamos siempre pensando en las fechas que la puedan romper y

aportarnos otros colores diferentes de los grises diarios. También a Teresa le pasaba algunas veces como a nosotros, que prefería lo extraordinario a lo nimio de cada día. El mismo Señor es el que la desengaña de ese deseo de escapar de la realidad concreta y la remite a escenas tan básicas y ordinarias como es el comer y el dormir, siendo este el remedio que le da para llevar esta vida; con una condición: que todo lo que se haga sea por amor a él, que es el que da sentido a todo:

Yo estaba pensando cuán recio era el vivir que nos privaba de no estar así siempre en aquella admirable compañía, y dije entre mí: Señor, dadme algún medio para que yo pueda llevar esta vida. *Dijome: Piensa, hija, cómo después de acabada no me puedes servir en lo que ahora, y come por mí y duerme por mí, y todo lo que hicieres sea por mí, como si no lo vivieses tú ya, sino yo...* (CC 42, Sevilla, 1575).

3.2. La espiritualidad de la carreta

Teresa normalmente viajaba en carros entoldados. A su paso por los caminos había quienes salían a su encuentro para que ella los bendijera, pues la



tenían por santa, aunque tampoco faltaron quienes la tomaran por loca y hasta el nuevo nuncio la consideró una monja desobediente y rebelde.

Pero ni el nuncio ni los que pensaban como él, opinando que mejor estaría encerrada en la clausura, haciendo oración y llevando una vida «como Dios manda», comprendían que el carro en el que iba Teresa, atravesando aquellos caminos, era un convento ambulante. Así nos lo cuentan los que iban con ella, que dicen que siempre llevaba la Madre una campanita y un reloj de arena para tocar cuando era tiempo de silencio y para rezar las Horas, y que cuando oían dicha campana también los mozos que llevaban los carros callaban por respeto.

Así, desde la incomodidad del traqueteo, oraba Teresa. El toldo del carro era el que creaba el espacio suficiente para recogerse, para separarse. Se le hacía necesaria, esto nos enseña, esa intimidad de «estar a solas con quien sabemos nos ama» (V 8,5), esos ratos que se han de reservar con «amor y costumbre», sin engañarnos diciéndonos que todo es oración y quedándonos presos en nuestro activismo.

Sin embargo, en esta espiritualidad de la carreta que la santa va a desarrollar no con sus escritos sino con su misma vida, la separación que ofrece el toldo, tan imprescindible para mantener *el trato de amistad*, no va a ser nunca infranqueable. Es lo suficientemente delgada la tela del toldo que deja pasar los calores y los fríos, colándose el viento y la lluvia, porque también así es la vida misma, con sus inclemencias. La carreta que no se separa del camino sino que avanza según estos muestran sus distintas formas y condiciones: a veces los reales que nos ofrecen más seguridad, pero más frecuentes son los embarrados en los que las ruedas se atascan, los tortuosos que nos confunden y nos pierden, los estrechos por lo que nos cuesta tanto pasar, los largos que tan pesados nos parecen, los ardientes y polvorientos que hemos de padecer con paciencia hasta llegar a donde queremos.

Se trata de una espiritualidad en movimiento, que sale de los rincones y se abre paso por los caminos de este mundo. Una espiritualidad que se deja afectar, cuestionar por los acontecimientos actuales y busca cómo responder.

Por eso, recogida en esa morada interior desde la carreta, no dejan de llegarle de cerca las peleas

y reyertas de las ventas por donde pasaban, el bullicio, los insultos y, en fin, el rumor de la gente, que a veces es bendición y otras muchas se vuelve afrenta y desprecio. En medio de estas andanzas, cuentan los testimonios:

... No la causaba el camino distracción, ni la hacía más el andar que el estar, ni los negocios que la quietud, ni los trabajos que el descanso... Iba por el camino tan en oración y en la presencia de Dios que casi nunca la perdía y esto no como otras personas devotas, sino de un modo muy alto, que allá en lo más interior de su alma traía las tres Personas Divinas⁵.

Su encuentro personal con el Dios vivo, lejos de ensimismarla, de hacerla llevar una vida conformada con los gozos y penas de una intimidad inmune al exterior, le hizo abrir bien los ojos y contemplar la realidad concreta que la rodeaba, ver cómo ardía el mundo con la leña de sus tensiones sociales, políticas y religiosas. Ella no pudo quedarse ahí mirando estas llamas, mientras se resguardaba desentendida de todo. Ante la división de la Iglesia y la evangelización de América, por ejemplo, busca en qué puede ayudar y servir:

En este tiempo vinieron a mí noticia de los daños de Francia y el estrago que habían hecho estos luteranos... *Diome gran fatiga, y como si yo pudiera hacer algo o fuera algo, lloraba con el Señor y le suplicaba remediase tanto mal. Parécime que mil vidas pusiera yo para remedio de un alma...*, determiné a hacer eso poquito que era en mí, que es seguir los consejos evangélicos con toda la perfección que yo pudiese y procurar que estas poquitas que están aquí hiciesen lo mismo (C 1,2).

Hay que implicarse del todo en la historia que estamos viviendo, llegar a sus raíces enfermas, identificarnos con lo más nuclear del hombre, de la sociedad, y permanecer ahí, sin escaparnos a los mundos de nuestra fantasía, para combatir y padecer solidariamente, para caminar codo con codo con el que sufre, es perseguido, explotado, y colaborar de esta manera en la expansión del reino de Dios.

A la madre Teresa, a la que llamaron despectivamente inquieta y andariega, no le estorbó la

5. F. Ribera, «Vida de la Madre Teresa de Jesús», en *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*, 214, Monte Carmelo, Burgos 2002.

vida ni sus avatares para orar en todo momento y en toda circunstancia, porque nada era lo suficientemente grande o importante que le quitara la atención de aquel que amaba, pues «el verdadero amante en toda parte ama y se acuerda del Amado» (F 5,16).

Una vez más nos está remitiendo a lo concreto, ayudándonos a no hacer «torres sin fundamento», y esto se consigue con el amor, que será el más excelente fruto de la oración contemplativa. Un amor que no es solamente el sentimiento natural de pena cuando oímos noticias de alguna desgracia ocurrida en cualquier parte del mundo, sino dar alivio al enfermo que tenemos más próximo, por ejemplo, «y si tiene algún dolor, te duela a ti... y cuando viéremos alguna falta en alguna, sentirla como si fuera en nosotras y encubrirla» (5M 3,11).

3.3. ¿Cómo enseña Teresa a la mujer de hoy a vivir atravesada por el amor?

Nos atraviesan a veces muchas angustias, bastantes preocupaciones, demasiadas quejas. Tenemos la agenda muy llena, traspasada por el estrés, las prisas y los agobios.

Tanto ayer como hoy el corazón humano ha de bregar con sus heridas. A tiempos de paz le sucede la turbación, los gozos se entrelazan con las penas. Mientras, el tiempo que se nos ha dado transcurre veloz, sin saber bien si lo perdemos o lo ganamos; si somos nosotros los que lo vivimos o es el mismo tiempo el que nos lleva, el que nos arrastra sin remedio.

La clave es encontrar el hilo con el que hilvanar todo lo que acontece en nuestra vida. Integrar todos nuestros pensamientos, sentimientos y obras, dando a todo un sentido de unidad.

Teresa nos enseña que esto solo es posible si nos dejamos atravesar por el amor. Ella fue una mujer que supo de las tareas cotidianas que supone el cuidar una comunidad, una gran familia, pero también hubo de hacer negocios, viajar incansablemente, vérselas con mercaderes, obispos y poderosos, sacar tiempo por las noches para escribir cartas a unos y a otros, para escribir libros de esos que no pasan en un año sino que permanecen vivos en el tiempo. Tal vez, por todo esto puede acercarse a la mujer de hoy, desde su vida ajetreada y enseñarnos cómo se puede vivir la vida atravesada por un gran amor, por el que se siente amada y por el que ama.

Ella nos dice que no solo a los rincones sino en medio de las ocasiones se demuestra el verdadero amor. Y es que Teresa bien que sabía mantener ese trato de amistad mientras las pequeñas cosas de cada día se van sucediendo una tras otra, pequeñas cosas, insignificantes y tan cotidianas como el hábito que es necesario zurcir, el agua que hay que sacar del pozo, el suelo que se barre, las flores que es preciso regar, la enferma que requiere atención y cariño, la visita inoportuna que se ha de recibir mientras se soporta la ausencia dolorosa de los que están lejos...

En medio de todo Teresa se dirige al Amigo:

¡Oh Amor que me amas más de lo que yo puedo entender ni entiendo! (Ex 7).

Y luego era el tratar los negocios, contar los dineros que nunca alcanzan, entender de compras y alquileres, y hasta enojarse con los propietarios si es menester... Sortear pleitos, saber de tabiques que hay que levantar, de ventanas que hay que abrir... Contentarse con lo poco que se tiene, gozarlo todo y no entretenerse con nada; no consentir perder la libertad aunque eso lleve el rechazar la ayuda de los poderosos...

Con esta baraúnda, la madre Teresa hace su oración:

¡Oh, Señor mío! ¡Qué fuerza tiene con Vos un suspiro salido de las entrañas, de pena por ver que no basta que estamos en este destierro, sino que aun no nos da lugar para eso que podríamos estar a solas gozando con Vos! (F 5,16).

No era poco contestar cartas más allá de la media noche y guardarse para otro momento las ganas de escribir cosas que verdaderamente interesan; aguantar que la cabeza duela y acudir a aliviar los dolores de otros... El pan que hay que cocer, la comida que hay que guisar, mientras se comprueba que solo quedan dos gotas de aceite... Y saber, ante todo, que «también entre los pucheros anda el Señor».

En medio de la preocupación, un suspiro salido de lo más hondo:

¡Oh, vida de mi vida y sustento que me sustentas! (7M 2,12).

Ser madre que ama y corrige a la vez, recurrir a las propias caídas cuando vienen otros con

dudas... Saber escuchar al pájaro que canta en el alféizar de la ventana mientras los demás murmuraban y levantan calumnias... Intentar la última reparación de unas alpargatas que da lástima tirar, por haber sido compañeras de muchos caminos... Proyectar el próximo viaje sin pensar que la salud ya no es la que era... Callar cuando se tienen ganas de hablar y tener que hablar cuando se desea estar sola... Reírse cuando aprieta el cansancio porque el amor siempre es más fuerte que nuestras pobrezaas.

Y a pesar de todo encontrar siempre tiempo para dirigirse a Él:

¡Oh, Señor, cuán diferentes son vuestros caminos de nuestras torpes imaginaciones, y cómo de un alma que está ya determinada a amaros y dejada en vuestras manos no queréis otra cosa, sino que obedezca y se informe bien de lo que es más servicio vuestro y eso desee! (F 5,6).

Confiar por encima de todo y guardarse para sí los aprietos; vivir la amistad como un regalo, cada día como un privilegio, porque Dios está presente, envolviéndonos siempre, recogiéndonos en su presencia cotidiana, tan sencilla, en medio de la naturalidad de las cosas, atravesando la vida con su amor.

4. Conclusión

Las actitudes que Teresa nos enseña en sus escritos con su misma vida: la de pisar el camino de la verdad, el tener grandes deseos y el vivir atravesada por el amor, nos llevan a encontrar un espacio de libertad dentro de nosotros, un espacio que ella llamó Castillo interior y al que nos invita a entrar.

Como un castillo, así de grande. Pero no como una fortaleza de esas que se ven por nuestros campos, algunas ya derruidas. No. Como un castillo todo de un diamante o muy claro cristal. Así de hermoso, así de resplandeciente... Y por dentro

lleno de vida, en donde se puede correr la más apasionante de las aventuras: peligros que sortear, enemigos que vencer para llegar allí, al centro, a la séptima morada, donde está el Rey, el señor del castillo, el único que puede ofrecer eso que anhelaba toda persona en lo más hondo del corazón: el amar y el ser amado.

La madre Teresa tenía que cumplir un encargo que le hacían desde dentro, eso era lo más importante, mucho más que reformar el Carmelo y fundar conventos... La gran encomienda que tenía era la de enseñar a otros el camino de la oración, sobre todo, enseñar a las mujeres que estaban con ella, que la habían seguido y se habían fiado de esas ansias de libertad que pone el Señor por dentro. Transitar los caminos interiores era peligroso para una mujer del XVI, todo se iba en sospechas de herejías. Por esto Teresa quiso contagiar, engolosinar para que otras muchas mujeres, presentes y futuras, pudiéramos también disfrutar de las inmensas riquezas que llevamos en nuestro interior y no conocemos.

Por esto quería hablar ella de la persona, de su belleza, de esa capacidad que tenemos de relacionarnos con Dios. Y fue entonces cuando apareció el castillo de cristal, lo más precioso que pudo imaginar, así nos vio ella en nuestra verdad más íntima, más auténtica. Así nos soñó.

Como maestra experimentada que sabe bien el camino, nos da su mano y nos invita a entrar más adentro, más allá de la superficialidad que cubre nuestras vidas, más allá de nuestros miedos, de nuestra mediocridad. Allí, donde nos devuelven la alegría perfecta. Porque no serán los espejos los que nos digan quiénes somos realmente ni tampoco los que nos ven desde fuera los que nos darán una imagen verdadera de nosotras mismas. Nos dice la madre Teresa que es en el pecho del Señor donde estamos retratados, «y tan al vivo sacada, que si te ves te holgarás, viéndote tan bien pintada» (P 4). Desde esta experiencia podremos sentirnos amadas del todo en nuestra verdad y podremos luego amar y mirar como El nos ama y nos mira.

DE PEREGRINOS A APÓSTOLES TERESIANOS. EL SUEÑO DE ENRIQUE DE OSSÓ EN ALBA DE TORMES

GEMMA BEL, STJ - TERESA GIL, STJ

Alba de Tormes posee un «secreto imán» que atrae a muchas personas a sus puertas. Los habitantes de esta pequeña villa salmantina no dejan de asombrarse por el continuo fluir de visitantes, unas veces en grandes grupos, otras, solitarios peregrinos que se acercan atraídos por esta presencia misteriosa de Teresa de Jesús. Uno de estos fue, sin duda, San Enrique de Ossó –a quien le gustaba firmar muchos de sus artículos como «el Solitario»–, quien, desde su propia experiencia, afirmó que «este es el secreto imán que atrae y atraerá suave y fuertemente a todos los corazones bien nacidos. Este es el foco de luz, de vida y de amor que ha de regenerar el mundo»¹. Estas palabras reflejan un convencimiento firme: la fuerza de atracción de la presencia de Teresa de Jesús en Alba. En este artículo nos proponemos desentrañar esta relación explícita que se dio entre estos dos santos, Enrique y Teresa, en esta tierra ‘santa’ del teresianismo universal.

Enrique de Ossó, el apóstol teresiano

Enrique de Ossó (Vinebre, 1840-Gilet 1896) fue un sacerdote catalán que vivió en la segunda mitad del siglo XIX. Predicador, misionero, profesor, publicista, pedagogo, catequista, formador y fundador, será recordado siempre por haber sido capaz de vivir, amar y pensar como la santa castellana del siglo XVI. Por ello se ha dicho de él que fue una nueva encarnación de Teresa de Jesús².

Enrique de Ossó coincidió con Teresa de Ahumada a una distancia de tres siglos, y venciendo límites geográficos. Se produjo entre ellos una simbiosis muy particular, pero no se trató de una alienación de personalidad o una identificación ingenua sino de un encuentro creativo entre dos amigos de Jesús, que dio origen al teresianismo tal como lo conocemos hoy, como una manera de relacionarse con Dios y de estar en el mundo.

La sintonía de Enrique de Ossó con la Santa de Ávila surgió desde muy joven, como sugieren los *Apuntes de las Misericordias del Señor*, escrito biográfico de profundas resonancias teresianas³. El encuentro entre los dos tiene como marco de excepción el Desierto de las Palmas (Castellón) y particularmente la Ermita de Santa Teresa. Fue éste también el escenario, en 1872, de lo que se ha llamado la «gracia teresiana»⁴, un momento de culminación carismática después del cual el ‘enteresianamiento’ del sacerdote fue total, visible y permanente. El mismo Enrique se muestra sorprendido de la transformación que en él ha obrado el encuentro con Teresa de Jesús:

Cuántas veces me he preguntado: ¿Qué es lo que pasa en mi interior? ¿Qué es lo que observo en mi corazón? ¿De dónde me ha nacido esta fuerza irresistible, nunca sentida, que vehemente me impulsa a conocer y seguir el camino de la virtud, arrimado a la fuerte columna de la oración?... ¿Qué es esto? ¿De dónde dimana? Y después de alguna meditación me respondo: todo es obra de

1. *Revista Teresiana (en adelante RT)*, agosto 1877, 309.

2. González Martín, M., *La fuerza del Sacerdocio*, Madrid, BAC, 1983.

3. Cfr. Melchor, C., «El teresianismo carismático de Enrique de Ossó», en *Revista Teresa de Jesús* 187, enero 2015.

4. Rodríguez, G.-Casado, S., *La experiencia espiritual de Enrique de Ossó*, Ediciones STJ, 1995.

la Virgen Avilesa. ¡Qué poderosa y atractiva sois, ¡Madre mía, santa Teresa de Jesús!⁵.

Desde su identificación con Teresa de Jesús es capaz Enrique de Ossó de releer su vocación y su misión en el mundo. Como ella, mantiene una relación de amistad con Jesús, y a partir de la llamada de Jesús a Teresa: «Mi honra es tuya y la tuya mía», empieza una actividad apostólica incansable cuyo principal objetivo es extender y cuidar los intereses de Jesús. Él quiere transformar el mundo mediante el espíritu de Teresa de Jesús, y por esto necesita hacerla conocer y amar. Su propósito era «enamorar a todo el mundo de Teresa de Jesús, la Amada de nuestra alma [...] De Teresa de Jesús se puede asegurar lo que de la hermosura: verla y no amarla es imposible [...] Porque todo en ella es amable... Por eso todo nuestro afán es dar a conocer a la gran Santa, estudiarla bajo todos los aspectos, penetrando sobre todo y sorprendiendo los delicados tonos y matices de su abrasado corazón»⁶.

Desde 1872, cuando tiene lugar la gracia teresiana, Enrique se implica vivamente en la 'entesianización' de la sociedad. Las obras apostólicas que crea a partir de entonces son eminentemente teresianas: la revista *Santa Teresa de Jesús*, la Archicofradía de jóvenes teresianas (1873), *El cuarto de hora de oración* (1874), *El Viva Jesús* (1875), *El Rebañito del Niño Jesús* y la Compañía de Santa Teresa de Jesús (1876), la fundación de las Carmelitas en Tortosa (1877), los proyectos de los Misioneros de Santa Teresa y de la Hermandad Teresiana Universal (1877)⁷. Más adelante hablaremos especialmente de este último proyecto, por ser Alba de Tormes el espacio donde se gestó.

El padre Tomás Álvarez, probablemente el mejor teresianista vivo del mundo, llamó a Enrique de Ossó el «apóstol teresiano del siglo XIX»⁸, ya que contribuyó de una manera extraordinaria a popularizar la vida y escritos de Teresa de Jesús. En realidad, fue mucho más allá; interpretó, operativizó, actualizó, releyó, encarnó el espíritu de la santa castellana para su convulso e inquieto siglo. Descubrió aspectos que ella no había formulado, como, por ejemplo, el fuerte componente

educativo de su experiencia de Dios. Desarrolló en una incipiente sociedad tecnificada elementos fundamentales de la vida de la monja abulense, como la capacidad de comunicación, que en el siglo XIX se materializaba necesariamente mediante el periodismo y las publicaciones. Desenclastró la idea de oración teresiana, que se había reducido y espiritualizado, y la convirtió en una forma apostólica de estar en el mundo. Así, su invitación a orar al estilo teresiano fue una de sus grandes estrategias de evangelización:

Porque te amo sinceramente, y sé que el remedio más al alcance de todos, más fácil y más eficaz para sanar es la oración, no me cansaré de repetirte las encomiendas de mi madre Santa Teresa de Jesús: Orad, orad, orad, porque todo lo puede la oración. Teresa de Jesús, ayuda a nuestra miseria y se nuestra intercesora ante la divina misericordia, para que nos dé algo de tu gozo, y reparta con nosotros de ese claro conocimiento que tienes, para que podamos entender la gran dignidad y hermosura del ánima, pues no es pequeña lástima y confusión que no nos entendamos a nosotros mismos, ni sepamos quienes somos⁹.

Enrique de Ossó, peregrino en Alba de Tormes

Enrique de Ossó, que conoció a Santa Teresa leyéndola en Cataluña y en los parajes del Desierto de las Palmas, mirando al mar, sintió siempre la nostalgia de la tierra de la Santa, y parece que necesitaba el contacto físico con el espacio en que ella desarrolló su vida.

Las visitas del sacerdote a Ávila y Alba son conocidas, pero se sabe poco de la especial vinculación emocional que Enrique de Ossó sintió con la ciudad que vio morir a Teresa de Jesús. Seguramente no ha quedado constancia de todas las visitas que hizo al sepulcro de la Santa, pero sabemos de muchas de ellas.

No es nuestra pretensión hacer un recorrido pormenorizado de la historia entre Enrique de

5. RT, 75-76, p. 35.

6. RT, 75-76, p. 161.

7. Cfr. Melchor, C., art. cit.

8. Álvarez, T., «Enrique de Ossó y Teresa de Jesús», en AA. VV., *Mano de oro. Enrique de Ossó, sacerdote y teresianista*, Burgos, Monte Carmelo, 1979.

9. Cf. Oración entresacada de los artículos de Enrique de Ossó titulados «¿Qué decimos de nosotros mismos?», en RT 1873-74.

Ossó y Alba, pero si queremos recordar algunas de las experiencias que el publicista y fundador vivió en el municipio a orillas del Tormes. Queremos recalcar los «regalos» especiales que hizo a la Santa o a la comunidad de Carmelitas Descalzas, con quien tuvo una especial relación; señalar también algunos momentos de dificultad, y los sueños osonianos junto al sepulcro de la Santa.

La historia de Enrique de Ossó y Alba de Tormes, el encuentro físico y deseado entre el hombre apasionado y el lugar donde podía encontrar los restos de Teresa de Jesús, empieza en 1875, con la primera visita al municipio de la que tenemos constancia. En aquel momento, Enrique de Ossó era un joven sacerdote y catequista de treinta y cinco años, que estaba desarrollando una propuesta apostólica eminentemente teresiana con la fundación de la *Revista Teresiana* (1872) y más tarde de la Archicofradía Teresiana (1873). El sacerdote quiere demostrar el «teresianismo» radical de su nueva asociación laical, y decide regalar a la Santa un corazón de plata con los nombres de todas las componentes de la Archicofradía en Tortosa.

Como después va a ser costumbre, intenta hacer coincidir su estancia en Alba con la fiesta de la Transverberación.

Dejamos Ávila el 25 de agosto, cuna de santa Teresa de Jesús, para visitar su sepulcro, y ver y admirar con nuestros propios ojos su transverberado y espinado corazón. Después de celebrar misa en el altar donde se venera el sepulcro de la Santa, la víspera de su Transverberación, en el convento de Alba de Tormes, tuve la dicha de ver y admirar el corazón físico, real, de mi adorada Madre, corazón que santificó con su presencia de un modo tan extraordinario el divino Jesús¹⁰.

En el mismo texto de la *Revista Teresiana* explica a las jóvenes de la Archicofradía qué ha pasado con el regalo que traía a la Santa:

Pero fuerza será decir dos palabras de vuestro corazón. Me preguntaréis con interés: Y nuestro corazón de plata, que representa fielmente el de nuestra santa Madre, y que guarda escritos y encerrados dentro con llave todos los nombres, y peticiones, y secretos, de sus hijas de Tortosa, ¿qué se ha hecho? ¿dónde para?— ¿Lo queréis saber?

Alegraos. Vuestro corazón descansa junto, cerquita, lo más cerca posible del corazón físico de la Santa, colgado del magnífico relicario de plata que guarda el mismo de la Santa, a su lado izquierdo, que es por donde el Serafín hería su corazón. La Madre María Teresa de Jesús, priora de tan ejemplar Comunidad de hijas predilectas de Teresa, no bien le indicamos vuestros deseos, accedió a ellos con la amabilidad que la caracteriza, colocando vuestro corazón lo más cerquita posible del de la Santa en el mismo día aniversario de su Transverberación. Y en verdad que merecíais tan preferente lugar, vosotras que habéis sido las primeras en el mundo en formar asociación, por conocer y amar, y hacer conocer y amar a la seráfica Doctora¹¹.

En este escrito el fundador recuerda, orgulloso, que la Archicofradía Teresiana es la primera asociación laica en el mundo formada con el espíritu teresiano, y aun específicamente para conocer y amar y hacer conocer y amar a la Santa.

De este primer viaje a Alba, queda también una amistad, que se va a prolongar, entre el sacerdote catalán y la comunidad de Carmelitas de Alba. En concreto, hay constancia de la relación epistolar que existió entre él y la priora del monasterio, la madre María Teresa de Jesús. Ella colabora en la *Revista Teresiana*, publicando ocho «cartas íntimas» en los meses de junio, julio y noviembre de 1877, febrero, agosto y noviembre de 1878, y septiembre de 1879. Entre la correspondencia personal que aún se conserva, existen unas cartas muy significativas que informan de una investigación sobre las espinas del corazón de la Santa. Parece que había indicios científicos relevantes que llevaban a dudar de que fueran verdaderas. El carteo entre Ossó y la madre María Teresa se centra en la búsqueda de expertos que puedan certificar su veracidad.

En agradecimiento a las hermanas por el primer viaje, el apóstol teresiano quiso enviar a Alba una de las primeras tallas de la Santa que hizo hacer. Con el tiempo, se convirtió en un creador de tendencias en imaginería teresiana, creando una manera nueva y muy personal de representar a Teresa de Jesús. Las primeras imágenes que diseñó, seguramente influenciado por su profunda experiencia de encuentro teresiano en el primer viaje a Alba, tienen un corazón transverberado en la mano, y llevan, cómo no, el birrete de doctora.

10. *RT*, septiembre 1875.

11. *Ib.*



El 11 de febrero de 1876 escribe a su amigo jesuita Sardà y Salvany: Encargada la imagen de la graciosa Castellana. De ocho palmos; pero muy garbosa, os costará de 25 a 30 Duros. Pero no la podréis tener hasta el mes de marzo concluido. Y aun gracias, pues este escultor concluye 3 imágenes y tiene cinco encargadas. Con todo la de Sabadell y la de Alba de Tormes serán las primeras.

En abril escribe de nuevo a su amigo Sardà y Salvany y le dice que espere un poco por las imágenes. Algo ha ocurrido que está dilatando, posponiendo todos los negocios del sacerdote. Se trata de la inspiración y fundación de la Compañía de Santa Teresa, que tiene lugar entre el 2 de abril y el 23 de junio de 1876, y que va a cambiar para siempre las prioridades y la vida del gran teresianista.

Ya con una Compañía incipiente, que contaba con un pequeño grupo de diez chicas en Tarragona, y un grupito aún más reducido en Tortosa, Enrique de Ossó se ocupa de la organización de la famosa peregrinación teresiana nacional a Ávila y

Alba¹². Para explicar el alcance de la peregrinación de 1877, y de lo que supuso, nos remitimos al siguiente fragmento:

En un escrito, el P. Tomás Álvarez dice que esta peregrinación fue una especie de test numérico y cualitativo plenamente logrado, de aquel «movimiento teresiano» puesto en marcha por Enrique. Fueron algo más de 4.000 peregrinos. La mayoría, jóvenes de la Archicofradía, unos 200 sacerdotes, 4 obispos, con un mismo lema: «ir peregrinos para volver apóstoles». Una peregrinación así, era todo un reto ¡4.000 peregrinos en aquellos trenes! Impresiona leer en las crónicas cómo les esperaba la gente en cada estación... el silencio en los vagones para hacer el Cuarto de hora de oración diaria... la llegada a Ávila, ciudad de 7.000 habitantes... y tantísimos peregrinos en la pequeña villa de Alba. El 20 de agosto de 1877, la mayoría partía de Tortosa, procedentes de Aragón, Valencia y Cataluña. Tres días largos de viaje para llegar a Ávila el 23 y permanecer ahí hasta el 24, aniversario de la fundación de San José. Dos días más hasta Alba de Tormes y allí tres «junto al corazón de la Santa» comenzando por el 27, aniversario de la Transverberación. Ese día de gran fiesta, hubo una procesión con la imagen de Santa Teresa que llevaba ¡aquel corazón de plata ofrecido dos años atrás por el Director de la Archicofradía con los nombres de las jóvenes de Tortosa! Esa tarde se reunieron los 200 sacerdotes en una especie de «concilio teresiano» y soñaron la HERMANDAD TERESIANA UNIVERSAL proyecto de gran alcance... El 30 de agosto comenzaron el regreso... El cronista Altés narró largamente en la Revista durante 4 meses la aventura de la peregrinación llena de detalles, testimonios y episodios dando fe de la impresionante vitalidad de aquel movimiento en torno a Teresa de Jesús¹³.

El éxito de la peregrinación inauguró un nuevo modelo de formulación de la devoción, y seguramente también una nueva forma de turismo religioso, amparándose en las nuevas tecnologías, utilizando todos los medios de comunicación posibles, y creando una asamblea de personas interesadas por un tema y reunidas para soñar en Alba. El mismo Enrique da valor a este medio por

12. Sobre esta peregrinación se ha escrito mucho, por ejemplo, un artículo firmado por Luis J. F. Frontera en la *Revista Teresa de Jesús* 200, de marzo-abril 2016.

13. Sánchez, I.-Álvarez, A., «Tras las huellas de Teresa. La peregrinación teresiana de Enrique de Ossó», en *Revista Teresa de Jesús*, enero de 2015.

el «incalculable bien que hace». Incluso se atreve a proponer que Teresa de Jesús sería una «incansable organizadora»: «¿Sabe V. lo que pensaba el otro día? Pues decía que, si viviese en estos tiempos Santa Teresa, ella sería incansable organizadora de estas devotas peregrinaciones. Yo creo que es incalculable el bien que reportan las almas con estas devotas y públicas manifestaciones de fe y de piedad»¹⁴.

Del gran sueño de la Hermandad Teresiana Universal que tuvo lugar en Alba aquel 27 de agosto de 1877 queda constancia en un libro titulado HERMANDAD TERESIANA que se puede ver en el actual museo de las Carmelitas del municipio. Allí Enrique de Ossó, promotor e impulsor, aunque no oficialmente, de la Hermandad, dejó su firma como peregrino, junto con otros reconocidos seguidores de la Santa que venían de toda España, teresianas, y una hermana en representación de la recién fundada Compañía de Santa Teresa, Saturnina Jassá, que sería después la gran impulsora del instituto. Para Enrique, este sueño es el primer fruto de la peregrinación: «Uno de los más hermosos y preciosos frutos que ha producido sin duda alguna la primera peregrinación teresiana es la formación de la Hermandad teresiana universal, que brotó cabe el corazón transverberado y espinado de la Santa de nuestro corazón»¹⁵.

Desde aquella peregrinación que ilustra el momento de éxito y culminación en la vida de Enrique de Ossó, hay constancia de visitas a Alba al menos en los años 1882, 1883, 1886, 1888, 1889, 1892. En general, cada vez que el sacerdote tenía que ir a Ciudad Rodrigo, Salamanca o Portugal, intentaba pasar unos días en el pueblo que tan bien le acogía.

Entre estos viajes, se puede destacar el de 1883, que se organizó como desagravio, y que supuso el regalo de una mano de oro a la Santa. El 12 de marzo de 1883, se lee en una carta dirigida a Sardà y Salvany:

Mi querido Félix: Pensaba abrir una suscripción para hacer una mano de plata, y regalarla a la imagen de S^a Teresa de Jesús de Ávila, a la que se la han cortado para robarle las joyas que poseía. Mi idea con esto es que con ocasión de llevar por agosto u octubre esta mano a la Santa podríamos promover una peregrinación nacional a la cuna y

sepulcro de la Santa (Ávila y Alba) y desagraviarla solemnemente por lo de antaño y ogaño.

Aunque sugiere a su amigo la posibilidad de organizar otra peregrinación, finalmente la entrega de la mano —de oro, no de plata— fue más modesta, costeada por diferentes grupos de la hermandad teresiana y la Archicofradía, y entregada el 15 de octubre de 1883.

La relación entre Enrique de Ossó y Alba no siempre transcurrió por los mismos cauces de amistad recíproca. En 1882, con motivo de la celebración del centenario, hubo momentos de zozobra. El sacerdote no vio con buenos ojos la figura de Sagasta implicado en la organización del centenario, aunque fuera de forma honorífica, y decidió desvincularse. Esto no sentó bien en Ávila ni en la organización del evento a nivel nacional. Todo el año lo pasó el sacerdote intentando tener una celebración en Alba. En junio le dice a Saturnina Jassá: «Una gran noticia: el Obispo de Salamanca por fin acepta la idea y súplica de D.^a Saturnina concediéndonos un día la iglesia, altar, púlpito, cantos, etc. etc., todo a nuestra disposición en el solemne Octavario de la Santa de nuestro corazón en Alba de Tormes. Parece, pues, que pensaba pasar el centenario con “sus obras teresianas” en Alba, de manera paralela al resto de la celebración»¹⁶. Al final no fue así, y los teresianos de Enrique de Ossó celebraron el centenario en Montserrat.

Finalmente, hay un proyecto largamente anhelado sobre Alba que Enrique de Ossó no pudo cumplir: la fundación de un colegio de la Compañía de Santa Teresa. En mayo de 1884, mientras pasa por el pueblo camino de Portugal escribe: «El Cardinal de Zaragoza ha aprobado las santas Reglas y Sr. Obispo de Salamanca, y quiere fundación en Alba de Tormes. Muchas cosas saldrán de este viaje».

Este deseo de fundar en Alba lo va a perseguir siempre. En 1887 lo vuelve a intentar:

Bien me parece ofreceros a los de Alba para Hermanas, si os dan local y una pequeña ayuda, y sin esto último, tal vez podríais también. Escríbelo al Dr. Barberá. Él que lo agencie. Si no es ahora, será otra vez y si no nos dan local, buscaremos nosotros y por nuestra cuenta lo pondremos allí, pues la Santa a su hora, Directora General y Superiora

14. Así se lo expresa en una de las «Cartas íntimas» a la priora de Alba publicadas en RT, julio 1877.

15. *Revista Teresiana* 60 (1887) 351-353.

16. Carta del 14 de junio de 1882.

y Fundadora de la Compañía, lo proveerá. No lo dudo¹⁷.

Este sueño nunca se puede hacer realidad, pero muchas ideas apostólicas de San Enrique se gestaron en Alba de Tormes al lado de la Santa de su corazón. Para él, la influencia de este lugar en su obra, y especialmente en la Compañía de Santa Teresa, es fundamental: «Hoy he visto la primera piedra de nuestra Teresiana obra. Es de jaspe primorosamente labrada con las inscripciones siguientes: Apostolado de la oración, enseñanza y sacrificio. Viva Jesús. Compañía de Santa Teresa de Jesús. 2 de abril 1876, fue concebida la idea de la Compañía en Tortosa. Día del Corazón de Jesús se fundó en Tarragona. Fiesta de la Transverberación de Sta. Teresa de Jesús de 1877 se consolidó en la peregrinación a Alba de Tormes»¹⁸.

La fuerza de un sueño: conocer y amar a Teresa de Jesús

Recapitulamos finalmente nuestra aproximación a la relación entre Enrique de Ossó y Teresa de Jesús en Alba de Tormes. Tres son los frutos que este sacerdote esperaba obtener con la peregrinación a Alba. Tanto el primero de ellos, como el segundo, están vinculados al sueño de Enrique de la creación de lo que llama el Apostolado Teresiano o Hermandad Teresiana Universal.

El primero de ellos, que «los peregrinos han ido a visitar la Cuna y Sepulcro de Santa Teresa de Jesús para volver apóstoles teresianos». El valor de la peregrinación está en el poder transformador de quienes la realizan sobre todo como 'peregrinación interior'. Enrique es de los que están convencidos por propia experiencia de que

una peregrinación en el espacio y el tiempo puede facilitar el camino interior. Las peregrinaciones conducen a lugares sagrados donde se encuentran lo humano y lo divino. [...] Salgo de mi casa, cierro la puerta a lo que me es familiar y camino a un lugar donde estoy abierto al toque de Dios una

vez más. La distancia que recorro no es importante. Estoy en peregrinación y toda peregrinación es una apertura al mismo centro. Teresa de Jesús sitúa en definitiva ese centro dentro de nosotros, donde encontramos a Dios y llegamos a conocernos a nosotros mismos plenamente¹⁹.

Para Enrique, sin duda alguna, acudir a Alba, especialmente en la fiesta de la Transverberación, era expresión de su deseo de transformación interior, al igual que Teresa. Un deseo que conformaba el «contenido profundo de su misión»²⁰:

¡Oh Amor de Cristo Jesús, que me amas más de lo que yo puedo amar!, ven a mi corazón y reina en él, y con flecha divina traspásalo, como traspasaste el corazón de tus siervos enamorados, en especial como el de mi madre Teresa de Jesús. [...]. Dame vida y muerte de amor divino [...]. No quiero vivir sino amándoos con todo mi corazón, con toda mi alma y con todas mis fuerzas, y trabajando con todo ahínco para despertar otros corazones en vuestro amor²¹.

Y de esta experiencia de transformación brota el segundo de los frutos: «La unión de muchos corazones generosos» que, habiéndose convertido en apóstoles teresianos, trabajen, «cada uno según sus fuerzas y las circunstancias se lo permitan por extender el conocimiento y amor de Teresa de Jesús»²². ¿Cómo poder propiciar este «buen fruto»? Una de las claves para lograrlo la encontramos precisamente en su capacidad para generar redes en torno a unos fines comunes. Enrique supo vincular a su obra a otras muchas personas, fue multiplicador de apóstoles. Enrique descubrió ese poder de vinculación que Teresa de Jesús desplegaba en torno a ella, generadora de redes en favor de «los intereses de Jesús». Recordemos, a modo de ejemplo, que toda la reforma del Carmelo está apoyada en una fuerte red social que Teresa se encarga de tejer para dinamizar esta misión recibida. En el caso de Enrique de Ossó, se fragua la *Hermandad Teresiana Universal*, que tendría por objeto unir a todos los teresianos y teresianas del

17. Carta del 13 de septiembre de 1887 a Saturnina Jassá.

18. Carta del 16 de febrero de 1878 a Teresa Pla.

19. Welch, J., *Peregrinos espirituales. C. Jung y Teresa de Jesús*, Bilbao, DDB, 2001, p. 86.

20. Cf. Melchor, C., *Volver a las fuentes*, Barcelona, Ediciones STJ, 2005, pp. 20-21.

21. Escritos de Enrique de Ossó, vol. III, pp. 589 y 591.

22. Cf. *RT*, septiembre 1877.

mundo que vieran en Teresa de Jesús esa «mina de insondables riquezas celestiales, que está por explotar»²³. Es decir, Enrique de Ossó, con este lenguaje propio del siglo XIX, expresa su deseo de vincular a todos aquellos que tengan como deseo dar a conocer a Teresa de Jesús «sacándola de los claustros», y sobre todo la riqueza de su espiritualidad. Era pronto para poder hablar de misión compartida, pero la realidad es que lo que Enrique propone no dista mucho de esa convicción que nos mueve hoy a buscar unir fuerzas, compartir carismas, generar diálogos y redes con quienes busquen en todo hacer un mundo más habitable, más humano y, en todo ello, más de Dios.

Iniciábamos el artículo haciendo referencia al valor universal que tenía Alba de Tormes como «foco de luz, vida y amor» para la construcción de

un mundo mejor según la óptica de Enrique de Ossó. Y lo concluimos con la afirmación de que es este dinamismo apostólico el que enamora a Enrique de Ossó. Estaba convencido de que con ella y por ella amaría y serviría mejor a Jesús.

Dejemos que sean las palabras de Enrique de Ossó las que mejor expresen, en definitiva, el fruto del encuentro de este peregrino con 'la Santa de su corazón'.

¡Santa Teresa de Jesús, Robadora de corazones! Yo no sé cuándo robaste el mío, ni sé cuándo despuntó la devoción y el cariño hacia ti en mi alma: sólo sé que tu *imagen agraciada* (refiriéndose a un cuadro de la Transverberación), y la *lectura de tus obras despertaron en mí alma un amor vehemente a ti, y que luego que te conocí, te amé con pasión*²⁴.

23. RT, 1878, p. 98

24. RT, 1887, p. 356.

TERESA DE JESÚS Y ALBA DE TORMES: UNA RELACION CORDIAL E ININTERRUMPIDA

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, OCD

Después de Ávila, pocos lugares pueden atribuirse una relación especial con santa Teresa (= STJ) como Alba de Tormes antes y mientras era fundadora e incluso después de muerta, mucho más después de haber sido beatificada y canonizada oficialmente por la Iglesia. Se trata además de una relación bien documentada, tanto por el relato histórico de las *Fundaciones 20* trazado por ella misma, como en su epistolario¹. No digamos en las fuentes históricas posteriores a su muerte y hasta en las primeras biografías teresianas, la de Francisco de Ribera (1590), la del capellán y amigo Julián de Ávila² y la de Tomás de Jesús-Yepes (1606); lo mismo ocurre en los procesos de beatificación con los dichos de testigos muy cualificados de Salamanca y Alba en su primer (1591-92) y posteriores momentos (1604 y 1610)³. Es decir, que no resulta difícil trazar –aunque nos hubiera gustado tener más datos a disposición– el contexto histórico de una larga y antigua relación teresiana con la villa ducal que, sintetizando, estaba justificada por razones de familia, de amistad, de trato espiritual y, cómo no, también por motivos de vida carmelitana y de la ulterior fama de santidad. A lo que habría que añadir algo que a menudo se olvida, el papel que tuvo Alba de Tormes en la conservación y difusión de los escritos teresianos a través de la familia ducal. Esta

amplia conexión histórica, sentimental y espiritual no es fácil hallarla con la misma intensidad y persistencia en otros lugares de la geografía española.

Nos podemos preguntar: ¿Cuándo y cómo empieza el conocimiento y la presencia de Teresa de Jesús con la villa de Alba de Tormes?

Sabemos que esto fue a partir de la boda de su hermana menor Juana de Ahumada con el caballero albense Juan de Ovalle (1553), aunque la fecha puede ir aún más atrás, ya que los Ovalle tenían familia y relaciones comerciales en la ciudad de Ávila. Ambas familias, los Sánchez de Cepeda y los Ovalle, mantenían trato desde hacía tiempo y hasta estaban emparentadas, pues Gonzalo de Ovalle, hermano del esposo de doña Juana, residía en Ávila donde había casado con Inés del Águila, hija de Pedro Sánchez de Cepeda y, por lo tanto, ésta era prima de STJ. Igualmente, Diego de Ovalle, primo de don Juan de Ovalle, cuñado de STJ, también residía en Ávila. El matrimonio de doña Juana de Ahumada, está claro, se había concertado en Ávila entre miembros de familias ya muy conocidas por razones de amistad, parentesco y hasta de negocios. Es sintomático cuanto dice el interesado, Juan de Ovalle, cuñado de la Santa, en el proceso informativo de Alba (1592): «El año de [15]53 este testigo se fue a desposar a Ávila, de donde su padre le envió a llamar, y la dicha Teresa

1. Un estudio clásico sobre el tema, pero que necesita de una seria actualización, es el de J. DE LAMANO, *Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes*, Salamanca, Imprenta Calatrava, 1914; ed. facsímil con nuevas introducciones, en Madrid, EDE, 2011.

2. Permaneció inédita hasta el siglo XIX, en que fue editada por V. de Lafuente (Madrid 1881). Una edición que replantea el problema historiográfico de este texto: *Recuerdos de la vida y fundaciones de la Madre Teresa de Jesús*. Ed. de M. Diego Sánchez, Madrid, EDE, 2013.

3. Recientemente acaban de ser publicados en su integridad los procesos de beatificación de STJ, edición que usamos en este estudio: *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*. Edición del Quinto Centenario preparada por J. Urquiza, Burgos, Monte Carmelo, 2015-2016, 6 vols. (BMC 35-40).

de Jesús al presente estaba en el monasterio de la Encarnación, y con ella en el dicho monasterio estaba seglar su hermana doña Juana de Ahumada, y en casa de un primo suyo, Diego de Ovalle, se desposaron por mano del obispo Soto, siendo provisor, y que desde este tiempo conoce a la dicha Teresa de Jesús» (BMC 35, 210). Y así, desde que su hermana doña Juana se asienta en Alba, se puede hablar incluso de algunos viajes teresianos a la villa por razones familiares⁴.

A estos motivos evidentes de la circunstancia familiar en Alba, se debe añadir el trato de amistad íntima con la familia ducal albense, especialmente con la mujer del Gran Duque Doña María Enríquez Álvarez de Toledo (+ 7.11.1583). Esta amistad debió empezar ya en la etapa teresiana de la Encarnación, propiciada casi seguro por aquella rama abulense de los Álvarez de Toledo, los marqueses de Velada, cuyos miembros (sobre todo doña Juana Enríquez de Toledo, hermana de la duquesa) mantuvieron relaciones con doña Teresa de Ahumada, como también a través del monasterio cisterciense de santa Ana adonde además estaban de monjas algunos miembros de la familia. E igualmente hay documentación acerca de asuntos económicos entre el monasterio abulense y la familia ducal⁵. Es decir que, aunque el trato amistoso con la Duquesa de Alba, lo conocemos en su forma más intensa en años posteriores, la cosa venía de más atrás.

Naturalmente, de finales de 1570 en adelante, la relación y presencia de STJ en Alba de Tormes se hará mucho más intensa, arraigada y prolongada debido a la fundación carmelitana (25.1.1571), y ésta patrocinada no precisamente por los duques, sus amigos, sino por su contador o ecónomo, Francisco Velázquez y su esposa Teresa de Layz, un matrimonio hacendado y sin hijos que buscan una salida para su inmensa fortuna económica⁶.

Alba de Tormes en la obra literaria teresiana

No hay forma más certera de hablar de STJ en Alba de Tormes que hojeando el epistolario teresiano y constatar el grupo de corresponsales que tiene en la villa ducal y los hilos afectivos y

amistosos que la vinculan a este lugar. Retengamos además los personajes del carteo teresiano que representan a los diversos estratos sociales del momento. El recuento produce cierto asombro:

- 20 cartas a la familia Ahumada-Ovalle (Juana de Ahumada su hermana; Juan de Ovalle, su cuñado; Beatriz de Ovalle, su sobrina), de 1569 a 1582.
- 12 cartas al entorno de la familia ducal de los Álvarez de Toledo (María Enríquez la duquesa vieja, esposa del Gran Duque de Alba; don Fadrique, su hijo y heredero; don Sancho Dávila, sacerdote, de la parte abulense de la familia, los marqueses de Velada, pero que se mueve entre Alba y Salamanca; Inés Nieto, esposa del secretario del Gran Duque, Juan de Albornoz); el tiempo va de 1578 a 1582.
- 4 cartas al caballero Antonio Gaytán, viudo, amigo y colaborador en las fundaciones teresianas desde 1574, y cuya hija Mariana entrará carmelita descalza en el monasterio albense. Compañero de caminos, pero también confidente espiritual, de 1574 a 1581.
- 2 cartas a varios personajes de la villa; una al sacerdote y confesor de las Carmelitas, Pedro Sánchez, también cercano a la fundadora del convento, Teresa de Layz; otra a la misma fundadora, Teresa de Layz, en tono muy duro; ambas escritas en el 1582 y a pocos meses de llegar a Alba de Tormes para morir.

Son un total de 38 cartas, un número muy significativo dentro del conjunto del epistolario teresiano, pero que seguramente no representa el cupo total de cartas de STJ que llegaron realmente a Alba de Tormes; debemos suponer que se han perdido bastantes, o que no se han guardado; esto es más que evidente en el caso de su hermana Juana de Ahumada. Y no deja de ser sintomático que no haya quedado alguna misiva de las dirigidas a alguna monja carmelita albense (que las hubo), ni tampoco a todo el grupo de la comunidad, porque es un caso raro y que no ocurre con el resto de las

4. Ver en el libro antes citado de Lamano los caps. IX-XI dedicados expresamente a la familia.

5. Cf. N. González, *La ciudad de las carmelitas en tiempos de Doña Teresa de Ahumada*, Ávila 2011, pp. 37-40, 329-330.

6. Además del libro de J. de Lamano, citado en la nota 1, ver la primera documentación de esta fundación publicada por Silverio de S. Teresa en la BMC 6, pp. 153-168.

fundaciones teresianas. Así que estamos faltos de aquella base documental teresiana que nos haría entender mejor las relaciones –a veces complicadas– con su comunidad de Alba, aquella que recogerá su último suspiro.

De todos modos tenemos mucha suerte al contar con un panorama epistolar tan rico y variado, y que en el caso familiar, exceptuado el hermano Lorenzo de Cepeda, es único e importante, pues no nos queda otro testimonio tan abundante de su relación con los deudos, que diría ella.

Pero tampoco se trata de un espectro completo, por lo que conviene acudir al resto del epistolario teresiano, donde nos encontramos con bastantes referencias a Alba de Tormes, sobre todo en el amplio epistolario con Jerónimo Gracián, el amigo y superior de STJ, aunque sean de paso. Hablamos en concreto de aquellos años intensos 1575-1582, sobre todo el 1581, donde por aquel tiempo está en juego la expansión y consolidación de la reforma teresiana⁷.

A todo lo cual habría que añadir dentro de los escritos teresianos la referencia explícita que da a su visita al castillo ducal, a finales de 1573 o comienzos de 1574, y la impresión que le causó el camarín de la duquesa (6 *Moradas* 4,8), referencia usada por ella para explicar lo que ocurre en cierto estado místico. Como tampoco habría que perder de vista aquellos textos teresianos escritos durante su estancia en Alba de Tormes, entre los que destaca la revisión y aprobación de la copia del *Camino de Perfección* hecha por Isabel de Jesús en Salamanca y que ella ha podido ver y controlar estando en la villa, y así lo atestigua en el código apógrafo salmantino: «He pasado este libro, páreceme está conforme al que yo escribí y estaba examinado por letrados. Tiene las setenta y nueve hojas que dice con ésta en que firmo, en este monasterio de nuestra Señora de la Anunciación del Carmen, en esta villa de Alba de Tormes, a 8 de febrero de 1573. Teresa de Jesús, carmelita». Los

estudiosos creen se confundió en el año y habría que leer más bien 1574⁸.

Igualmente no olvidar que de Alba han salido las cartas dirigidas a Alonso Álvarez Ramírez, de Toledo (5.2.1571); a Ana de la Encarnación, en Salamanca (enero 1574); a don Álvaro de Mendoza (finales de enero 1574). Se entiende este número, naturalmente, sólo de aquellas que nos han llegado y conocemos.

La familia de los Ovalle-Ahumada

No cabe duda de que la presencia familiar en Alba (durante tiempo su hermana menor Juana es el único miembro de la familia que le queda en España, el resto de hermanos en América) es la más importante en el mundo afectivo de Teresa, allí donde puede encontrarse con los vínculos que tanto le gusta cultivar e incrementar. STJ asiste con agrado a la formación de este hogar con el nacimiento en su seno de 4 hijos, de los que sobrevivirán sólo dos (Beatriz y Gonzalo de Ovalle)⁹, para los cuales reserva unas muestras continuas de cariño en sus cartas, y en el caso del sobrino Gonzalo STJ hasta viene considerada como la garante de su vida por haberlo sacado ileso de un accidente que podría haber terminado en su muerte mientras se adaptaba el convento abulense de San José (1562), un dato bien conocido por todos y que hasta se adujo en las informaciones del proceso de beatificación y en las primeras biografías teresianas.

Por el carteo teresiano con la familia de Alba pasan asuntos de la herencia familiar paterna, de la hacienda de los Ovalle (y ésta poco sanada), de dineros, de la vuelta de América del hermano Lorenzo, el futuro de los sobrinos, el problema de la honra dentro del conglomerado social de la villa y hasta de algún que otro disgusto, como es el caso de la calleja que pone en litigio al recién fundado monasterio con el Concejo, y en el que Juan

7. Para ser concretos, citamos las fechas de este epistolario con Gracián que interesan para el tema: carta de finales de noviembre 1575; además otras: (5.9.1576) (17.4.1578) (9.8.1578) (21.4.1579) (7.7.1579) (18.7.1579) (10/11.1.1580) (11.2.1580) (17.2.1581) (febrero 1581) (23.5.1581) (14.7.1581) (29.11.1581) (4.12.1581) (primeros diciembre 1581) (1.9.1582). Incluir las cartas a Ana de la Encarnación de Salamanca (6.6.1574); a Tomasina Bautista (9.8.1582); a María de San José (19.11.1576); a Roque de Huerta (22.10.1577).

8. BMC 3, p. xxii, nota 3; también *Obras completas* de santa Teresa II, ed. Efrén de la Madre de Dios = BAC 120 (Madrid 1954), p. 30. Sobre una posible labor literaria de STJ en Alba de Tormes ya había hablado Lamano en *Santa Teresa de Jesús en Alba de Tormes* (Salamanca 1914), pp. 182-192.

9. El primer hijo del matrimonio debió ser Leonor de Ovalle (abril-mayo 1555), bautizada en la parroquia de San Pedro de Alba (3.5.1555) y que debió morir no tardando mucho. Ver Libro 1.º de bautizados de la parroquia de San Pedro (1538-1587), fol. 54r. Del otro hijo, José, nacido en Ávila (1561), ver la nota 12 de este trabajo.

de Ovalle no hace nada de su parte para favorecer a las monjas (carta de 4.2.1572); sale a colación incluso la estancia invernal en las posesiones familiares del cercano lugar de Galinduste, adonde la entonces priora de la Encarnación le solicita a la hermana un lote de pavos para alimentar a sus monjas (carta de febrero-marzo 1572); pero lo más doloroso es el asunto de lo ocurrido en el último año de vida de STJ referente a la calumnia que circulaba por la villa en torno a unas supuestas relaciones amorosas entre la sobrina Beatriz y un caballero albense separado de su mujer, un tema casi de novela, y en el que STJ se demuestra rotunda con hermana y cuñado y hasta con una dureza fuera del normal. El problema de la sobrina, entre otros, le amargó el último año de su existencia¹⁰. En el fondo no ha perdido nunca el afecto protectorista hacia su hermana menor, pero tampoco la desconfianza hacia un cuñado poco solvente y hasta sutil y envidioso en sus relaciones con ella.

Fuera del carteo familiar, intuimos también la parte –no insignificante– que debieron tener los Ovalle-Ahumada en orientar al matrimonio fundador, los Velázquez-Layz, para conseguir una fundación teresiana en la villa que llenara sus aspiraciones de caridad y perpetuara su memoria, como así se hizo.

Pero, sin duda, el mejor servicio que le prestó la familia de Alba a STJ fue el aceptar trasladarse temporalmente a Ávila para seguir las obras de adaptación de unas casas a monasterio, el de San José, dando así la cara por ella que tenía en contra a toda la sociedad abulense y, además, por esas fechas tuvo que salir (providencialmente) un tiempo de la ciudad (diciembre 1561-junio 1562) con el fin de consolar en su viudez a doña Luisa de la Cerda en Toledo. Entonces fue el matrimonio albense quien vivió a solas esa larga temporada en Ávila haciendo creer que estaban preparando

casa para ellos, y así nadie sospechase (ni siquiera su monasterio de la Encarnación), y de este modo pudiese ir adelante el proyecto inicial de la madre Teresa. Los Ovalle tuvieron que hacer frente en Ávila incluso a la escasez de dinero y otras penurias (enfermedad extraña del cuñado) de una obra tan misteriosa como ésta. Su cuñado es además quien la lleva a Toledo y la trae de allá. La Santa nunca olvidó esta ayuda tan a punto que le prestaron, y expresamente lo menciona en la narración fundacional, aparte de que está bien recogida en las declaraciones del proceso de beatificación y en las primeras biografías. Por lo tanto, este matrimonio de Alba tuvo una parte importante en la primera fundación de San José de Ávila.

Durante esta permanencia abulense, además del incidente de la pared derrumbada que pudo matar al hijo Gonzalo¹¹, perdieron a otro hijo de pocos meses, José de Ovalle, que había nacido allí y había sido bautizado en la parroquia de San Vicente¹².

El cuñado Juan de Ovalle posteriormente le acompañaría en otras tareas fundacionales (Segovia, Sevilla), como también el hijo Gonzalo de Ovalle¹³.

Todos los miembros de la familia Ovalle residían en Alba al momento de la muerte de la madre Teresa (4.10.1582); sólo la hermana Juana moriría también no tardando mucho, pero antes, en 1587, dio su testimonio en el proceso sobre la posesión del cuerpo (MHCT 6, 397-400); más tarde murió el marido Juan de Ovalle (1596), el cual pudo ofrecer su declaración tanto en el proceso con Ávila sobre la posesión del cuerpo (MHCT 6, 401-403), como también en la primera información del proceso de beatificación instruida por el obispo salmantino en 1592 (BMC 35, 209-215). Gonzalo de Ovalle murió joven también en Alba (8.7.1588). Y su hermana Beatriz, a pesar de las reticencias

10. El tema ocupa el contenido de las cartas a Juana de Ahumada y Juan de Ovalle, fechadas desde el 26.8.1581 hasta la escrita a la misma interesada en abril de 1582. Pero la información se ha de completar con la escrita al sacerdote y futuro obispo don Sancho Dávila (9.10.1581), de la familia ducal de Alba e hijo de los marqueses de Velada.

11. Además de las primeras biografías teresianas, lo dice también la sobrina Beatriz de Jesús Ovalle, hermana de Gonzalo, en el proceso informativo de Alba (1.4.1592): BMC 35, 202; también lo refiere Isabel de Santo Domingo en el proceso de Zaragoza (1595): BMC 35,709. Y la prima, Teresa de Jesús de Cepeda, en San José de Ávila (1610): BMC 38,664.

12. Fue bautizado en la basílica de San Vicente de Ávila (12.9.1561), siendo sus padrinos los dos grandes amigos de su tía, Francisco de Salcedo y Guiomar de Ulloa: Libro de bautizados (1502-1586), fol. 33v. Ver lo que dice sobre el particular su hermana, Beatriz de Jesús Ovalle, en el proceso informativo de Alba (1.4.1592): BMC 35, 198.

13. En el archivo del Carmelo de Alba de Tormes se conserva la escritura de emancipación y libertad de patria potestad de Gonzalo de Ovalle por parte de su padre (Ávila, 21.3.1569), ante Juan B. de Vergara: A-II-19. Sobre la muerte del joven Gonzalo de Ovalle, ver lo que dice Inés de Jesús en el proceso remisorial de Ávila (1610): BMC 38, 543; y Teresa de Jesús de Cepeda (1610): *Ibid.*, p. 673.

que mantuvo en la etapa juvenil con su santa tía, pronto entraría en el Carmelo de Alba y allí profesó (11.11.1585), pasando después como fundadora o priora a otros Carmelos (Ocaña, Toledo), aunque muriendo en el de Madrid (1.1.1639)¹⁴, estando ya canonizada su tía, e incluso hasta mediando en el *affaire* del patronazgo teresiano sobre España ante Francisco de Quevedo¹⁵. También ella declaró, siendo monja carmelita en Alba, en las dos ocasiones mencionadas de 1587 (MHCT 6, 405-407) y 1592 (BMC 35, 195-202).

Juan de Ovalle, al haber muerto ya su hijo Gonzalo, y habiendo entrado carmelita la hija Beatriz en el mismo Alba, hizo testamento ante el escribano Alonso Sánchez (18.3.1596) y dejó al convento como heredero de todos sus bienes. Por este motivo, en agradecimiento, el Carmelo albense dio enterramiento al matrimonio e hijo en la iglesia conventual, no muy lejos del sepulcro de la hermana fundadora, y allí sigue su tumba de bulto e inscripción en pizarra (BMC 6, 174). De hecho, buena y abundante documentación de esta familia aún se conserva en el archivo conventual albense¹⁶.

La amistad de los Álvarez de Toledo, duques de Alba

Exceptuado los casos de las nobles mujeres Luisa de la Cerda, viuda de Pardo Tavera, en Toledo, y María de Mendoza, viuda del secretario imperial Francisco de los Cobos y hermana del

obispo de Ávila don Álvaro de Mendoza, en Valladolid, STJ no ha tratado tanto y a niveles tan cordiales y profundos como lo hizo con la familia ducal de los Álvarez de Toledo, cuya capital de los estados ducales y castillo-palacio de familia estaba en Alba de Tormes. Una amistad que era compartida además con algunos religiosos dominicos de Salamanca (Báñez, Medina, Yanguas...). Pero se advierte que este trato estuvo concentrado exclusivamente en una persona, doña María Enríquez de Toledo y Guzmán, esposa del III Duque, Fernando Álvarez de Toledo, el político y militar tan denostado por la historia y la leyenda negra contra España a causa de sus campañas de Flandes, Italia y Portugal. Con todo STJ tampoco se libró del contacto y amistad con miembros colaterales de esta rama familiar tan amplia: los Velada de Ávila, los condes de Oropesa, los marqueses de Villafranca del Bierzo, la otra rama de Mancera de Abajo, Señores de las cinco Villas, etc. Y entre los servidores del Duque trató con la esposa de su secretario Juan de Albornoz. Por lo tanto, se trata de una red muy larga y tejida de tantos hilos que le permitieron a la Santa gozar de la confianza e influjo de la familia noble española más poderosa en aquel momento. Y esto no sólo en el ámbito estrecho de Alba de Tormes, Ávila, etc., sino también en el ambiente de la corte real de Madrid. Incluso podemos decir que era también el trato de amistad con más ambiente y repercusión internacional, de lo cual la misma STJ no dejaba de ser consciente¹⁷.

14. Beatriz de Jesús Ovalle había nacido en Alba de Tormes (26.10.1560), donde también fue bautizada en la parroquia de San Pedro (2.11.1560): Libro 1.º de bautismos (1538-1587), fol. 72r. Fue recibida sin dote en el monasterio de Alba; ella había renunciado su legítima a favor de su padre (8.11.1585) y el convento reclamó en este mismo año sus derechos a la herencia paterna, según documentos del archivo conventual: A-II-26/27. Respecto a las reticencias a entrar carmelita y la resistencia hecha a su santa tía para ello, ver las declaraciones de Isabel de Santo Domingo (1610): BMC 38, 488; y de su prima Teresa de Jesús de Cepeda, *ibid.*, p. 672. También el dicho de Alonso de los Ángeles en Zaragoza (1595): BMC 35, 669; el de doña Orofrisia de Mendoza, esposa de su primo Francisco de Cepeda, en Alcalá de Henares (1610): BMC 39, 470. En las crónicas de la Orden se ha escrito mucho sobre ella: *Reforma* 5, 512-513; 699-719; 790-791 y 795; HCD 4, 613, 624-634.

15. Beatriz de Jesús Ovalle escribió una carta a Quevedo en medio de la *querelle* sobre el patronazgo teresiano de España, para el que éste parecía menoscar el secular y primer patronazgo del apóstol Santiago (5.3.1628), carta que se puede encontrar publicada en la edición de sus obras de Biblioteca de Autores Españoles n.º 48, pp. 540-541; también en BMC 2, 450.

16. Hay toda una sección propia (A-II) correspondiente a la documentación de la familia Ovalle-Ahumada. El testamento de Juan de Ovalle (18.3.1596) en una copia posterior, en A-II-35. Sobre su sepulcro en la iglesia del Carmelo, ver A-II-37, 39/40. El estudioso carmelita Manuel de Santa María reprodujo bastante documentación y noticias sobre esta familia en su «Epicilegio historial» (BNM, ms. 8713), fols. 10v.-14, 29v.-30, 43v.-44, 51-92v., 142v.-198, en buena parte copiadas del archivo conventual de Alba. Noticias interesantes en el dicho de Fr. Alonso de los Ángeles, amigo de familia, en el proceso informativo de Zaragoza (1595): BMC 35, 667-675. Bastante información sobre los Ovalle se puede hallar también en el libro antes citado (nota 1) de José de Lamano, sobre todo en los capítulos 9-11. Y sobre los ascendientes de familia de los Ovalle y sus distintas ramas dentro de Salamanca, ver J. Sánchez Vaquero, *Linajes de Salamanca*, Salamanca, UPSA, 2001, pp. 419-445.

17. Sobre el particular ver el antiguo estudio de E. de Aguilera y Gamboa, «Los duques de Alba y santa Teresa», en la revista *Hidalguía*. Madrid 3 (1995) n.º 8, 89-106. Los modernos biógrafos del Gran Duque (W.S. Maltby, H. Kamen, M. Fernández Álvarez) pasan muy por encima el contacto con STJ, aunque sólo fuera con su mujer, descuidando así un lado importante de su vida. Una



Aparte de la tarea de ayuda espiritual y consuelo a la duquesa (no sabemos que conociera de vista ni tratara directamente al esposo, el III y llamado Gran Duque de Alba)¹⁸, que padecía de soledad y melancolía por los grandes tiempos que se pasaba sola al frente de los estados ducales (el marido estuvo siempre muy empeñado en las campañas de Flandes, Italia y Portugal); una tarea de asistencia psicológica y espiritual que Teresa la ejerció muy

bien porque tenía experiencia de ello y entendió perfectamente el carácter de esta mujer y el ambiente en que vivía rodeada; pero debió funcionar también el sentido de amistad que deducimos por los gestos de confianza mutua que nos han llegado y que, en más de una ocasión, por parte de STJ llegó hasta el atrevimiento de solicitarle directamente ayuda económica o influjo social¹⁹. Y por lo mismo no hay que dudar de que ella, seguramente por información directa de su amiga la duquesa, estuvo al corriente de los múltiples problemas de familia, lo mismo que de asuntos de otros miembros de la nobleza cercanos a ella.

En sucesivas ocasiones viajó a Alba de Tormes, directa o indirectamente, para entrevistarse con la duquesa, a veces incluso por comisión de otros²⁰. Un capítulo este bien fundado históricamente pero impreciso a la hora de determinar las ocasiones²¹. Pero fue un dato cierto, porque ella misma habla de su paso por el castillo ducal (6 *Moradas* 4,8). Juana de Toledo, hija de los marqueses de Velada, en su dicho de Ávila (12.8.1610) recuerda que «estando en Alba en las casas y palacio de los señores duques, de quienes esta declarante es sobrina, vio allí a la dicha santa madre Teresa de Jesús, a la que reverenciaban todos aquellos señores y los deudos de la casa y toda su familia como a mujer santa» (BMC 38, 264)²².

El carteo que tenemos a nuestra disposición nos dice claramente que, por ejemplo, sabía del problema sucesorio en el ducado, del conflicto con el rey Felipe II a causa del matrimonio del heredero, del destierro y encarcelamiento del marido al que en esas circunstancias acompaña la esposa; incluso supo también del último trabajo encargado a un capitán, ya viejo y achacoso, la anexión de Portugal y la guerra, todo lo cual suscita en STJ

visión de conjunto sobre esta familia en M. P. García Pinacho (ed.), *Los Álvarez de Toledo. Nobleza viva*, Valladolid, JCyL, 1998.

18. Pero ella misma indica por carta al padre Gracián haberle escrito: «Yo ya he escrito al duque dos veces, y mucho más que lo que vuestra paternidad me dice» (10/11.1.1580). Seguramente encareciéndole el delicado asunto de la separación y autonomía entre calzados y descalzos, para que el duque lo perorara ante la corte, cuyo influjo positivo lo reconoce Gracián en la *Historia de las Fundaciones* c. 12 (MHCT 3, 617).

19. Así lo afirma María Bautista en el proceso de Valladolid (12.10.1595) hablando de la etapa de la Encarnación: «... y la duquesa de Alba le dio luego cien ducados» (BMC 35, 1850); pero STJ también fue libre para rechazar en otro momento una oferta especial de joyas que podía enajenar a su favor, como lo dice la misma duquesa joven (BMC 35, 1049).

20. Es el caso de la encomienda que le dio el obispo don Álvaro de Mendoza, por cuenta del rey, y que se debía al asunto del matrimonio del heredero que tantos problemas ocasionó a la familia. Ver la carta escrita desde Alba para don Álvaro (enero-febrero 1574): «Ya dije a la duquesa lo que vuestra señoría me mandó».

21. Un viaje que hizo a Alba sólo para consolar a la duquesa, lo atestigua muy bien el sacerdote Cristóbal Colón, incluso señalando la resistencia teresiana, en el proceso de Valencia (11.10.1595): BMC 35, 987; atestigua también estas visitas su sobrina Beatriz de Jesús Ovalle, que la acompañó alguna vez y se avergonzaba de verla tan remendada en sus hábitos (BMC 35, 199).

22. De ella misma ver también BMC 38, 267. Igualmente cuanto dice en Ávila el arcediano Pedro de Tablares (12.7.1610) acerca del sacerdote y luego obispo, Sancho Dávila, que le daba la comunión los días que pasaba con la duquesa su tía (BMC 38, 95-96).

sentimientos encontrados respecto a la política real. El epistolario con la titular, el sucesor en el título y otros miembros del entorno demuestran una sensibilidad exquisita por parte de esta monja que sabe estar al lado y nunca perder los buenos modales en el trato con esta parte de la sociedad.

Una de las cartas más sentidas, y no a la duquesa, sino a Jerónimo Gracián, es aquella en la que desmiente aquel comentario imprudente que le han hecho llegar a la duquesa y que a ésta le ha llenado de celo: el que la madre Teresa estima y ama mucho más al duque esposo que a ella (11.1.1580). Haya sido ficticio o no, o un juego de excesiva confianza por parte de Gracián, Teresa lo juzgó muy desacertado y, por eso, se muestra muy dura al respecto, puesto que era un juicio exagerado acerca de una amistad sincera como la suya, y además la dejaba en mal lugar ante su vieja amiga. Error típico de un hombre que en este caso ignoraba la susceptibilidad femenina.

Pero el capítulo más triste de esta vieja historia de amistad lo marca la muerte de STJ en Alba de Tormes (4.10.1582) que, por más que algunos biógrafos y otros contemporáneos digan que ella misma ya lo había profetizado tiempo antes, incluso a la misma duquesa, los hechos concretos demuestran que fue el capricho de la vieja amiga lo que provocó el último viaje²³, aunque sí es verdad tenía previsto acercarse de inmediato a la villa para resolver los problemas de la comunidad con la fundadora Teresa de Layz (Carta a Gracián, 1.9.1582. n.º 8)²⁴.

La esposa del Gran Duque, sabiendo el funcionamiento de las órdenes religiosas, solicitó al

superior de turno (Antonio de Jesús, también amigo de ella) esa venida precipitada a la villa ducal para asegurarse el feliz éxito del parto de la nuera y la consiguiente solución de la descendencia en el título familiar. Nos lo dice la misma interesada, la nuera de la duquesa y esposa del sucesor en el ducado, don Fadrique: «Que estando su excelencia en Alba en el octavo mes de su preñez, venía la Madre caminando su última jornada de esta vida para comenzar desde allí la feliz que hizo a la eterna bienaventuranza»²⁵. Esos fueron los hechos concretos. Pero, aun siendo verdad que STJ no podía negarse por razones evidentes a este deseo de su amiga, sin embargo, los testigos de última hora y los biógrafos aseguran haberla oído que fue el mayor acto de obediencia que había cumplido en toda su vida²⁶.

También es verdad que, dada la situación física en que se encontraba en el 1582, la muerte podría haber ocurrido en cualquier otro sitio (Burgos, Palencia, Valladolid, Medina del Campo, Ávila...); pero fue la voluntad de esta mujer tan poderosa, que quería contar en ese trance delicado con la presencia e intercesión de la amiga, lo que provocó el viaje con el consiguiente desenlace final.

Para nuestro objetivo es importante señalar que la duquesa vieja, su amiga, no la dejó ni la abandonó en estos últimos momentos. Las mismas monjas reconocen que la visitaba a menudo y la asistió algunas veces en la última enfermedad dentro de la clausura, y hasta con algún leve incidente de suspicacia femenina debido a las condiciones de la celda, olor de las medicinas, etc. Pero

23. Se suele citar en este particular por las monjas lo que decía el padre Ambrosio Mariano como escuchado de la misma STJ: BMC 37, 507, 537, 574, 682; así también lo había asegurado el padre Antonio de Jesús Heredia: *Ibid.*, p. 693. Gracián organizó en un solo capítulo todos los signos proféticos o previos con los que pensaba que la Santa había predicho que vendría a morir a Alba: *Historia de las fundaciones* 14,2, en MHCT 3, 643-645. Incluso que así se lo había anunciado a su amiga la duquesa: «Insistiendo la duquesa de Alba, obra de seis años antes de su muerte, que se viniese a vivir al monasterio de Alba, la Madre la respondió que no solamente había de venir a vivir en él, pero también a morir» (*ibid.*, p. 645).

24. Para la reconstrucción de los últimos días de santa Teresa, recomendamos el estudio documental de J. L. Astigarraga, «Últimos días y muerte de Santa Teresa», en *Teresianum* 33 (1982) 7-69. Pero es obligada la consulta sistemática del volumen *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*. Roma, Teresianum, 1982 (MHCT 6).

25. Proceso remisorial de Valladolid (17.8.1610): BMC 39, 169. Es más, según le había dicho el mismo padre Antonio de Jesús, que la acompañó desde Medina, en el viaje venía como embebida y sin hablar, a lo que respondió la misma Madre: «Perdóneme, Padre, que como quiero con tanta ternura a la duquesa, no me hallo con ánimo para oír decir que está en aprieto, y voy suplicando al Señor la haya ya alumbrado cuando lleguemos» (*ibid.*, p. 169). Como así fue. Ver también la declaración de Inés de Jesús, monja de Alba (4.5.1610): BMC 37, 515-516.

26. Ana de San Bartolomé, compañera de viaje y enfermera, por eso un testigo excepcional, en su opúsculo «Últimos años de la M. Teresa de Jesús», dice: «Nunca la vi sentir tanto cosa que los prelados la mandasen como ésta» (MHCT 6, 185). Y en otra obra lo explica más: «Y con ser tan obediente, esta obediencia sintió tanto que me dijo: “En mi vida no he sentido la tristeza que llevo en hacer este camino”»: *Autobiografía de Bolonia, Obras de Ana de San Bartolomé*, ed. J. Urquiza (Burgos 2014), p. 454.

allí estaba siempre la duquesa amiga²⁷. La cual además se preocupó de adecentar lo mejor posible la ceremonia litúrgica del entierro (no así la forma concreta de depositar el cuerpo en el sepulcro, que no era competencia suya), y hasta honró con su presencia y la de buena parte de su familia (reunida en Alba de forma extraordinaria por aquellos días debido al asunto del nacimiento y bautizo del sucesor del título ducal)²⁸.

Es curioso que aquellos dos años 1582 y 1583 estuvieron marcados por sucesos tristes para ambas partes. Además de la muerte de STJ (4.10.1582), dos meses después fue la muerte del Gran Duque en Lisboa (11.12.1582), y un año después en Alba (7.11.1583) la de la fiel esposa y duquesa, amiga de STJ. También en el 1583 murió la viuda del contador del Duque y fundadora del Carmelo de Alba, Teresa de Layz, de la que hablamos tanto en estas páginas.

Esta familia también declaró en diversas ocasiones del proceso de beatificación: en Piedrahíta,

la que fuera esposa de don Fadrique y para cuyo parto fue solicitada la presencia en Alba de STJ, María de Toledo y Colonna (8.1.1596: BMC 35, 1047-1050); la misma también en Valladolid (17.8.1610: BMC 39, 166-171). El duque de Alba y virrey de Nápoles, Antonio Álvarez de Toledo y Beamonte en el remisorial de Madrid (7.1.1610: BMC 36, 340-342); y su esposa, Mencía de Mendoza (BMC 36, 343-345).

Y además todo el grupo familiar representa muy bien aquella devoción hacia las reliquias de STJ y que se haya sentido desde entonces beneficiada por ella. Se cuentan casos de presuntos milagros acaecidos en su entorno familiar²⁹. Pero además han sido poseedores de algunas reliquias insignes, como la cruz de la visión de STJ que recibieron de la misma hermana Juana de Ahumada³⁰; o aquella estampa y pintura de Jesucristo que llevaba la Madre en su breviario y de la que nunca se desprendió el Gran Duque hasta su muerte en Portugal³¹.

27. Así lo dice María de San Francisco Baraona en el proceso remisorial de Medina del Campo (1610), pero que estuvo en Alba de Tormes en los días de la muerte y es uno de los testigos más cualificados y detallistas que tenemos: BMC 39, 938-939.

28. Ribera evita el hablar con detalle del entierro, pasa muy por encima y no hace referencia alguna a la presencia de miembros de la casa de Alba en el funeral ni a que lo costearon, sólo dice que «teniendo las andas cubiertas con un paño de brocado, como ella tantos años antes lo había visto cuando estuvo unos días como muerta, la enterraron con la solemnidad que en aquel lugar se pudo hacer» (*Vida*, libro III, cap. 16, p. 300). Ver cómo lo narra Yepes (Lib. II, cap. 39, p. 298; ver la p. 479, notas 516-517 de nuestra edición). Mientras que la nuera de la duquesa, como parte interesada, afirma en 1610 que «en la (muerte) de la dicha Madre quiso su excelencia hacerla hacer unas honras, y ordenó que adornasen la iglesia y cubriesen el cuerpo con un rico paño de brocado blanco; y dice su excelencia que a la sazón no sabía que la dicha Madre había dicho muchos años antes que con tal paño se cubriría su cuerpo, cuya profecía se cumplió en esto» (BMC 39, 171). Mientras que dos monjas de Alba, Catalina de San Ángelo y María de San Francisco, afirman en 1587 claramente que se hizo el entierro a su costa, y «que la duquesa vieja y la duquesa moza, su nuera, le hicieron el entierro con mucha cera y colgada la iglesia con paños de brocado; y que cada año le hacían la misma fiesta por el día (en) que murió» (MHCT 6, 394 y 405). Mientras que el sobrino de los fundadores, Simón de Galarza, recuerda expresamente en 1587 que el entierro se hizo «con mucha gente principal de condes y marqueses y otras gentes, con la clerecía de la dicha villa y frailes Franciscos y Jerónimos, y cofradías...» (MHCT 6, 446).

29. El más llamativo y citado fue el del hijo del licenciado Pedro de Vallejo, oidor del duque, el cual dio su testimonio en el primer momento del proceso (3.4.1592) y habla allí expresamente de la curación del hijo Alonso (BMC 35, 203-209), que se recuerda también por otros testigos (BMC 37, 541, 553, 580-581, 599, 608, 619, 645, 712, 722, 750, 759, 779, 797, 808, 813, 868, 915, 941, 980, 1009); anteriormente lo había registrado Ribera en su vida teresiana (Lib. V, cap. 5, pp. 541-542). Incluso se habla de una curación del mismo niño heredero D. Fernando (BMC 37, 517-518, 917) y hasta de su ama de leche, María Hernández, natural de Alaraz y esposa de Cristóbal Rodríguez, tejedor (BMC 37, 823). Como también de las monjas isabeles albenses de la familia ducal, Bernardina y Magdalena de Toledo (BMC 35, 217-218, 223, 229, 472), de las cuales habla también Gracián en los *Diálogos del tránsito de la M. Teresa* (MHCT 6, 76); también Ribera (Lib. V, cap. 4, 5 y 6, pp. 541, 542-543 y 546-547).

30. Así lo dice la misma duquesa nuera (8.1.1596) en su declaración de Piedrahíta: «Y también tiene una cruz que la dicha Madre refiere en el libro de su *Vida*, que la tocó Cristo nuestro Señor con su mano, la cual dicen que ha hecho dos milagros, y en esto se remite al libro que escribió el padre Ribera de la Madre Teresa de Jesús» (BMC 35, 1049); y años después (17.8.1610) lo vuelve a recordar en Valladolid (BMC 39, 166). De esta cruz habla Ribera en su *Vida* de santa Teresa (Lib. I., cap. 11, pp. 86-87), en cuyo margen había anotado Gracián: «Esta cruz vino en mi poder en un rosario que yo tenía y después la di a las monjas». Cf. *Glanes* (Laval 1988) pp. 18-21. Ver también Tomás de Jesús - Yepes, en la *Vida* de santa Teresa (Zaragoza 1606), Lib. I, cap. 14, p. 102.

31. La misma duquesa en la declaración de Valladolid antes citada, dice: «Y que el excelentísimo señor don Fernando Álvarez de Toledo, duque de Alba, su suegro, pensó había acertado a ganar el reino de Portugal, y a tener oración mental en medio del ruido de las armas, porque a la sazón tenía la una imagen, que era la de Cristo nuestro Señor, y queriendo después copiarla un pintor bueno, no acertó» (*Ibid.*, p. 168). Esta estampa se la había regalado Gracián al Duque estando éste preso en Uceda (1579-1580), el cual afirma: «Y estaba con esto tan afervorado y devoto de la Santa, que no supe con qué pagarle tata afición sino con darle la imagen del Cristo, porque vi que había hecho en su corazón el mismo efecto que en el mío». *Escolias a la Vida de Santa Teresa* compuesta

La Orden Carmelitana siempre reservó una especial consideración para la familia de los Álvarez de Toledo, puesto que en tiempos posteriores demostró todavía más su interés (a la vez político y religioso) por la figura de santa Teresa que vino a ennoblecer tanto la casa y un título de por sí lleno y sobran de figuras eminentes y gestas militares. Ya se habían dado cuenta ellos de que, a las múltiples glorias militares y de servicio a España por parte de la familia, ahora se añadía aquella de la muerte y permanencia en la capital de los estados ducales de los restos mortales de la que será la santa más importante del barroco.

Ya veremos más tarde que, al menos en Alba de Tormes, el culto y la veneración posterior, como también la suerte del sepulcro y reliquias de santa Teresa, todo irá muy ligado al influjo y protección de esta familia noble³².

Puede servir de remate lo que dice el carmelita Antonio de San Joaquín, en claro tono apologeta y dentro de un libro clásico de lectura diaria comunitaria para los conventos carmelitas desde el siglo XVIII; en aquellas páginas que pudiéramos considerar como el primer estudio de la relación teresiana con el ducado de Alba, afirma: «Fueron estos señores los primeros de su excelsa casa, que dedicaron sus afectos a Santa Teresa de Jesús; y los radicaron de manera en el campo nobilísimo de sus corazones devotos, que esta semilla ha producido en sus descendientes tan sagrado fruto de veneración con nuestra Santa Madre y su Reforma, que se puede decir heredan, antes que los Estados de su casa, el amor que profesan a la Seráfica Maestra»³³.

Los escritos teresianos entre la familia ducal

Quizás el detalle más llamativo de esta amistad teresiana y el que más ayuda a precisar hasta dónde llegaba, es el haberle dado acceso STJ a esta familia noble a sus libros, en concreto a su autobiografía (quizás por influjo y presión de los dominicos Domingo Báñez y Bartolomé de Medina), hasta el punto de que la duquesa tenía consigo una copia autorizada de la misma, por lo que la autora en un determinado momento se ha visto en el aprieto, cuando el original autógrafa seguía en la Inquisición, de tener que solicitársela con el fin de sacar también otra copia para la lectura de sus monjas. Ofrece la misma STJ información del asunto en carta a Gracián: «Páreceme que ese libro que dice le hizo trasladar el Padre Medina, es el grande mío. Hágame vuestra paternidad saber lo que sabe en este caso –que no se le olvide, porque me holgaría mucho– que ya no hay otro sino el que tienen los ángeles (inquisidores), porque no se pierda» (10/11.1.1580, n.º 9). La noticia es preciosa porque denota que los dominicos de Salamanca anduvieron detrás de este asunto, ellos que tenían una gran amistad con la familia ducal (el convento de San Esteban estaba bajo su protección) y, por lo tanto, no podían negarse a ese trabajo de procurar una copia fidedigna³⁴. La cuestión es que la misma Santa no paró hasta que pudo hacerse con aquella copia ducal, aunque sólo fuera temporalmente y bajo compromiso de devolución, como así se lo agradece en carta a su amiga la duquesa vieja: «Ha sido tan grande la merced que vuestra excelencia me ha hecho con el libro, que no lo sabré encarecer. Beso a vuestra excelencia muchas veces las manos, y cumpliré mi palabra como vuestra excelencia manda. Aunque si vuestra

por el P. Ribera (Roma 1982) p. 367; también lo recuerda en las notas marginales al mismo texto. Ver *Glanes* (Laval 1988), pp. 22-25. Ribera habla de esta estampa en su *Vida de la Santa* (1590), Lib. I. cap. 11, p. 88; también Tomás de Jesús - Yepes en la *Vida de santa Teresa* (Zaragoza 1606), Lib. I, cap. 18, p. 133. Cf. F. Fita, «El Cristo de Santa Teresa y la conquista de Portugal por el Gran Duque de Alba», en *Boletín de la R. Academia de la Historia* 66 (1915) 618-621.

32. Hasta el día de hoy la familia ducal figura entre los compromisarios que tienen en su poder las llaves del sepulcro teresiano. Ver en el archivo conventual de las carmelitas descalzas de Alba la escritura de entrega de una de las llaves del sepulcro (26.6.1653): A-IV-2. Sobre la situación de las llaves las mismas monjas daban este testimonio: «Las llaves del sepulcro son diez: tres tiene la comunidad, otras tres el Excmo. Señor Duque de Alba, otras tres nuestro Reverendo Padre General, y una del arca interior de plata el Rey nuestro Señor»: C-9, antes del folio 35.

33. Ver *Año Teresiano* 5, Madrid (1749), 97; leer las pp. 96-121.

34. Domingo Báñez, autor de la censura que escribió al final del autógrafa original, era contrario a hacer estas copias, asunto del que habla expresamente en su dicho para el proceso informativo de Salamanca (16.10.1591), donde también hace mención de la copia en posesión de la duquesa de Alba y su nuera: «... todo esto contra voluntad de éste que declara, en tanta manera que se enojó con la dicha Teresa de Jesús, aunque entendía que no tenía ella la culpa, sino quien de ella se habría confiado»: BMC 35, 45-46.

excelencia fuera servida (porque no sé cómo irá tan lejos seguro), tendríale hasta que vuestra excelencia torne a Alba. Si vuestra excelencia manda esto, a la priora (de Alba) mande vuestra excelencia decir que no tiene por bien lo que envié a pedir a vuestra excelencia (a suplicar había de decir), que me lo diga; y si no me lo dijere, entenderé que vuestra excelencia quiere hacerme esta merced» (28.11.1581, n.º 1).

Detrás de esta noticia hay otra información añadida; sabemos de primera mano, a través de Gracián, que durante la prisión del Duque en Uceda acompañado de su fiel esposa (1579-1580), éste se consolaba leyendo por esta copia la autobiografía teresiana³⁵, un detalle que revela el tono de las lecturas espirituales que frecuentaba este hombre de Estado y que se complementarán luego en la última etapa de su vida con el trato directo del famoso Fr. Luis de Granada en Portugal.

El asunto de las copias de los escritos teresianos debió repetirse con más frecuencia, seguramente facilitado por el escritorio propio de los dominicos de Salamanca³⁶, y hay que extenderlo a más títulos teresianos, aunque sólo tengamos documentado y poseamos actualmente uno solo, además de aquella copia de la *Vida* antes mencionada, es decir, el ejemplar de las «Meditaciones sobre los Cantares» que fue realizado en torno a 1575, autenticado y aprobado con la firma de Domingo Báñez, todavía hoy en posesión del Carmelo de Alba de Tormes y que viene a ser la copia

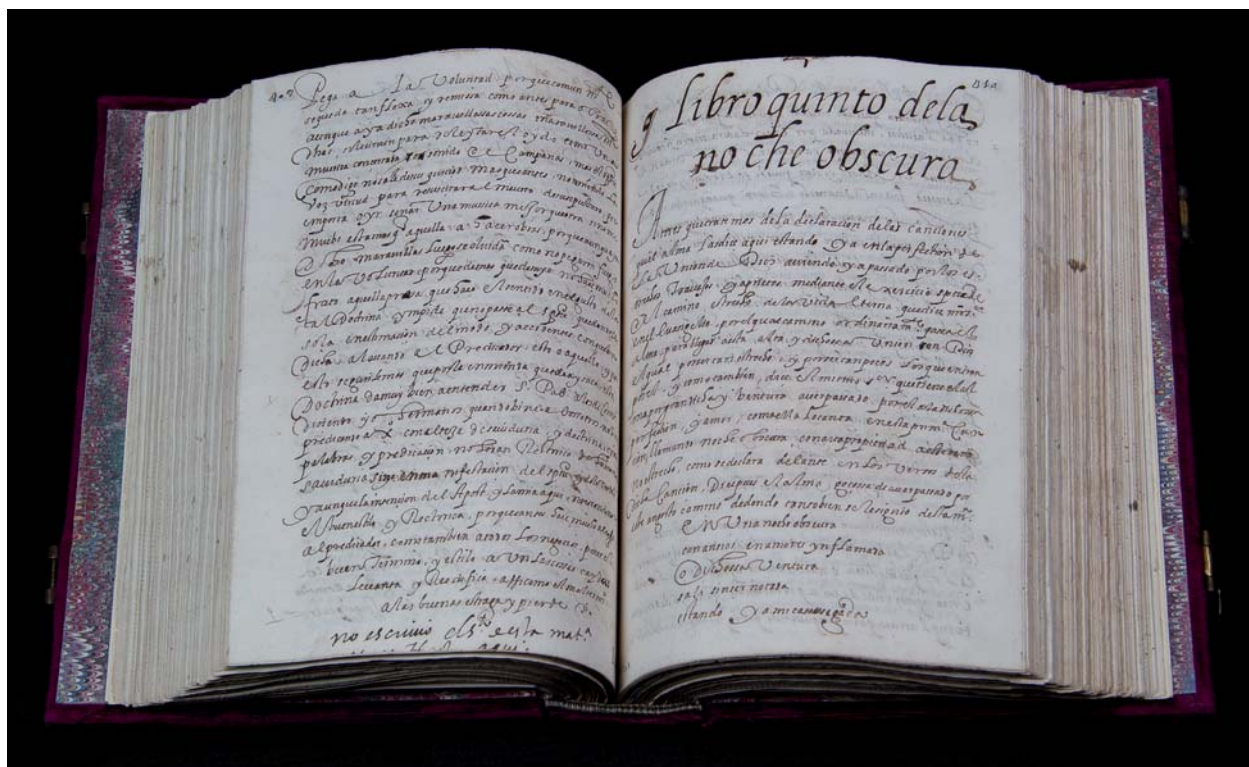
más autorizada de esta obra, por estar hecha en vida misma de la autora. De esta realidad es testigo la nuera de la duquesa, María Enríquez de Toledo y Colonna y así lo dice en la declaración del proceso teresiano: «... lo que escribió la dicha Madre sobre los *Cantares* lo tiene en su poder, y es muy espiritual doctrina, y que esta copia la escondieron en el convento de Alba, y la dieron a su excelencia cuando el padre maestro Yanguas la mandó las recogiese todas y quemasen, no por malo, sino por no le parecer decente que una mujer, aunque tal, declarase los *Cantares*» (Valladolid, 17.8.1610: BMC 39, 170).

La noticia es preciosa, puesto que dicha copia de las *Meditaciones sobre el Cantar*, salvada por el Carmelo albense, es posiblemente contemporánea (o algo posterior) al tiempo de escritura del librito por parte de la misma autora (1575), y hasta es posible que se haya hecho con el debido consentimiento de STJ y, desde luego, está escrita sobre buen papel y con una grafía muy culta, lo que demuestra la importancia del destinatario y el origen o procedencia del copista, desde luego no una monja carmelita. Cuando sea, dicha copia, vino después al Carmelo y allí todavía se conserva (signatura moderna: A-III-1). Pero no es menos relevante la noticia (cierta) que nos ofrece la duquesa de que ha sido su confesor y director (también de la Santa por algún tiempo), el dominico Diego de Yanguas³⁷, el culpable de la decisión tan discutible de quemar el escrito en su versión

35. «Hasta que estando el Duque de Alba preso en Uceda, me envió a llamar para que le confesase, y me detuvo consigo un verano, porque caí enfermo. En esta prisión se consoló él con leer el libro de la M. Teresa de Jesús y oír lo que yo de ella le contaba. Y estaba con esto tan afervorado y devoto de la Santa...»: *Escolias a la Vida de santa Teresa compuesta por el P. Ribera* (Roma 1982), p. 367. Se refiere no sólo a la lectura de la autobiografía teresiana, sino también a una estampa del breviario teresiano que le había donado el mismo Gracián y que, después de su muerte, vino a parar a manos de su esposa, la duquesa vieja. En otros lugares vuelve a atestiguar Gracián el dato de la lectura teresiana: *Diálogos del tránsito de la M. Teresa de Jesús* (Roma 1982), p. 169; *Peregrinación de Anastasio*, III; X: MHCT 19, 47 y 167; *Dilucidario del verdadero espíritu*: BMC 15, 9-11 y 14-16; *Historia de las fundaciones* 12,2: MHCT 3, 621.

36. Así lo da a entender el prior de San Pablo de Burgos, años antes estudiante en Salamanca: «Viviendo este testigo en San Esteban de Salamanca, convento de los más graves y religiosos que tiene la Orden de Santo Domingo, se trasladaban allí para la duquesa de Alba los cuadernos que la santa Madre había escrito de su *Vida*, y los religiosos procurábamos haberlos como si fueran reliquias, no tanto por curiosidad, cuanto por la devoción que nos hacía su lectura...» (Burgos, 22.6.1610): BMC 39,322.

37. En el proceso informativo que se hizo en Piedrahíta, otro de los lugares de estancia de la familia ducal albense, dio su testimonio el mencionado padre Yanguas, antes que lo diera también la misma duquesa (20.12.1595), y en esta ocasión ninguno de los dos hace alusión a este libro y al percance de quemarlo que había sucedido durante una estancia de STJ en Segovia: BMC 35, 1041-1047. Unos años antes del proceso, en la primera biografía teresiana (1590), Ribera juzga muy negativamente esta acción, un parecer que habían leído y conocido ya tanto Yanguas como la duquesa y por eso callan. Dice Ribera: «De éste (los *Cantares*) no ha quedado sino un cuaderno, o poco más, porque como lo escribió por obediencia, así también le rompió o quemó por obediencia de un confesor ignorante, y que sin verle se escandalizó, a quien valiera más no obedeciera, hasta tomar el parecer de otros que supieran más. Pero obedecióle luego, y calló bien el nombre de éste que tan imprudentemente se arrojó a mandar lo que no entendía. De manera que aunque contó el caso al Padre Maestro Fray Jerónimo Gracián, no quiso aún a él decirselo» (*Vida*, Lib. IV, cap. 6, p. 365). Más adelante vuelve a repetir: «Para mí harto maravilloso es la tercera que dije en este libro, quemar cosas tan lindas como tenía escritas sobre el libro de los *Cantares*, por solo una palabra de un ignorante confesor» (*Ibid.*, cap. 20, p. 465). Gracián acotó



original autógrafa, medida que le fue impuesta a la autora sólo en esta ocasión³⁸. No todos se atrevieron a delatar al personaje de semejante fechoría en aquellos años.

No sería ignorante de tal hazaña su hermano en religión, Domingo Báñez, cuando se vio obligado a escribir aquellas palabras de aprobación que, en dos ocasiones, estampó en las páginas del código albense, él que era teólogo y confesor de STJ, y que además había dado también su aprobación del libro y de la autora (para la Inquisición) al final del ms. autógrafa de la *Vida* justo en el mismo año que lo hizo para la copia de los Cantares (Valladolid, 7.7.1575). Así, en el margen derecho del folio primero del código albense anota Báñez: «Esta es una consideración de Teresa de Jesús. No he hallado en ella cosa que me ofenda.— Fr. Domingo Báñez». Mientras que hace otra aprobación también al final de la copia, ignoramos si explícitamente

solicitada o por precaución en caso de que cayera el librito en manos de la Inquisición; o también desaprobando implícitamente en este caso la actuación de su hermano dominico: «Visto he con atención estos cuatro cuadernillos, que entre todos tienen ocho pliegos y medio, y no he hallado cosa que sea mala doctrina, sino antes buena y provechosa.— En el Colegio de S. Gregorio de Valladolid, 10 de Junio 1575. Fray Domingo Báñez» (fol. 59r.).

Bien podemos pensar que el texto del *Cantar* de Alba de Tormes, procedente de la familia ducal, ha sido el que después de la decisión de Yanguas, refrendado ya por la autoridad de Báñez, ha adquirido toda la relevancia de ser el mejor representante del texto teresiano (contemporáneo a ella misma y, por eso, seguramente hasta autorizado por su autora), y que coincide con aquella copia de la que hablan tanto la duquesa, como

de su mano esta página 365 de Ribera poniendo en el margen: «nunca lo supe». Ver *Glanes* (Laval 1988), pp. 58 y 63.

38. Isabel de Santo Domingo, que por aquel tiempo del suceso era conventual de Segovia, en su declaración de Zaragoza (1610), como concedora del tema, lo describe de manera bastante exacta: BMC 35, 735-736; ver las pp. 695, 703-704 de la misma declaración. Ana de San Pedro, del convento de Alba, narra muy bien lo ocurrido, aunque sin delatar al culpable, pero al que ha conocido (Yanguas) y de quien años más tarde ha recibido la seguridad de que se arrepintió de tal medida (Alba, 10.5.1610: BMC 36, 690). Mientras que María de San José Gracián, en el mismo año y en el proceso de Consuegra, lo delata porque ha sido Yanguas quien así se lo ha contado: BMC 39, 962. En las dos primeras declaraciones hay una cierta intencionalidad (se comprende) de querer excusarlo.

otros testigos albenses, e igualmente el único que ha tenido entre sus manos el biógrafo Ribera³⁹. Es un caso muy especial de salvamento del texto teresiano promovido y preservado desde el entorno cultural de la villa albense.

Sea por razones de mecenazgo y coleccionismo, o de afición a las letras y selectas lecturas espirituales, el caso es que la familia ducal se procuró copia de los escritos teresianos, así como lo hizo algunos años más tarde también de aquellos sanjuanistas, y cuyo resultado de lo último viene a ser el códice de Alba legado a la fundación de los frailes carmelitas descalzos en su misma villa⁴⁰, un testigo ms. imprescindible a la hora de establecer el texto crítico de las obras de san Juan de la Cruz. Cuando hicieron la donación al convento se creía se trataba de un autógrafo sanjuanista, ¡nada menos! Pero muy pronto se deshizo tal confusión (no era autógrafo, sino apógrafo), refrendada y explicada en las primeras páginas del dicho códice por el estudioso y crítico Manuel de Santa María (+ 1792).

La octava fundación teresiana de Alba de Tormes (1571)

El tercer vínculo teresiano con la villa albense, el de más raigambre y duración (hasta nuestros mismos días), es el de la octava fundación que tuvo unos preliminares y una realización bastante rápidos, a pesar de lo complicado que fue el entenderse con la familia bienhechora, como también sería singular el resultado y la forma de pervivencia del convento con las exigencias del convenio fundacional. En el 1571 estamos ya a diez 10 años del ideal teresiano primitivo basado en la pobreza absoluta y en la exclusión de rentas tal y como había quedado plasmado en el primer experimento de San José de Ávila (1562). Las disposiciones para la vida religiosa del Concilio de Trento clausurado en 1563, la experiencia fundacional posterior y la consiguiente evolución en mentalidad de STJ debida a situaciones tan distintas respecto a la primera casa, todo esto hace que en Alba nos hallemos ante un caso singular, lleno de realismo y de

capacidad de adaptación por parte de la fundadora. Por desgracia, aunque dedicándole un amplio capítulo a su historia (*Fundaciones* 20), esta vez se ha entretenido demasiado y se le ha ido la pluma en la narración de la prehistoria fundacional, pero dando absoluta primacía a la historia de esa mujer (visionaria) cuya situación personal (esposa estéril y sin cultura, pero devota y muy rica) ha posibilitado en forma un tanto extraordinaria el establecer el convento femenino en la villa de Alba de Tormes. Nos estamos refiriendo a Teresa de Layz, natural de Tordillos (Salamanca) y esposa de Francisco Velázquez, un personaje muy vinculado a las finanzas, tanto de la Universidad de Salamanca como del duque de Alba. No es de extrañar que el historiador oficial de la Orden muchos años después, en el capítulo dedicado a Alba de Tormes, haya tratado a esta casa como de una «fundación misteriosa» (*Reforma* 1, 356).

Su intencionalidad y estrategia secreta habrá tenido la escritora al escuchar, tomar nota y plasmar la particular historia de esta mujer, dejando de lado otros aspectos no menos relevantes, como la presencia de Juan de la Cruz en Alba de Tormes, la parte que tuvo el teólogo Domingo Báñez en los tratos e inauguración, la participación final de la familia ducal (nunca viene mencionada en este capítulo) e incluso la explicación de las cláusulas fundacionales tal y como habían sido aceptadas por ella. No era la primera vez que esto sucedía; un convento anterior fundado con renta y mediante escritura pública lo había hecho ya en Malagón (1568) con su amiga doña Luisa de la Cerda y, en parte, algunos aspectos económicos parecidos habían entrado también en la fundación de Valladolid (1568), patrocinada por su amiga doña María de Mendoza.

Aunque la misma Santa deja caer que «har- to trabajo se pasó en concertarnos» (*Fundaciones* 20,13), y esto fue por el asunto económico, sin embargo, «vinieron a ponerse en razón y dar bastante renta para el número» (*ibid.*, 20,14), y así, de una primera escritura de concordia (3.12.1570), se pasó luego a otras escrituras fundacionales

39. Ribera habla de «un cuaderno o poco más» y de su condición de obra inacabada: «Y aunque al fin de lo que hay de este libro, parece verdaderamente haberlo dejado la Madre allí, sabemos muy cierto que escribió después mucho más» (*Ibid.*, p. 365).

40. Dicho códice manuscrito del archivo de los Carmelitas Descalzos de Alba (signatura moderna B-1), numerado a lápiz por el editor moderno Lucinio Ruano del Santísimo, tiene un total de 956 fols., y la medida es de 21,5 cm. Viene precedido de una nota manuscrita del P. Alonso de la Madre de Dios (1705), y otra de Manuel de Santa María (1761). Ha sido restaurado por el Estado Español en Madrid (1980).

(24.1.1571), ya en la misma víspera de la inauguración del convento⁴¹.

El juicio de ser un lugar pequeño que a ella le retraía tanto en un primer momento, hay que completarlo con otras apreciaciones, como la de que fuese la capital o cabeza de todos los amplios estados ducales que llegaban hasta Ávila, Extremadura, el Bierzo y Andalucía. Curiosamente, en ese capítulo histórico nunca aparece alusión alguna a los señores del lugar, los duques, para ella a estas alturas bien conocidos. Quizás para no levantar suspicacias en los promotores económicos de la fundación (al servicio de la familia ducal) que querían buscarse un hueco social en este lugar ya bien lleno de monasterios y conventos (benedictinas o dueñas, terciarias franciscanas o isabeles, frailes jerónimos, frailes franciscanos), los más de ellos ligados al patrocinio ducal y para ser el enterramiento de esta familia noble, o de otras del mismo lugar. No se minusvalore este detalle, aunque STJ no lo mencione para nada, porque el destino de su monasterio era también el de ser el panteón de esta familia que, sin descendencia, no tenía otro modo mejor de perpetuar su memoria.

El matrimonio fundador no sólo dejó su propia casa para el convento (cosa que valoró mucho la madre fundadora)⁴², sino que compró otras adyacentes para aumentar la capacidad y destino de todo el conjunto a convento. Pero, sobre todo, comenzó de inmediato la construcción de la iglesia conventual, de una sola nave, en piedra de Salamanca y de grande magnificencia en portada y bóveda de crucería, conjunto que ya estaba

concluido en el 1582, por lo tanto, ya lo conoció la Santa⁴³ y así pudo sepultarse en la ventana del coro bajo que daba al altar mayor; todo el conjunto será bendecido e inaugurado por el P. Jerónimo Gracián (julio 1583), justo cuando él mismo efectuará la primera exhumación del cuerpo para colocarlo en forma más decente.

Por desgracia no nos ha llegado carta teresiana alguna dirigida a la comunidad o a alguno de sus miembros, sino más bien a personajes cercanos al convento (Antonio Gaitán, el capellán, el amigo Sancho Dávila, la fundadora...), por lo que resulta difícil reconstruir las relaciones entre monjas y madre fundadora, aunque de vez en cuando STJ deja caer, sobre todo en el epistolario con Gracián, algunas cuestiones relativas al monasterio de Alba.

El capítulo 20 de *Fundaciones*, relativo a la fundación albense, lo escribe en Toledo en 1576 recurriendo a sus notas personales como también a los recuerdos de memoria, y lo hace dando un espacio de excepción –como ya dijimos– a la historia de esta señora, quizás para aprovechar la ocasión que se le presentaba de reivindicar el papel de la mujer no sólo en la sociedad, sino también en sus fundaciones. Ahora bien, años adelante, si no se ha arrepentido (como en el caso de Casilda de Padilla en Valladolid), sí que se habrá lamentado de lo escrito, porque esta mujer, muerto el marido (1577), comenzó a entrometerse en la vida del convento. Tanto que en el último año de su vida preveía la madre Teresa un viaje a Alba, como se lo anuncia a Gracián, para dejar las cosas en su punto⁴⁴. La carta que se atreve a escribir en sus

41. La escritura de concordia entre STJ y el matrimonio fundador se firmaron en Alba (3.12.1570), aún conservada en el archivo conventual (BMC 6, 153-155); mientras que las escrituras fundacionales se firman un día antes de la inauguración, ante el escribano Francisco de Gante (24.1.1571) y se conservan dentro de un relicario de la catedral de Salamanca (BMC 6, 158-168; Lamano 369-382). El permiso episcopal de fundación, de don Pedro González de Mendoza, está firmado en el pueblo salmantino de Aldearrubia (20.12.1570); y además hay una licencia del canónigo prior de Salamanca para celebrar misa en el lugar destinado para capilla (21.12.1570). Estos últimos documentos publicados por Silverio en BMC 6, 156-157; Lamano 365-366. Todo el expediente conservado en la catedral salmantina ha sido vuelto a transcribir y editar en el catálogo *Teresa*. Exposición Catedral Salamanca (2015), pp. 96-174. No sabemos por qué no consta el permiso de la villa, o del duque (en este caso sería otorgado por su esposa, María Enríquez de Toledo) para fundar el convento. Es una situación un tanto extraña y anómala, y en el archivo del convento no hay rastro de tal documento, ni siquiera en el habitual *Libro de la Fundación*, abierto por Gracián (Julio 1583), el cual, pasando como primer provincial por los conventos teresianos solía tener la costumbre de regularizar libros oficiales y documentación de la casa, como así también lo hizo en Alba.

42. Así lo dice expresamente santa Teresa: «Y lo que les tuve en mucho, que dejaron su propia casa para darnos, y se fueron a otra harto ruin» (*Fundaciones* 20,14).

43. Sobre el proceso de construcción de la iglesia conventual y sepulcral de Alba de Tormes, ver el estudio de J. L. Gutiérrez Robledo, «El proceso de construcción de la iglesia del convento de la Anunciación de Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes», en *Congreso V Centenario del nacimiento del III Duque de Alba...* (Ávila 2008), pp. 683-710.

44. «En Alba les ha hecho mucho al caso escribirles yo cuán enojada estoy y que cierto iré allá. Bien será» (1.9.1582). No se conserva esta carta «terrible» de la Santa a toda la comunidad albense, que debió ser escrita poco tiempo antes de la que escribe a Gracián.

últimos días a la señora fundadora, que quería una priora a su gusto, es lo suficientemente clara para percibir uno de los disgustos que le acompañó al sepulcro: «No sé qué me diga de esas monjas; temo que no ha de durar ahí priora, porque todas huyen. A vuestra merced suplico mire que es su casa y que con la inquietud no se puede servir a Dios...» (6.8.1582). Efectivamente la candidata que ella quería imponer de priora, su sobrina Tomasina Bautista, ahora estaba de priora en Burgos y por nada del mundo quería volver a Alba con el mismo oficio (y ello, claro está, con el apoyo de STJ): «No quiere estar con vuestra merced» (*ibid.*). Se trata de una carta teresiana educada, pero no menos firme en sus convicciones y que demuestra no cedía fácilmente en puntos esenciales de la vida conventual. Una carta que se ha de completar con la escrita un mes más tarde al capellán de las monjas, Pedro Sánchez (5.9.1582). Por eso, en los últimos días de la vida de Teresa de Jesús en Alba de Tormes (20 septiembre - 4 octubre 1582) estuvo también presente este problema de la vida interna de la comunidad, la elección de la nueva priora y, cómo no, el trato reservado a la señora fundadora por parte de las monjas, que moriría unos meses después de la misma STJ (1583).

Para averiguar la marcha de la casa podemos añadir un documento excepcional que proviene de la misma STJ, el catálogo de religiosas de cada casa de monjas que en Palencia (febrero 1581) ella preparó –seguramente por indicación de Gracián y solicitada la previa información de los conventos– formando parte de un dossier del personal femenino de su Reforma con destino al capítulo de separación de los Descalzos celebrado en Alcalá en el mes de marzo de este mismo año⁴⁵. El elenco de monjas de la comunidad, año y medio antes de la muerte de STJ, es muy elocuente: 13 monjas profesas, 2 novicias y 3 hermanas legas. Un total de 18 religiosas, lo que supone apenas en 10 años de existencia del convento un buen signo de vitalidad, aunque no se olvide el detalle de que algunas

de ellas (en concreto cuatro) son vocaciones venidas por vínculos familiares con el matrimonio fundador, es decir, como consecuencia del cumplimiento de aquello estipulado respecto a candidatas en la escritura fundacional de 1571. Pero en el momento de la muerte de STJ –parece– eran 17, una menos⁴⁶.

La comunidad carmelita de la fundación teresiana de Alba de Tormes desde el mes de octubre de ese mismo año de 1582 en que muere STJ y su cuerpo permanece sepultado en este convento se va a convertir en la guardiana del sepulcro teresiano hasta hoy, evolucionando cada vez más, sobre todo desde el momento de la beatificación (1614), hacia una configuración muy particular, la de un santuario teresiano de primer orden y meta de peregrinación, como ya se señala por tantos testigos en sus declaraciones de los sucesivos procesos, un fenómeno que en el caso teresiano podemos calificarlo de muy precoz⁴⁷.

El litigio sobre la posesión del cuerpo teresiano

Hecho el oficio de entierro a media mañana del día siguiente de la muerte de STJ (ya 15 de octubre 1582 por el cambio de calendario) con la solemnidad que permitía el lugar y como si hubiera prisa en ello, todos coinciden que fue en la mejor forma posible de aquel lugar, pero no menos digna y demostrativa de la fama que tenía ya la fallecida⁴⁸. Son muchos los testigos que en el proceso dicen haber asistido al entierro. Sin embargo, causa un cierto malestar la forma concreta de disponer el enterramiento de la Madre que, todo parece indicar, ha sido urdido y dispuesto por la fundadora de la casa, doña Teresa de Layz.

El día mismo del desenlace y el posterior a la muerte de la madre Teresa demostraron de sobra quién era Teresa de Láy, cómo mandaba y disponía en las cosas del convento, atreviéndose incluso

45. Publicado por Vicente de la Fuente en los *Escritos de Santa Teresa 2*, Biblioteca de Autores Españoles (Madrid 1862), p. 366. También otro parecido en MHCT 6, 483.

46. Cf. Matías del N. Jesús, «Cómo dejó Santa Teresa sus Carmelos», en *Teresianum* 39 (1988), 501-502.

47. Pasamos por alto el capítulo de los últimos días y muerte de STJ en Alba de Tormes (4.10.1582), algo ya bien descrito en todas sus biografías. No obstante, recomendamos el artículo de J. L. Astigarraga citado en nota 24 de este estudio.

48. Isabel de la Cruz Morales, en el proceso informativo de Alba (1592), dice al respecto: «... fue enterrada en el coro bajo, entre las dos redes en el hueco de ella, hallándose presentes a su entierro el cabildo de esta villa, y los frailes Franciscos y mucha gente principal y del pueblo...» (BMC 35, 192). Todavía es más explícita Mariana de la Encarnación en el mismo año: «Que a su entierro se hallaron el cabildo de esta villa, los frailes franciscos, el Marqués de Cerralbo y otros señores parientes de la Casa de Alba, y mucha gente» (*Ibid.*, p. 160).

a disponer por encima del vicario provincial carmelita y de las monjas, sobre la manera y el modo del enterramiento de STJ. Porque ella entendió desde el primer momento de lo ocurrido inesperadamente que, sin buscarlo ni pretenderlo, le había cabido una gran suerte, el que nada menos que la fundadora de la Reforma carmelitana muriese en Alba y en su propio convento. Lo cual era como un signo de ratificación divina a la donación que había hecho su familia años antes y, si se quiere, hasta un gesto de agradecimiento por parte de la misma STJ. Como si fuera un caso de predilección divina.

La cuestión es que, buscando el lugar, decide que sea en la ventana del coro bajo de la iglesia, zona del presbiterio, justo al lado y enfrente de donde está también el panteón familiar, ya usado con el cadáver del marido y el de ella poco tiempo después. Era como compartir ambas mujeres un mismo lugar sagrado, también fama, y el estar para siempre junto a la persona más importante de aquel convento. Pero es que además fue ella la que decidió la forma de sepultura mandando a los canteros que cargaran piedra y cal sobre el ataúd para cerrar el espacio abierto, de forma que no se pudiera sacar fácilmente de allí, y esto en contra de lo que todos decían, que debía quedar allí sólo en depósito. Todos los testigos coinciden en la forma indecente e inadecuada con que fue enterrada la madre Teresa, lo que causó un gran disgusto, y no dudan en echarle la culpa a Teresa de Layz.

Cuando el pleito entre Ávila y Alba sobre la posesión del cuerpo, ya algo insinúa como testigo su hermana Juana de Ahumada: «Sabe que cuando falleció la dicha madre Teresa de Jesús, la pusieron en un ataúd en el hueco de una pared de la iglesia del monasterio de la Encarnación de esta villa, volviendo a hacer la pared de cal y canto muy firmemente, y así lo vio esta testigo, y que allí no estaba decentemente...» (MHCT 6, 400).

Años después en el proceso informativo de Alba (abril 1592) incoado por el obispo salmantino Jerónimo Manrique, la superiora del convento, Mariana de la Encarnación Velázquez, precisa aún más: «Y se halló esta testigo presente a su muerte, y así ni más ni menos al enterrarla, que fue entre las dos redes del coro bajo, en el hueco de la pared y arco; y la vio enterrar, como dicho

tiene, sin echar cal, sino en ataúd envuelto en un paño de jerga; y la sepultura muy macizada con cal y piedra, con mucho acuerdo para que aunque quisiesen en otro tiempo trasladarla, no pudiesen hacerlo con facilidad, estando presente Teresa de Láiz, fundadora de este convento, que en esto ponía mucho cuidado; y trajo para este propósito a Pedro Barajas, cantero, y a Nicolás Hernández, carpintero, los cuales, como esta testigo vio, dejaron muy hundido el cuerpo y muy macizado por encima, como dicho tiene» (MHCT 6, 527). Así lo confirman, poco más o menos, otras monjas del convento en esta misma ocasión.

Todo lo referido nos hace entender que, como fundadora del convento donde vino a morir STJ, también se aprovechó de la circunstancia de su muerte y manipuló todo, hasta el enterramiento, con el fin de asegurarse de que su sepulcro nunca saliera de Alba, de la iglesia construida por ella y al lado del de su familia. De hecho, en el testamento que redactó antes de morir, dispuso una cantidad de dinero para ello⁴⁹. Una gloria más que se añadía a la del carácter especial o sobrenatural de la fundación, y esto además refrendado por la misma escritura teresiana en el libro de las *Fundaciones*. Y cuanto se ha dicho antes nos sirve para entender la justificación de la primera exhumación del cuerpo efectuada por el mejor amigo que tuvo, Jerónimo Gracián, y todavía superior suyo (julio 1583). No solamente viene a hacer la visita a las monjas como superior, inaugurar la iglesia conventual ya terminada, sino a darse cuenta y tomar decisiones de lo relativo al enterramiento de la Madre, puesto que él no estuvo en su muerte y desde aquella fecha no se había hecho presente en el lugar.

Se justifica el hecho diciendo que aquella exhumación fue a requerimiento y petición de las monjas de Alba, que no habían quedado satisfechas de la forma del enterramiento. Pero él, vista directamente la situación e informado de unos y otros, también desearía poner remedio a aquella manera de enterrarla que todos consideraban indigna, y era además el momento adecuado, una vez ya fallecida la fundadora Teresa de Layz (enero 1583), que era la verdadera causante de todo aquello. No había ya oposición desde fuera del convento ni habría que temer alguna reacción.

49. Así se recoge incluso en el Rótulo o interrogatorio para el proceso remisorial (1609-1610), pregunta 116: «Y otra señora, fundadora del convento de Alba, dejó seiscientos [ducados] para que se le edificase una capilla y sepulcro como a santa» (BMC 36, 255).

Por otra parte, puesto que él había ya tomado una decisión concreta respecto al enterramiento de la Madre, muriese donde muriese, comprometiendo su palabra ante el obispo Álvaro de Mendoza que estaba disponiendo su sepultura y la de la Madre Teresa en la nueva iglesia de San José de Ávila, no ha de extrañarnos una intencionalidad secreta por su parte, la de ir preparando el traslado del cuerpo a Ávila en el momento más oportuno, y así esta primera exhumación era como tomar conocimiento de la forma en que estaba enterrada y del estado del cuerpo. Eso parece indicar cuando habla de esta operación secreta albense en la *Historia de las fundaciones* y dice solamente que aquello fue «para ponerle bien concertado» (MHCT 3,648)⁵⁰. Gracián, que para otros momentos ha sido fiel y escrupuloso en la descripción de sus actuaciones, en este caso no ha dejado constancia de la que fue la primera exhumación del cuerpo, legítima, puesto que tenía autoridad para ello como superior provincial. No dejaría de temer por las consecuencias posteriores de su acción y no quería quedar comprometido.

Por eso acudimos, entre el testimonio de las monjas de Alba, al de Mariana de Jesús Gaitán (1.4.1592), que ha tomado parte activa en la acción y nos resulta el más completo de todos:

Y después de nueve meses, poco más o menos, viniendo a este convento el padre fray Jerónimo Gracián, que a la sazón era provincial, y entendiéndolo de muchas religiosas que le decían el olor que sentían salir del sepulcro, y a petición de ellas, el dicho padre fray Jerónimo y su compañero [fr. Cristóbal de San Alberto] y otras hermanas desenterraron el dicho cuerpo, ayudando esta testigo a desenterrarlo, y hallaron los vestidos y el ataúd

mohoso y podrido, y el cuerpo tan fresco y entero que parecía estaba corriendo la sangre, que entonces hallaron el paño que tiene dicho, y no sólo se sentía mal olor del dicho cuerpo, antes muy bueno, el cual estaba sin ninguna corrupción; solo el pico de la nariz tenía un poco deshecho, y fue la causa, que se quebró una tabla de la caja donde estaba con el mucho peso de la piedra y cal que encima echaron; y vio esta testigo que los pechos y vientre tenía muy blanco y de buen color. Y a este tiempo, queriéndolo volver a meter en el sepulcro, el dicho padre provincial le quitó una mano del brazo izquierdo, la cual está ahora en el monasterio de la dicha Orden de monjas de Lisboa⁵¹, y envolviendo el dicho cuerpo en una sábana limpia, le pusieron un hábito y capa, la pusieron en el dicho sepulcro, poniendo encima unas tablas, y a los lados un tabique muy delgado. Y no sabiendo nada de lo que se había hecho ninguna persona de fuera del convento, el día siguiente que recibió hábito una monja, decían muchas personas el grande olor y bueno que habían sentido en la iglesia, y lo mismo dice esta testigo que decía un pintor que pintaba la reja de la dicha iglesia, según se lo han dicho muchas hermanas de este convento (MHCT 6, 521; BMC 35, 144).

La precisión de la monja que estuvo presente, a la distancia de algo menos de 10 años del acontecimiento, es asombrosa. Solo añadir que todas las monjas coinciden en el hecho de que costó mucho trabajo el acceder al cuerpo por la gran cantidad de piedra y cal que tenía encima el ataúd⁵². Y sólo una monja, Constancia de los Ángeles, nos proporciona la fecha exacta de esta primera exhumación, el 4 de julio del año 1583 (BMC 35, 187).

50. Es más explícito en la declaración que hace en Úbeda durante el pleito sobre el cuerpo (23.9.1587): «... las monjas del dicho convento de Alba le rogaron muy ahincadamente a este testigo que descubriese y desenterrase el dicho cuerpo; y así, este testigo y el dicho fr. Cristóbal de San Alberto le desenterraron, lo uno por la indecencia, y lo otro porque estuviese más aparejado para llevarlo a Ávila cuando la Orden lo mandase»: MHCT 6, 418.

51. Estaba la reliquia ya en Lisboa por esta fecha (1592), pero antes estuvo en el monasterio de San José de Ávila (hasta 1586), donde la había dejado depositada Gracián y sin advertirles de ello a las monjas, como así lo atestigua él mismo en su *Historia de las fundaciones* 14,4: «Cuando la primera vez descubrieron el padre provincial fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios juntamente con su compañero fr. Cristóbal de san Alberto el santo cuerpo para ponerle bien concertado, cortáronle la mano izquierda, la cual se llevó a Ávila metida en una arquita muy cerrada y cubierta, sin declarar a las religiosas lo que allí había, con designio de que, si se llevase el santo cuerpo a Ávila, traerse la mano consigo, y si no, que tuviesen las religiosas de Ávila aquella reliquia en lugar del santo cuerpo; y no les descubrió lo que había en la arquilla porque no se alzasen con la mano» (MHCT 3, 648). Ver también la declaración posterior del mismo Gracián acerca de la mano izquierda (Lisboa, 12.3.1587): MHCT 6, 264-268. Ver también la nota 67 de este trabajo.

52. Ana de San Bartolomé nos transmite una noticia preciosa acerca de esta primera exhumación: «... como le habían cargado tanto de piedra y lo demás, nos dijeron que habían estado cuatro días él [Gracián] y su compañero [Cristóbal de San Alberto] quitando lo que tenía encima. Hallaron el santo cuerpo tan lleno de tierra y maltratado –como se había quebrado el ataúd–, que era lastima de ver»: Últimos días de la Madre Teresa de Jesús: MHCT 6, 187.

Entre esta primera exhumación (1583) y la segunda (1585), que fue ya aquella de la traslación del cuerpo a Ávila, está de por medio la decisión capitular de la Orden Carmelitana cuando se dispone oficialmente, mediante un decreto, que el cuerpo de STJ sea llevado a San José de Ávila y se determinan incluso las personas encargadas de efectuarlo, decisión en la que tuvo su parte Gracián y que sería firmada, entre otros, por san Juan de la Cruz (27.10.1585)⁵³. Se supone que este mandato explícito tiene detrás el encarecimiento del asunto por parte de Gracián, anterior provincial, y que sabía del compromiso que tenía adquirido la Orden al respecto con el que había sido obispo de Ávila, ahora de Palencia, don Álvaro de Mendoza⁵⁴. Debemos suponer que la redacción de este texto oficial ha sido muy estudiada y medida en todos sus planteamientos, no sólo con el fin de asegurar la legalidad de la acción, sino también para justificarla ante toda la Orden y, sobre todo, ante las monjas carmelitas de Alba. Se enumeran estas razones:

Está sólo depositado en el monasterio de Alba:

- Ha de ser trasladado a Ávila a la sepultura más decente que le tiene aparejado el obispo de Palencia;
- Esto por ser el primer convento que fundó y además ser priora del mismo en el tiempo que murió y al cual iba cuando enfermó;
- También por lo mucho que la Orden debe a su Ilustrísima y la mucha devoción que él tiene a la Madre.

El mandato es consecuente con aquella idea que circulaba al momento de la muerte (sólo en

depósito se enterra en Alba) y tiene detrás aquel documento de Gracián de compromiso con el obispo que siempre se citará después, aunque nunca aparece (puede ser que fuese un compromiso verbal). La cuestión es que el decreto además transmite el nombre del encargado de dicho traslado (fr. Gregorio Nacienceno, definidor y vicario provincial en Castilla), y hasta conmina a la comunidad albense «que no lo contradigan ni impidan» (MHCT 6, 247). Para este traslado a Ávila sabemos que, además del P. Gregorio Nacienceno, como autoridad responsable, y su compañero Fr. Diego de la Resurrección, se añadieron además el padre Gracián, anterior superior provincial y conocedor de primera mano de cómo estaba el sepulcro, el secretario y tesorero del obispo, Juan Carrillo; que había preparado minuciosamente toda la operación, y hasta el famoso capellán de San José, Julián de Ávila⁵⁵.

Aunque no haga alusión alguna, sí que se temía la intervención de la potente familia ducal, como así lo reconoce el mismo Gracián, protagonista de estos hechos, en la ya citada *Historia de las Fundaciones* 14,4: «Cuando se llevó el cuerpo de la santa madre desde Alba a Ávila pretendiase que estuviera secreto por causa que los Duques de Alba no hicieran diligencia con su Santidad para tornarle a Alba» (MHCT 3, 649; *ibid.*, 6, 198). Y la secuencia de los hechos demuestra precisamente eso, que se procedió con rapidez, ya entrada la noche y en forma de hechos consumados para que la reacción, de producirse, fuera ya cuando el cuerpo estuviera en Ávila y sin peligro de volver para atrás. Aunque tenemos una relación firmada por ambos protagonistas, Gregorio Nacienceno y Juan Carrillo, a pocos días de los hechos (MHCT 6, 235-238), preferimos en esta ocasión dar la palabra a

53. El texto de este decreto tan importante para la suerte del cuerpo de santa Teresa se halla publicado en MHCT 1, 105-106; también en el vol. 6 de esta misma colección, pp. 246-247.

54. Así lo justifica Gracián en su *Historia de las fundaciones* 13,3: «Por esta razón y por ser conventual de aquel convento, fundadora de él, natural de la ciudad y haberla mandado volver derecha desde Burgos a Ávila, y haber hecho el dicho Provincial una cédula al obispo de Palencia que, donde quiera que muriese, llevaría su cuerpo a Ávila, y dado la palabra a la misma Madre de lo mismo, pretende el convento de Ávila el cuerpo, no obstante que murió en el de Alba; y así, determinaron los Padres en el Capítulo de Pastrana [1585] que se llevase a Ávila, pero el Prior don Hernando puso pleito y volviéronle a Alba, como después diremos» (MHCT 3, 633). Años después, Blas de San Alberto (18.9.1610), muy enterado de todo lo relativo al cuerpo y reliquias de la Santa por haber vivido tiempo en el convento de Salamanca, resume muy bien la verdadera razón del traslado del cuerpo a Ávila, sobre todo en lo que toca a las razones del obispo Álvaro de Mendoza: BMC 37, 1234-1235.

55. Tenemos buena documentación del suceso, además del decreto original ya mencionado. Por ejemplo, la carta que escribe Juan Carrillo desde Pastrana (20.10.1585) dando cuenta a la priora de San José de Ávila de cómo se ha fraguado allí el asunto entre los frailes capitulares y que ya tiene consigo el permiso debido (MHCT 6, 232-233); las instrucciones que el responsable, Fr. Gregorio Nacienceno, da a Juan Carrillo (13.11.1585), para efectuar el traslado sin problemas (*ibid.*, 234-235); como también la relación del traslado (27.11.1585) que envían Fr. Gregorio Nacienceno y el tesorero Juan Carrillo al obispo Álvaro de Mendoza (*ibid.*, 235-238). Además, claro está, el testimonio de las monjas de Alba, que fueron los únicos testigos directos del hecho.

la priora, Inés de Jesús Pecellín, que recuerda lo acaecido a 7 años de distancia (1.4.1592):

Y después, cumpliéndose tres años poco más o menos contando desde el día de su muerte, vino a este convento el padre fr. Gregorio, que era entonces Provincial, y el padre fr. Jerónimo Gracián. Y después de haber visitado y hecho elección, entraron a visitar la clausura; y diciendo que querían ver el cuerpo, le desenterraron; y esta testigo le tornó a ver y le vio con la misma entereza, sin estar corrompido y con el mismo buen olor y color. Y estando esta testigo, que entonces era priora, y la madre Juana del Espíritu Santo y la madre [María del] San Francisco, les notificaron una patente de los preladados para que le dejaran llevar, mandándoles guardar silencio y poniéndoles censuras; y a este tiempo le cortaron el brazo que está en esta casa. Y al quererle sacar, fue tanto el olor, que dicen las Hermanas que estaban en Maitines, que sintieron que les llevaban el cuerpo, y sin poderse reportar desampararon los Maitines; y cuando acudieron, ya le tenían fuera de casa» (MHCT 6, 538; BMC 35, 176-177).

El relato antes citado del P. Gregorio es mucho más prolijo y detallado, por lo que podemos fijar mejor hasta el calendario: llegada a Alba y encuentro secreto de los encargados el sábado 23 de noviembre 1585; el domingo 24 de noviembre, día en que los superiores carmelitas presiden la elección de nueva priora (puede ser que el día se escogiera a propósito para evitar sospechas de tanta presencia carmelitana), entran por la tarde en clausura, conminan el mandato del capítulo provincial al consejo de la comunidad y efectúan de inmediato la exhumación y traslado fuera de la clausura del cuerpo de la Santa, no sin amputarle antes el brazo izquierdo a dejar en Alba. El cuerpo se lleva a la posada y desde allí, en la madrugada del lunes 25 (cubierto y cosido en una frazada de sayal, y cargado sobre un macho entre dos costales de paja...), salen en dirección a Ávila, adonde llegan en el mismo día a las 6 de la tarde. Todo un episodio de novela y que años más tarde, en una distancia más larga, se volverá a repetir con el cuerpo de san Juan de la Cruz. O sea, que el lunes 25 de noviembre del 1585 el cuerpo fue

trasladado de Alba de Tormes a Ávila, llevando a cumplimiento un amplio deseo de muchos miembros de la familia carmelitana.

El suceso ocurrido a espaldas de la casa ducal, encendió el ánimo, tanto del duque don Antonio de Toledo, como de su tío el prior de San Juan, don Hernando de Toledo, por lo que se movilizaron de inmediato para conseguir la vuelta del cuerpo a la villa. En marzo de 1586 ya contamos con documentos relativos a lo sucedido provenientes de ambos señores, como también, con una carta del nuncio Speciano dirigida al secretario de Estado (15.8.1586) en que claramente se posiciona sobre el asunto diciendo que hará todo lo posible para que el cuerpo vuelva a Alba de Tormes (MHCT 6, 247-256).

Y así, menos de un año después, tenemos ya el mandato del nuncio dirigido al padre Doria y a la priora de San José de Ávila (18.8.1586) en el que afirma que ha recibido comisión del Papa para que sea mandado el retorno del cuerpo de la madre Teresa a Alba de Tormes, conminando además a ejecutarlo en el espacio de los tres días posteriores al conocimiento de este mandato. Fue un golpe fulminante y a lo que tuvo que proveer de inmediato el provincial Nicolás Doria, pues se constata que ya el día 22 el cuerpo había salido de Ávila y había pasado por el convento de Mancera de Abajo (MHCT 6, 237-238 nota). Y fue exactamente el día 23 de agosto del 1586 cuando llega y es depositado de nuevo en el convento de Alba, «por mandato pontificio» se dice, aunque éste ejecutado por el nuncio Speciano en Madrid. Los frailes encargados ahora por el mismo provincial para llevar a cabo la devolución del cuerpo teresiano fueron otros, los padres Juan Bautista, prior de Pastrana, y el padre Nicolás de San Cirilo, prior de Mancera, eligiendo para la ocasión un camino de vuelta mucho más marginal con el fin de no hacerse notar y evitar el agravio que esto suponía para la Orden.

El biógrafo Ribera anota que él coincidió en Alba con este retorno, a poco tiempo de haber ya introducido el cuerpo en el convento⁵⁶. Pero afirma algo que desconcierta, pues no parece coincidir con otros testigos acerca de esta llegada a Alba y entrega del cuerpo: «Como esto se supo en Alba, vinieron los clérigos, con deseo de hacer

56. *Ibid.*, p. 522. Ribera, que ha contado con información de primera mano sobre el hecho y que él ha sido testigo directo, se detiene bastante en la llegada y forma oficial de entregarlo a las monjas de Alba, en pp. 522-525 de esta misma vida. Una relación sobre este traslado incorporó Manuel de Santa María en su *Espicilegio historial*, fols. 4-5r. Blas de San Alberto en su declaración de

mucha fiesta, con su procesión y con música; pero el Padre Provincial (Nicolás Doria), que no ponía allí el cuerpo para que se quedase, sino como de prestado solamente, para cumplir lo que el Papa mandaba, ordenó que no se hiciese fiesta ninguna, / sino solamente se entregase a las monjas, de manera que se llevase testimonio de ello; y el Padre Fray Juan Bautista, cumpliendo en todo su obediencia, no se desvió un punto de la orden que tenía» (*Vida*, Libro V, cap. 6, pp. 522-523; MHCT 6, 214).

Según testigos directos de lo ocurrido en aquel día del retorno, hubo como un movimiento espontáneo de gente que con alegría acudía a la iglesia de las monjas; es más, hablan de una procesión y de una fiesta improvisada, incluso hasta con sermón del ilustre miembro de la casa ducal don Sancho Dávila. Y son varios los que coinciden en este particular, pero que Ribera mitiga en importancia, quizás para defender la actuación de los frailes y que no quedaran en mal lugar al intentar hacerlo todo con tanto sigilo. Catalina de San Ángelo, en el proceso compulsorial de Alba (5.5.1610), hace esta descripción:

Y después que por Su Santidad fue mandado volver y restituir a esta casa el dicho santo cuerpo, también le trajeron con grandísimo secreto, procurando no se supiese en Alba. Y apenas llegaron con él a las puertas de este convento, y estando las religiosas de él descuidadas de tan buen suceso, cuando empezó a llegarse mucha gente que hinchieron la iglesia y portería, mostrando grande regocijo y alegría. Y luego acudió a esta casa el Duque de Alba y la Condesa de Lerín, su mujer, y otros señores, todos haciendo grandísimo regocijo por la venida del santo cuerpo de la dicha Santa Madre Teresa de Jesús, e hicieron colgar [= adornar] la capilla de este convento. Y el cuerpo santo estuvo patente para que todos lo viesan, con muchas velas encendidas a la redonda, y grande decencia, y allí todos le respetaban y pedían mercedes. Y al tiempo que se tuvo nueva de que Su Santidad mandaba restituir a este convento el dicho cuerpo, esta villa hizo grandes alegrías, viniendo juntamente con el cabildo y clerecía a este convento con una procesión general, dando gracias a nuestro Señor del suceso; y en la dicha festividad predicó el señor

Don Sancho de Ávila, que al presente es obispo de Jaén, diciendo grandezas y cosas admirables de la santidad y virtudes de la dicha santa Madre Teresa de Jesús, ponderando en mucho las mercedes que nuestro Señor hacía a esta villa de Alba en se la restituir, y en particular a los señores Duques de Alba (BMC 37, 580).

Posiblemente, después del día del entierro de la madre Teresa (15.10.1582) y mucho tiempo antes de cuanto sucederá en las fiestas albenses de la beatificación (octubre 1614), ésta fue la primera manifestación popular de la villa en la que ya se demuestra consciente y responsable de la guardia del sepulcro teresiano, «en que se mostró la grande opinión que todos tenían de la santidad de la santa Madre Teresa de Jesús, y en lo que estimaban que su cuerpo hubiese sido restituido otra vez a esta casa», dice la monja Ana de San Jerónimo (BMC 37, 599), donde —como se señala bien claro— aparece la parte importante (si no única) que tuvo en esa vuelta y permanencia la casa ducal.

Las monjas de Alba, al constatar el hecho y repasar todo lo ocurrido, dicen a las claras que, al interés del prior de San Juan, hijo bastardo del Gran Duque de Alba, don Hernando Álvarez de Toledo, y a su intervención ante la Santa Sede, se debe que el cuerpo volviese a Alba de nuevo por mandato explícito del nuncio papal: «Y desde ahí a ocho meses, poco más o menos, por orden de su Santidad, a instancia y petición del Duque y Prior de San Juan, le tornaron a esta casa, adonde está» (Juana del Espíritu Santo [1.4.1592]: MHCT 6, 536; BMC 35, 173). Beatriz de Jesús Ovalle añade que, además del prior de San Juan, intervino el obispo salmantino Jerónimo Manrique (MHCT 6, 551; BMC 35, 201)⁵⁷.

Y esta vuelta, con el mandato papal ejecutado por el nuncio, es la causa de que se abra el correspondiente expediente y pleito sobre la posesión del cuerpo, entre Ávila y Alba, un fenómeno de dimensiones jurídicas, pero sobre todo religiosas, muy propio de la religiosidad barroca que a menudo gravita en torno a la pertenencia de las reliquias de los santos, lo cual genera discusiones y contiendas por la posesión de las mismas.

Salamanca (18.9.1610) ofrece algunos detalles del traslado a lomos de una mula, tendido a lo largo, de noche y en secreto para evitar alborotos en Ávila (BMC 37, 1233-1234).

57. Ver también la declaración de Mariana de Jesús Gaitán (MHCT 6, 522; BMC 35, 145).

Un pleito enojoso entre hermanos y dos ciudades teresianas

No se suele decir, pero, aparte del interés de ambos lugares por la posesión del cuerpo de STJ, se adivina también el enfrentamiento entre dos grandes familias y apellidos, los Mendoza y los Álvarez de Toledo, que patrocinaban y apoyaban la pretensión y razones de una y otra parte. Es decir, aun tratándose de un asunto propio e interno de una familia religiosa, se percibe además el compromiso político que había detrás, luchas de poder y preeminencia, fiel reflejo de contiendas muy frecuentes entre los grandes títulos de la España moderna. Lo que apareció antes en momentos puntuales de la biografía teresiana, sobre todo en la financiación y apoyo a sus fundaciones, de nuevo se hace presente y de forma más aparente al final de su vida, justo en el momento de la muerte y de la asignación de los restos mortales de STJ. Como si se intentase corregir la circunstancia histórica en que estos sucesos finales ocurrieron.

Por suerte conservamos en forma íntegra toda la documentación de este pleito que se hace para presentarlo ante el nuncio papal y que ha sido publicada en manera crítica con motivo del IV centenario de la muerte de santa Teresa⁵⁸. La parte relativa al pleito (1586-1588) sobre el cuerpo ocupa las páginas 243-495 del volumen. Y, sobre todo por la parte relativa a la declaración de testigos de acuerdo a un cuestionario previo, podemos considerarlo ya como la primera documentación recogida en torno a la vida y santidad de STJ, y esto sin pretensiones de un proceso de beatificación, sino para justificar el derecho a la posesión del cuerpo por parte de una u otra parte. Con una notable ventaja además, la de que a una distancia de 4 años de la muerte, tanto en Ávila como en Alba, son testigos de vista, porque la han tratado y conocido de cerca. Basta pensar en las declaraciones de miembros de la familia todavía vivos: su hermana Juana de Ahumada, el cuñado Juan de Ovalle y la hija Beatriz de Jesús Ovalle; el hermano Pedro de Ahumada; los sobrinos americanos Francisco de Cepeda y Teresa de Jesús Cepeda. Y monjas cercanas a la madre Teresa, como Ana de San Bartolomé, Ana de Jesús Lobera. O personajes muy conocidos como los sacerdotes Gaspar Daza Julián de Ávila.

Lo más extraño del caso es que se enfrentan dos lugares por esta disputa, pero detrás de ello se encuentra también la oposición entre el monasterio de San José de Ávila, cuya postura avalan y apoyan la Orden y sus superiores, y la parte de Alba en la que, sin buscarlo, se ve comprometida de lleno también la fundación teresiana. Es decir, dos fundaciones teresianas en abierta oposición. Muy bien lo resume años más tarde y a problema resuelto el regidor de Ávila Luis Pacheco de Espinosa en su declaración (28.6.1610), hijo del, a su vez regidor, licenciado Juan Pacheco de Espinosa: «Y sabe que por parte de esta ciudad cómo se hicieron diligencias para volver a ella y al monasterio de san José el cuerpo de la dicha beata madre, que habiéndole traído de Alba le volvieron a llevar, porque este testigo se halló a la sazón en la villa de Madrid, y vio al dicho su padre que como regidor de esta ciudad acudía a ella con el Nuncio de Su Santidad, teniendo por contrario al Duque de Alba y al Prior de San Juan Don Fernando de Toledo» (BMC 38, 66).

Es interesante la argumentación por una y otra parte para apoyar su razón y defender su posición (era entonces conventual y priora de Ávila, que estaba de camino por Alba, que había deseado ser enterrada en Ávila, que existía una cédula o determinación anterior del superior para que, muriese donde muriese había de ser enterrada en Ávila...), mientras que por la parte de Alba se aducen otras razones, incluso el que a última hora había desestimado tal posibilidad con aquel dicho: ¿Y no me darán aquí un poco de tierra?

No se olvide que son tres los escenarios, pues las probanzas se hacen en Ávila y Madrid de parte de Ávila, y en Alba de parte de la villa, todas en el año 1587.

Quizás lo más interesante de cara a las consecuencias inmediatas que va a tener en la mejora y situación definitiva del sepulcro teresiano en Alba de Tormes son las acusaciones de la sepultura indecente que había tenido desde un principio (en contra de lo que está ocurriendo en Ávila por obra del obispo Álvaro de Mendoza); que los duques no son fundadores de la casa (lo cual era verdad) ni hicieron nada por ella, ni se preocuparon del sepulcro; que es como inmiscuirse ahora en asuntos

58. Cf. *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de santa Teresa de Jesús (1582-1596)*, Roma, Teresianum, 1982, 603 pp. (MHCT 6).

que no les pertenecen...⁵⁹. Y la declaración más dura y realista es la de la enfermera Ana de San Bartolomé, que hasta el último momento mantiene una posición inflexible, la de que el cuerpo debe volver y permanecer en San José de Ávila (MHCT 6, 352-359)⁶⁰.

Entre tantos pros y contras, también es verdad que el proceso, a la postre, es una mina de información, puesto que el cuestionario que estaba a la base de las declaraciones estaba muy bien organizado (*ibid.*, pp. 292-297 y 304-308), pero también por la calidad y garantía de todos los preguntados, además de ocurrir a tan poca distancia de tiempo, unos 4/5 años después de la muerte de STJ.

Llama la atención que en la parte de Alba, entre otros argumentos de peso (presentado y esgrimido de parte de la familia ducal), se aduce la existencia de una carta del cardenal Ferdinando de Medici al prior don Hernando en la que se aseguraba que el papa Sixto V era favorable a la permanencia del cuerpo en Alba, aunque tal documento nunca se presentó en el proceso⁶¹. Pero no deja de ser un elemento que distorsiona y trata de cambiar el peso de la argumentación usada por ambas partes, recurriendo nada menos que a la autoridad papal, antes incluso de que ésta se haya expresado⁶².

El final de esta polémica fue la sentencia del nuncio Cesare Speciano totalmente favorable a la parte de Alba (duque, prior de San Juan y monjas carmelitas), con una fórmula solemne concluyendo que no sea removido el sepulcro del monasterio de la Encarnación de Alba de Tormes (a no ser por

una licencia especial de la Sede apostólica), mandando además silencio perpetuo sobre el asunto (Madrid, 1.12.1588: MHCT 6, 490-492). Sentencia que confirmará meses después el papa Sixto V, imponiendo además las penas correspondientes (Roma, 10.7.1589, *ibid.*, pp. 492-495); un detalle nuevo es que el breve papal menciona al obispo salmantino como garante del cumplimiento. Nos podemos imaginar la impresión que debió causar en la parte de Ávila y en algunas monjas (caso de Ana de San Bartolomé) esta solución definitiva del «negocio», como entonces se decía, y ahora sin posibilidad de discutir tal medida.

La fecha del 1589 marca un hito para esa tormentosa relación «post mórtem» entre Teresa de Jesús y Alba de Tormes, pero significa también el comienzo de una nueva etapa en la que ya se comienzan a dar los pasos necesarios para la beatificación⁶³.

Dejando de lado la justicia o no de tal medida (ahora nos movemos sólo con criterios históricos), es evidente que en el contencioso fueron muy importantes el peso y la habilidad política de los Álvarez de Toledo para dirimir la cuestión, de forma que no se modificara para nada la situación creada con la muerte de la madre Teresa en su convento de la villa ducal. Ya veremos más tarde que, al menos en Alba de Tormes, el culto y la veneración posterior, como también la suerte del sepulcro y reliquias de santa Teresa, todo ello irá muy ligado al influjo y protección de esta familia noble, por lo menos hasta el siglo XIX⁶⁴.

59. Controlar las afirmaciones de este tipo, repetidas una y otra vez (como si fuera una consigna pactada), en MHCT 6, 329, 334, 342, 348, 359, 379, 384, 389, 400, 403, 407, 419. Ilustra muy bien el ánimo de los declarantes de Ávila lo que dice el capellán de San José, Julián de Ávila, que acompañó a santa Teresa en tantos viajes e hizo el traslado del cuerpo a Ávila (14.9.1587): «... sabe que en el dicho monasterio de Alba, el dicho Duque de Alba ni prior Don Fernando no tienen capilla ni otra cosa alguna, ni son fundadores ni dotadores del dicho monasterio, lo cual sabe porque se halló en él al tiempo de su fundación y tiene entera memoria de ello» (*ibid.*, p. 334).

60. Se advierta que Ana de San Bartolomé, hoy beata, tiene además una especie de profecía relativa a este asunto, por la que se cree que el cuerpo, más tarde o más pronto, volvería a Ávila. Ver la llamada *Autobiografía de Amberes 10,7*, en *Obras de Ana de San Bartolomé*, ed. J. Urquiza (Burgos 2014), p. 348; *Autobiografía de Bolonia 6,7*, *ibid.*, p. 455.

61. Hubo que hacer una declaración supletoria por parte de las monjas de Alba (20.9.1587) respecto al documento cardenalicio, en la que afirman que se les ha entregado a ellas tal carta del cardenal, que la conocen y la han guardado, hasta que por razones de prudencia y para no irritar a los superiores de la Orden (ellos de la parte de San José de Ávila), la han hecho desaparecer. Ver MHCT 6, 364-367, y allí ver también las pp. 289-290, 297-298, 307, 425-426, 452.

62. No se debe pasar por encima que el tal cardenal Medici (1549-1609) es el que luego sería el duque de Toscana Ferdinando I de Medici, a su vez hijo del duque Cosme I de Medici y Leonor Álvarez de Toledo (1522-1562). Por lo tanto, su madre era de la familia ducal albense, lo que explica el por qué y la importancia de recurrir a este personaje; recordar también que un hermano de este cardenal, Pedro de Medici, estaba casado con otra Leonor Álvarez de Toledo (1553-1576), sobrina de la anterior. Todo este parentesco explica muy bien por qué el gran prior, don Hernando, haya acudido a este cardenal Medici que podía perorar su causa eficazmente ante la corte papal. No hay nada de extraño, ni –parece– se deba considerar una ficción el dato de esa pretendida carta.

63. Ribera resume muy bien la situación final del pleito, en la *Vida*, Libro V, cap. 2, p. 524.

64. Mucho tiempo después (Alcalá, 15.4.1676), el Definitorio General de la Orden emanó un decreto por el que declaraba renunciar a cualquier título, derecho u acción que los PP. Carmelitas pudieran tener para trasladar de Alba de Tormes el cuerpo de

Pero no conviene olvidar que, al mismo tiempo de todo este contencioso (ya lo hemos dicho de paso), se ha procedido a la separación del cuerpo de dos reliquias insignes: el brazo izquierdo (24.8.1585)⁶⁵ y el corazón (1592)⁶⁶, aunque la primera reliquia que se separó fue la mano izquierda por parte de Gracián (1583), ésta llevada primero a Ávila y luego a Portugal⁶⁷. Con esto queremos decir que de inmediato comenzó esa operación de división y repartición de despojos y recuerdos de STJ de acuerdo a aquella mentalidad barroca que dominaba el culto de los santos, que tanto criticó el primer biógrafo teresiano Francisco de Ribera (*Vida*, Lib. V, cap. 3, p. 527) y que de manera especial se cebó con los cuerpos incorruptos de los dos reformadores del Carmelo.

Como también ya se procede de inmediato a una mejor colocación del sepulcro teresiano fuera de la reja del coro, destinando para ello la pared del evangelio en el presbiterio de la iglesia, la misma de los coros bajo y alto del monasterio, creando así la zona sepulcral teresiana que estará vigente hasta el 1670 en que se inaugura la ampliación de la iglesia y el traslado del sepulcro al centro del retablo mayor⁶⁸.

El proceso de beatificación en Alba de Tormes (1592)

Del año 1582 al 1589 han ocurrido hechos y se han dado pasos importantes hacia lo que era una aspiración común, el proceso de beatificación que corroborase oficialmente la creciente fama de santidad de la madre Teresa. Podemos decir que todo ha ido muy rápido y muy liso para los tiempos que corrían. Todos estos pasos, incluso el pleito tan enojoso, han contribuido a favorecer la

difusión y consolidación de la devoción a STJ no sólo en España, sino también en Europa, donde va penetrando poco a poco. Sin ellos no se explican todo el movimiento que de inmediato se va a poner en marcha.

Ya hemos visto que a nadie gustó la forma (no el lugar escogido) para enterrar a la Madre, que fue a elección y según órdenes de la fundadora del convento, Teresa de Layz. Será un argumento esgrimido constantemente desde Ávila en el momento del pleito, pero también reconocido por la parte de Alba. Este reproche, junto al otro de que la familia ducal de Alba no ha hecho nada por mejorar la situación, servirá de acicate para cambiar la situación de una vez por todas. Y esto ocurrió mucho tiempo antes de la beatificación, ya que se menciona la situación nueva del sepulcro en las declaraciones del proceso. Esto será importante, junto con la veneración (restringida) de las reliquias que habían sido separadas, para que Alba de Tormes ya a finales del siglo XVI sea meta de visita y peregrinación de tantos devotos de STJ.

Hay dos noticias que sirven de contrapeso a los reproches que vienen de la parte de Ávila, y que se repiten por tantos testigos: la de que la fundadora, Teresa de Layz, en el testamento concedido antes de morir, ha dejado una manda de dinero (600 ducados se dice) para la construcción de «una capilla y sepulcro como a santa» (BMC 36, 255)⁶⁹; además que el prior de San Juan, don Hernando Álvarez de Toledo, dejó también otra manda (monta a 14.000 ducados) con destino al proceso de beatificación de santa Teresa, aquel dinero que el cardenal Pedro de Deza (MHCT 35, 271) le sugirió que era suficiente para la glorificación de la Madre. Hay. Por tanto, una partida de dinero considerable que viene de fuera de la

santa Teresa. Texto en BMC 2, 288-290. Tal decreto se justifica después de haber acabado la obra de prolongación de la iglesia de Alba y colocado el sepulcro teresiano en el centro del retablo mayor, y así tranquilizar a cuantos estaban detrás y costearon esta operación de reestructuración definitiva del monumento sepulcral, tal cual ha llegado hasta nuestros días.

65. Véase toda la bibliografía existente sobre el tema en nuestra *Bibliografía sistemática de santa Teresa* (Madrid 2008), nn. 9488-9492.

66. *Ibid.*, nn. 9493-9530.

67. *Ibid.*, nn. 9471-9487. Ver también la nota 51 de este trabajo.

68. *Ibid.*, nn. 9438-9449.

69. Ver las referencias, la donación de la fundadora Teresa de Layz en los dichos de las monjas de Alba (1610): BMC 37, 473, 518, 582, 601, 684, 714; BMC 39, 174. La noticia debe ser precisada más, pues ni en el testamento de ella (22.6.1581), ni en el codicilo añadido pocos días antes de morir (8.1.1583) se hace alguna alusión a esa manda de dinero, sino solo a recomponer el sepulcro teresiano, en este último y con estas palabras: «Item. Es mi voluntad que se haga el enterramiento de la madre Teresa de Jesús, que está en el cielo, con las piedras de moçarabes y letreros, como estaba tratado con [Pedro] Barajas, cantero»: Copia del testamento y codicilo en el archivo de las Carmelitas Descalzas de Alba: C-1, fol. 49v.; ver la escritura original en D-II-239.

Orden, para comenzar a poner en marcha todo lo relativo a la glorificación teresiana⁷⁰.

Ahora tenemos la suerte de contar con una edición íntegra de todas las fases del proceso teresiano en España (hasta la misma beatificación), fiable en su transcripción y acompañada de las convenientes notas críticas. Es un hecho relativamente reciente⁷¹.

En este caso podemos afirmar de entrada que ha sido un fenómeno precoz y de corta duración, culminado en la beatificación (24.4.1614). En nuestra opinión se trata de uno de los temas pendientes a estudiar (sobre todo desde el ángulo histórico), puesto que ayudaría a descubrir los factores más importantes que lo han motivado y sostenido, pero sobre todo la construcción de santidad barroca que ha salido de ellos. Y es que ofrecen una información valiosa sobre la vida y fama de santidad de la madre Teresa, pero, en nuestro caso, también de la experiencia religiosa albense y el clima que se ha creado en torno a la presencia de sus restos mortales dentro de la villa. Una memoria colectiva que crece y se llena de motivos en torno a esta mujer dentro de la villa.

En síntesis, podemos decir que han comenzado por iniciativa del obispo salmantino en Salamanca (1591) y Alba de Tormes (1592); continuado luego por medio del nuncio papal Camilo Gaetano en otras ciudades de España desde el 1595, y que ha sido terminado por mandato de Roma entre los años 1610-1614. Pero, aun con el valor hagiográfico que tienen y sin olvidar la cantidad de datos históricos que aportan, también es importante recordar que toda esta información procesal se genera al mismo tiempo que sale a imprenta la obra literaria

teresiana (1588) y se editan también las primeras *Vidas* de la madre Teresa, es decir, la de Francisco Ribera (1590) y la de Tomás de Jesús-Diego de Yepes (1606), que se interfieren e influyen (es innegable) en el desarrollo de dichos procesos; también la entonces no editada de Julián de Ávila.

El obispo salmantino Jerónimo Manrique de Figueroa (1579-1593), que había conocido a la madre Teresa de Jesús en Toledo y en cuya diócesis salmantina ésta muere, que también había intervenido en el pleito sobre la posesión del cuerpo, decreta el comienzo de la información sobre la vida y milagros de la madre Teresa de Jesús (15.10.1591), ofreciendo al mismo tiempo una serie de artículos o preguntas conforme a los cuales se debía interrogar a los testigos (BMC 35, 35-40). Interesante la justificación que da de las informaciones: «Porque el discurso del tiempo no cause olvido de las obras y acciones que Dios ha sido y es servido de obrar por medio de la dicha Madre Teresa, a quien la Divina Majestad comunicó tan abundantes gracias y dones del cielo, y por su intención cada día se comunican a los fieles...» (*Ibid.*, p. 36)⁷². Tiene dos fases, una salmantina que se desarrolla en los últimos meses del 1591 y enero de 1592, en la que declaran testigos excepcionales, como Domingo Báñez OP, Francisco de Ribera SI y buena parte de las monjas carmelitas de aquella fundación teresiana, a la que se añadirá más tarde (1597) la declaración de Ana de Jesús Lobera OCD⁷³; otra albense, en el mes de abril de 1592, antes de la cual se ha efectuado el cambio de caja o arca para conservar el cuerpo (9.3.1592: BMC 35, 244-245) y es cuando se ha hecho también el examen médico para demostrar la incorrupción del mismo, momento

70. Ambas noticias formaban parte de la información condensada en el Rótulo del proceso remisorial (1610): BMC 36, 255. En el caso del prior de San Juan (son muchas veces las que se recuerda su gesto), para no dejarse impresionar por la suma considerable (coinciden todos en que ascendía a 14.000 ducados) destinada a la causa futura de la madre Teresa, con bastante ironía anota el historiador carmelita moderno Silverio de Santa Teresa: «Muerto D. Fernando, no hubo modo de cobrarlos por lo empeñada que dejó la hacienda; pero la donación del prior fue sincera»: HCD 7, 771. Algo parecido sucedió a las Carmelitas Descalzas de Con-suegra (Toledo), una fundación que él dejó dotada en su testamento en agradecimiento al buen resultado del pleito teresiano (BMC 37, 668; también HCD 7, 454-467). Véase además cuanto se dice sobre este personaje en la biografía de Tomás de Jesús - Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús* (Zaragoza 1606), Prólogo, p. 65.

71. Nos referimos a la siguiente edición: *Procesos de beatificación y canonización de la Madre Teresa de Jesús*. Edición del Quinto Centenario. Preparada por Julen Urkiza OCD, Burgos, Monte Carmelo, 2015-2016, 6 vols. (Biblioteca Mística Carmelitana 35-40). Supera a la edición parcial anterior de Silverio (BMC 18-20). Por ella nos hemos guiado y citado a lo largo de nuestro trabajo. Sobre el tema puede consultarse nuestra BSTJ nn. 9930-9954. Ver también cuanto dice al respecto Silverio de S. Teresa en la HCD 7, pp. 769-799.

72. Antes afirmaba en el mismo texto: «... por cuanto en la villa de Alba de esta diócesis está el cuerpo de la madre Teresa de Jesús, primera fundadora de la dicha Orden, el cual por razón de no se haber corrompido y por otras cosas que Dios nuestro Señor ha obrado maravillosas en él, y que mientras vivió en esta vida la dicha madre Teresa hizo santa y ejemplar vida, es reputado y tenido dentro y fuera de su religión por cuerpo santo, y con él hay particular devoción»: BMC 35, 36.

73. Este proceso informativo de Salamanca (1591-1592) se puede ver en BMC 35, 40-139, 245-273.

en el que seguramente fue extraído el corazón⁷⁴. No sólo el cuadro salmantino de testigos, también el de Alba, podemos juzgarlo como de excepcional por la calidad de los testigos y la cercanía en el tiempo, apenas 9 años, al hecho de la muerte de STJ, aunque también es verdad que todos ellos son conocedores ya de la primera vida teresiana de Ribera, salida un año antes (1590).

Las sesiones de Alba (1/10.4.1592) se han celebrado en la capilla o en el locutorio del monasterio carmelita, pero también en la casa ocupada por el obispo durante esos días y en el monasterio de las Isabeles de adentro (BMC 35, 36). Y todo lo ocurrido entre los meses de marzo y abril, con la frecuente presencia del obispo salmantino en la villa, no cabe duda, habrá sido tiempo de una conmoción especial, por ver dar inicio a lo que todos deseaban y para lo que el prior de San Juan e hijo del III duque había dejado su dinero. Jornadas que habrán borrado de la mente aquel otro tiempo de la ausencia del cuerpo y del prolijo pleito que se falló a favor de Alba. Era algo todavía fresco en la memoria colectiva.

Y es impresionante la serie de testigos que hacen su declaración, comenzando por la carmelita más joven, Mariana de Jesús Gaitán, la hija del amigo y ayudante de STJ el caballero Antonio Gaitán; porque desfilan ante el obispo, que había escrito en el decreto que «el examen de los testigos reservaba y reservó para que se hiciese en su presencia» (BMC 35, 3), un total de 19 personas, en mayor número que en Salamanca: 10 monjas carmelitas descalzas, 2 monjas isabeles, 3 sacerdotes y 4 laicos. Puede ser que en este primer momento no hayan querido alargar más la lista, porque es evidente que podía haber sido ampliada (como sucederá años después), y extraña que no haya sido interrogado ningún miembro de la familia ducal (lo serán más tarde) ya que, posiblemente, en aquel momento ninguno estaba residiendo en la villa. Tampoco religiosos franciscanos o jerónimos del lugar, puesto que no han tenido una especial relación con ella; en fases posteriores sí lo estarán.

Además de personas entrañables para STJ, como su cuñado Juan de Ovalle y la hija ya monja Beatriz de Jesús Ovalle, tenemos a monjas como María de San Francisco Baraona, que la amortajó

junto con Catalina de San Ángel Mejía e Isabel de la Cruz Morales, y que en más ocasiones volverán a testimoniar; a la dicha María de San Francisco Baraona la consideramos uno de los testigos más informados para los últimos días y muerte de la Madre⁷⁵; otras carmelitas no menos importantes y que aparecerán siempre declarando son Catalina Bautista Hernández y las prioras Juana del Espíritu Santo Yera e Inés de Jesús Pecellín. Está también la religiosa Isabel Francisca de Fonseca, hermana del señor de Coca y Alaejos, Francisco de Fonseca, que asistió al entierro. Y no menos importante es la presencia del médico que la visitó en los últimos días, Francisco Ramírez. Igualmente, los sacerdotes Antonio de Zamora, que la confesó en varias ocasiones y que, junto a Antonio de Villarreal, ambos asistieron al entierro.

Una excepción podemos considerar la presencia del oidor del duque, Pedro de Vallejo, por el interés que tiene, dado que su hijo Alonso ha sido beneficiado milagrosamente por STJ; todo parece indicar se trata del milagro teresiano más sonado en la villa ducal (BMC 35, 205-208) y que veremos mencionar por tantos testigos⁷⁶.

La presencia del fenómeno milagroso como prueba de la santidad de STJ es inmediata a su muerte, por eso ya en esta ocasión se mencionan tantos milagros ocurridos en Alba y cuya serie comienza por las mismas carmelitas descalzas de Alba que asistieron a su muerte y a las sucesivas exhumaciones, pues todas ellas refieren casos concretos de cada una; u otros como el de las monjas isabeles Bernardina y Magdalena de Toledo, de la familia ducal; o los de Álvaro de Bracamonte y Juana Hernández. Es verdad que todos estos milagros albenses ya vienen registrados en la *Vida* de Ribera (1590), que tenía muy en cuenta este criterio de santidad, pero esto será un continuo en todas las declaraciones de los procesos, hasta el final, puesto que era la parte más sensible y vistosa, demostrativa de la eficacia de la intercesión teresiana.

Es verdad también que, desde el punto de vista procesal, más preparados y técnicos serán los de los años sucesivos, pero en estos de 1592 se va afirmando la creencia de una eficaz protectora e intercesora, precisamente allí donde ha muerto y descansa. Y no hay que olvidar que, al menos en

74. El proceso informativo albense (1592), en BMC 35, 139-244.

75. Esta monja volvió a Medina del Campo y allí declaró de nuevo en el proceso informativo (9.4.1596): BMC 35, 1067-1073.

76. Ribera lo aduce (*Vida*, 541-542) y añade al final: «De esto hay muchos testigos en Alba, porque ha poco que pasó, y fue muy público» (p. 542).

el caso de las monjas carmelitas, los dos conventos de Alba y Salamanca en parte ya tenían experiencia de declarar, aunque en forma más circunscrita, por su participación en el Pleito del cuerpo (1586-1588).

Lo que comenzó por mandato del obispo salmantino (1591-1592), luego por encargo del rey Felipe II lo continuó el nuncio papal a un nivel nacional, sobre todo, en aquellos lugares donde había fundaciones teresianas o vivían aún testigos conocedores de STJ. Y luego vinieron además los mandatos de la curia romana (1604 y 1609). Y de ahí que se volvieran a repetir las declaraciones de Salamanca y Alba de Tormes, incluso añadiendo nuevos declarantes, claro está, pero ya teniendo en cuenta que con el paso de los años nos alejamos de la cronología de STJ y, por lo tanto, cada vez son más los testigos que no la conocieron, que hablan sólo de oídas. Y también entran ahora aquellos que han sido beneficiarios de algún milagro o que narran lo sucedido en otras personas, puesto que esto será uno de los datos más útiles de cara a la beatificación en Roma. A nosotros nos interesan también estas fases posteriores porque confirman la importancia de la memoria teresiana colectiva que se incrementa y fortalece en Alba de Tormes.

Así resulta también de mucha importancia el proceso informativo de Piedrahíta (1595-1596), tan cerca de Alba de Tormes, de donde eran señores y tenían casa-palacio los duques de Alba, pues allí declaran dos testigos de excepción: la duquesa viuda de Alba, María de Toledo y Colonna (8.1.1596), esposa del IV duque don Fadrique y que dio a luz en aquel mes fatal de septiembre de 1582 (BMC 35, 1047-1050); y el confesor dominico suyo y de STJ, Diego de Yanguas (20.12.1595), famoso por una intervención poco inteligente en los escritos teresianos durante su estancia segoviana (BMC 35, 1041-1047). Ambos dichos, por muchas razones, están muy relacionados con Alba de Tormes. Sin olvidar tampoco que en el proceso remisorial de Salamanca (1604), no sabemos por qué, hallamos las declaraciones de tres sacerdotes de Alba que la habían conocido y tratado *de visu*, y cuyos nombres aparecen frecuentemente en los procesos: Antonio de la Trinidad, clérigo racionero en Santa María de Serranos (BMC 36,83-86), que ya había declarado en el informativo de Alba de 1592; Pablo González, capellán en funciones del convento de las monjas carmelitas (*Ibid.*, pp. 86-90); Diego González, racionero de San Juan y un tiempo lo fue de San Pedro (*Ibid.*, pp. 92-95).

Mientras que en el proceso compulsorial posterior de Salamanca y Alba de Tormes (1609-1610), en buena medida para probar la autenticidad de las fases anteriores y, por eso, además se reproducen las declaraciones de 1592 propias de cada testigo, nos hallamos con una serie amplia de personas que transmiten noticias muy ricas, sobre todo para el tiempo posterior a la muerte de STJ. En el de Salamanca, hay dos personajes que podemos considerar más propios de Alba: el que fuera guardián de los franciscanos y confesor de los duques, Juan de Arauzo (24.3.1610: BMC 37, 400-405); y la madre Beatriz del Sacramento de Toledo, hermana del duque, profesa de Alba y en el momento priora de Salamanca (20.4.1610: *Ibid.*, pp. 463-471), una declaración muy importante y densa por la calidad del personaje y estar vinculada a los dos monasterios salmantinos.

Pero donde este último proceso verdaderamente resultó denso y representativo de participación, fue en Alba de Tormes, ya que acudieron a hacer su declaración 14 carmelitas descalzas de la fundación teresiana del 4 al 11 de mayo de 1610 (BMC 37, 490-735), algunas de las cuales ya lo habían hecho antes en 1592, ofreciendo datos históricos importantes para la consolidación de esta casa como sepulcro y santuario teresiano, ya antes de la beatificación: la evolución de la zona sepulcral, las reliquias del brazo izquierdo y corazón, las constantes visitas al sepulcro de personalidades y devotos, los regalos que hacían, los milagros que se atribuyen a la intercesión teresiana, etc., incluso con alusiones a lo que podemos considerar como la primera expresión de la devoción popular albense hacia STJ, presagio de una consolidación de formas típicas de religiosidad popular en tiempos posteriores.

Y siempre en el contexto de la villa y durante el mismo mes, del 11 al 15 de mayo de 1610, hallamos las declaraciones de una variada representación de la sociedad albense, un total de 42 personas (BMC 37, 736-994), las más de ellas agraciadas con algún milagro, pero también personajes curiosos, como Leonor Ramos, una vecina que vivía enfrente del convento y conoció a STJ, en cuya casa se hospedaron los religiosos que trasladaron el cuerpo a Ávila en 1585 (*ibid.*, pp. 761-773); algunos franciscanos del convento de Alba, lo cual era una novedad, como también la declaración de varios jerónimos del monasterio extramuros de San Leonardo, uno de los cuales (Simón de Feria) declara que estando STJ en Alba llevaron

la reliquia que tenían del Sudario de Cristo al oratorio de la duquesa para que aquella lo pudiese contemplar y venerar (*ibid.*, p. 932); también el cirujano o barbero Jerónimo Hernández que sangró por última vez a la Madre en su enfermedad (*ibid.*, p. 984).

Y todavía interesa el consiguiente proceso de Salamanca (29.5/11.9.1610), del que podemos extraer testimonios que en algún modo podemos adjudicar a Alba de Tormes. Un total de 9 testigos, entre los que destacamos el de la carmelita Isabel de San Jerónimo, profesa de Alba pero trasladada a Salamanca (*ibid.*, pp. 1090-1103); el del conde de Peñaranda Alonso de Bracamonte, que ya había declarado también en 1604 (30.8.1610: *ibid.*, pp. 1163-1172); como también el regidor de Salamanca, Juan Brochero de Tejada, que había vivido en Alba y conocido a STJ (*ibid.*, pp. 1176-1185).

Este repaso sumario nos asegura de tener una fuente importante de datos sobre la formación y consolidación del culto teresiano de acuerdo a los modelos de la santidad barroca, a la vez que otros datos históricos no menos importantes, por lo que estos procesos son dignos de un examen atento y cuidadoso bajo tantos aspectos. Pero lo que nos ha interesado más ahora es resaltar la parte que ha tenido Alba de Tormes en los diversos momentos de su celebración. Todos estos momentos que se han tenido dentro de la villa (1592-1610) habrán dejado huella profunda y duradera, han sido como una especial participación en la glorificación de STJ. Y de paso se puede constatar el peso que ha tenido desde finales del siglo XVI en la religiosidad albense la presencia de las reliquias teresianas. Son tantas las referencias que se dan dentro de ellos a lo que pudiéramos llamar fenómenos típicos de religiosidad popular en torno al culto a los santos y sus reliquias y sepulcros, que es difícil tipificarlos. Pero podemos mencionar aquellos más significativos y que van a marcar el camino hacia la progresiva transformación de una iglesia conventual en un templo santuario teresiano:

- 1) Ante todo, el aflujo de personas hacia este lugar buscando el contacto físico con el sepulcro y reliquias de STJ, un fenómeno mencionado ya desde el comienzo, pero intensificado después de la estancia temporal del cuerpo en Ávila y su vuelta a Alba de Tormes, cuando ya no se puede soslayar ese dato y, por lo tanto, hay que disponer el sepulcro de tal forma que los fieles lo puedan contemplar y venerar, también desde fuera, desde la iglesia. Comienza, por tanto, el fenómeno de la peregrinación⁷⁷. Y se mencionan incluso ciertas visitas significativas de personajes famosos. Incluso se hace notar que también pasaron por Alba aquel grupo de franceses que vinieron a España a buscar fundadoras para instaurar el Carmelo Teresiano en Francia (BMC 36, 88).
- 2) Ya lo encontramos afirmado por testigos en el 1604, pero la cosa viene de antes, y es que en torno al sepulcro y por fuera se cuelgan lámparas; la más deslumbrante es la de plata regalo del duque de Alba (BMC 37, 519-520, 601-602, 685-686, 804-805); incluso se menciona que hay colgados exvotos de cera como acción de gracias de milagros corporales, algo muy típico de los santuarios (BMC 36, 85, 89).
- 3) Otro de los gestos que ya comienza en estos años y que perdura hasta nuestros días es la exposición y veneración por parte del público devoto de las reliquias del brazo izquierdo y del corazón, que ya están separadas del cuerpo a finales del mismo siglo XVI y se encuentran ambas resguardadas en cajas-relicario de plata (BMC 37, 940)⁷⁸. Incluso se dice que por un tiempo en Alba el brazo se llevaba a las casas de particulares en casos de enfermedad. En este caso, podemos decir que significaba como acceder y poder constatar no sólo el fenómeno

77. Lo afirma claramente Beatriz del Sacramento de Toledo, monja de Alba, de la familia ducal, que pasó a Salamanca como priora (20.4.1610): «Y sabe que ha ido y cada día va mucho concurso de gente a visitar el dicho cuerpo y reliquias de la dicha santa al su monasterio de La Encarnación de la dicha villa de Alba, no solamente de la dicha villa, pero de esta ciudad (Salamanca) y de otras muchas partes y provincias; y que es visitado de muchas personas de todo género, principales, y nobles, doctas y religiosas, de toda suerte»: BMC 37, 475; ver también p. 716. Pero ya antes se menciona el dato (BMC 36, 89 y 94).

78. El que fuera capellán de las monjas, Pablo González, dice que «el mismo olor y fragancia que dice el artículo, sale de presente de las reliquias de la santa madre Teresa de Jesús, como este testigo lo tiene experimentado en muchos días que, como capellán de la casa de convento de las descalzas de esta villa, va a mostrar a los fieles el brazo y corazón de la santa Madre, que están divididos de su santo cuerpo, metidos en unos relicarios de plata, cada uno de por sí, y este testigo ha advertido y notado, que el olor del

- extraordinario de la incorruptibilidad del cuerpo, sino además percatarse del buen olor y del óleo que desprendía. Son muchas las alusiones al haber visto estas dos reliquias, como también la necesidad de mostrarlas a los visitantes.
- 4) Y nos quedamos no menos asombrados que en Alba, junto a intercesores muy comunes que desde tiempo inmemorial vienen invocados (el Cristo de las Aguas o de san Jerónimo, la Virgen del Rosario, san Blas, san Lázaro, san Antonio...) se introduzca ahora una especial intercesora o abogada de última hora y de moda, la madre Teresa, que viene invocada en rogativas solicitando la lluvia (BMC 37, 611, 669)⁷⁹; se cree que libró de la peste a la zona de Alba (*ibid.*, pp. 918-919); o se la ofrece el cirio por las mozas de la villa, como manda la tradición que se haga en el mes de mayo dedicado a la Virgen (BMC 37, 724, 944)⁸⁰; o lo ocurrido con una lavandera que cayó al río junto a la aceña del Alcázar (*ibid.*, 859-860, 882, 919, 1173); y hasta se la invoca en la suerte de algunos juegos públicos (las zuyças dicen los Procesos) para salvar la embestida del toro (*ibid.*, 724, 944)⁸¹. Se pueden aducir todavía más circunstancias, pero bastan las dichas para entender que va entrando en la mentalidad popular de la villa el particular auxilio que tienen en la ayuda e intercesión de STJ.
- 5) Que esta convicción iba penetrando todos los estratos de la sociedad albense, se iba apoderando de la mentalidad general, nos lo puede demostrar lo dicho por el licenciado Diego Rodríguez Villagutierre (12.5.1610), que era oidor del Consejo del duque de Alba, y él «ha juzgado por muy buena suerte la suya y por gran misericordia de Dios el traerle a vivir siendo forastero [era natural de Pasarón, Plasencia] al lugar donde está este santo cuerpo, y tiene por cierto que dentro de muy pocos años ha de ser la iglesia donde está uno de los más célebres y frecuentados santuarios que haya en toda la cristiandad, y por esto ha escogido su sepultura en ella, y con tener en su tierra uno de los mejores entierros que allá hay, tiene ya pedido sitio a las descalzas de Alba para hacer en él entierro para sí y la dicha su mujer, a la cual en virtud de esta devoción hizo enterrar en la dicha iglesia, aunque ella quería sepultarse donde sus padres, que es fuera de aquí» (BMC 37, 835).

Una presencia espiritual continua en Alba de Tormes

Nuestro estudio sobre STJ en Alba de Tormes se cierra con su beatificación, no porque no haya más motivos de roce con la villa. Todo lo contrario. Porque se extendería en demasiados pormenores

corazón es más encendido y acendrado que el del brazo»: BMC 37, 914-915.

79. Un largo caso se aduce en boca de un oficial de los escribanos de Alba, Pablo Cachón, que es muy singular por la localización que nos ofrece y que se atreve a decir que fue salvado por intercesión de la Madre. Fue lo ocurrido con una tormenta de agua en el camino de Salamanca a Alba (*grande andalubio*, dice) que llenó de agua el arroyo de Gargabete, con el peligro de ser anegados animales y personas (BMC 37, 874-875); o lo que añade acerca de los rebaños de ovejas en Martín Pérez, muy cerca de la villa de Alba (*ibid.*, pp. 875-877), que demuestra hasta qué punto y niveles ha entrado dentro de la religiosidad popular: «... este testigo vino a dar las gracias a nuestro Señor y a su santa, y a comenzar la novena prometida y no se harta de dar gracias a nuestro Señor por una merced tan particular sin otras muchas como obró y ha obrado con este testigo por intercesión de la dicha santa madre Teresa de Jesús» (*ibid.*, p. 877).

80. Así lo dice la carmelita de Alba María de la Asunción de Vera: «... hasta las mozas de servicio por su devoción pidieron por las calles para un cirio para la santa madre Teresa de Jesús, como lo suelen pedir para nuestra Señora, y con grande gozo, regocijo y fiesta y mucho baile se le ofrecieron haciendo pintar en él la imagen de la Santa madre Teresa de Jesús» (BMC 37, 724).

81. Así lo explica el clérigo capellán de las carmelitas Juan Almansa de santa María (1610): «Y cuando en esta villa hay algún regocijo o fiesta de zuyça de los que han de salir allá y esperar al toro, van a pedirle favor e intercesión para su buen suceso a Nuestra Señora, y ha visto este testigo algunas veces han acudido con particular devoción a le pedir a la dicha santa Madre volviendo después de la fiesta al dicho convento a dar el retorno de agradecimientos»: BMC 37, 944. Se llama zuyça a un juego de pugna a modo de compañía de milicia, pero que aquí comporta la presencia de toros; puede ser que lo confunda con el juego de cañas. Covarrubias dice que en el reino de Toledo se da este nombre a «una fiesta que se hace de la soldadesca, con armas enastadas de alabardas, partesanas y chuzones».

que nos harían perder lo importante al ir en pos del detalle y lo minucioso. Y como llega esta presencia hasta nuestros mismos días, sólo lo hacemos en forma meramente enunciativa del simple recuerdo de aquellos hitos fundamentales:

- Beatificación en Roma por el papa Paulo V (24.4.1614)⁸²;
- Primeras fiestas teresianas de Alba de Tormes (5/12.10.1614)⁸³;
- Voto teresiano de Alba de Tormes (7.10.1614) y Salamanca (9.10.1614)⁸⁴;
- Arreglo final del sepulcro teresiano en la pared del Evangelio y traslación del cuerpo (1615)⁸⁵;
- El pie derecho, separado del cuerpo, llega a Roma (25.5.1617)⁸⁶;
- Canonización de STJ en Roma por el papa Gregorio XV (12.3.1622)⁸⁷;
- Cambio del corazón de santa Teresa a un relicario de plata, regalo del duque de Tarsis (15.10.1671)⁸⁸;
- Ampliación de la iglesia conventual y traslado del sepulcro al retablo mayor (15.10.1677)⁸⁹;
- Inspección médica sobre el corazón de STJ con el fin de solicitar el oficio y misa de la Transverberación (1725)⁹⁰;
- El papa Benedicto XIII concedió a los Carmelitas Descalzos la fiesta de la Transverberación de Santa Teresa (25.7.1726), para la cual se aprobaría posteriormente (1788) un Oficio y Misa propios;
- Arreglo final del sepulcro en el retablo mayor y traslado del cuerpo a los sarcófagos de mármol y plata (13.10.1760)⁹¹;
- Ocupación francesa de Alba de Tormes, en la cual se salvan el monasterio y el sepulcro teresiano (1808-1812)⁹²;
- El patrono de la comunidad, Juan Nepomuceno Peñalosa, regaló la imagen procesional de bastidor de STJ, confeccionada en Valencia, y que todavía subsiste en nuestros días con el mismo fin (1840)⁹³;
- Se percibe por vez primera el fenómeno de las espinas que le salen a la reliquia del corazón de santa Teresa (1836);
- III Centenario de la Reforma Teresiana pero recordado sólo dentro de la Orden (1862)⁹⁴;
- Concesión del título de Basílica menor a la iglesia del sepulcro de santa Teresa por parte del papa Pío IX (5.7.1870)⁹⁵;
- Primera y segunda inspección médica sobre el fenómeno de las espinas del

82. Ver nuestra BSTJ nn. 9955-9961, 10451-10491.

83. Cf. Silverio de S. Teresa, «Las fiestas de la beatificación de la Santa en Alba, año de 1614», en *Monte Carmelo* 15 (1914) 451-455, 487-493; M. Diego Sánchez, «Fiestas de la beatificación de santa Teresa (1614) en Alba de Tormes», en *Libro de fiestas de octubre de Alba*, 2015, pp. 120-159; una visión de conjunto, también para los siglos posteriores, en nuestro estudio: «Las fiestas teresianas de Alba de Tormes. Entre la religiosidad, la historia, la tradición, el folklore y el futuro. Estudio documentado», en *Libro de las fiestas de octubre de Alba de Tormes*, 2012, pp. 141-169.

84. BSTJ 10256-1262; ver M. Diego Sánchez, «El Voto teresiano de Alba de Tormes (1614). El primer patronazgo local de santa Teresa de Jesús», en *Revista Salamanca* n.º 59 (2014), 203-236.

85. Archivo MM. Carmelitas Alba, A-IV-1; BMC 2, 271-272.

86. Cf. *Reforma* 4, 229 y 303; 5, 75-76; *Año Teresiano* 5, 361-368; 6, 445; BMC 2, 273-276; HCD 7, 834-839; la documentación acerca del traslado, en G. Maioli, «Ramenta carmelitana. Teresiana», en *Ephemerides Carmelitticae* 4 (1950) pp. 207-223.

87. BSTJ nn. 9962-9982, 10492-10511.

88. Cf. Antonio de S. Joaquín, *Año Teresiano* 12 (Madrid 1769) 244; *Reforma* 7, 517-518.

89. Manuel de S. María, *Espicilegio historial* (BNM, ms. 8713), fol. 10-10v. Para todas las aperturas del sepulcro, desde el siglo XVI hasta el 1914, ver HCD 7, 697-768.

90. Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 13296, pp. 221-224; Burgos, Archivo Silveriano 80/E; Alba, archivo MM. Carmelitas, A-IV-33 y D-I-162, fol. 6v.

91. Alba, archivo MM. Carmelitas, A-IV-5/6, 9; BMC 2, 284-287.

92. Cf. M. Diego Sánchez, «La Guerra de la Independencia en los santuarios teresianos de Castilla la Vieja», en *Teresianum* 51 (2000) 539-561; *Id.*, «La francesada en Alba de Tormes», en *Libro de fiestas de octubre* 2008, Alba de Tormes, pp. 259-267.

93. Cf. M. Diego Sánchez, «La imagen procesional de Santa Teresa en Alba de Tormes. Su corredo de vestidos y las andas procesionales», en *Libro de fiestas de octubre*, Alba de Tormes, 2005, pp. 165-178. Aunque en una guía se dice ha sido en el 1840: T. Rodríguez Rubio - C. Gómez Gutiérrez, *Recuerdos y bellezas de Alba de Tormes* (Sevilla 1922) apéndice, p. 5.

94. BSTJ 10516-10520.

95. Cf. *Boletín Diocesano*, Salamanca 17 (1870) p. 166; 40 (1893) 363-364.

- corazón de santa Teresa y proceso jurídico (1870-1873)⁹⁶;
- Primera fotografía hecha al corazón de STJ, de G. Berthault, Angers, Francia (1871)⁹⁷;
 - San Enrique de Ossó en su primer viaje a Alba de Tormes establece la Asociación Teresiana en la parroquia de San Juan (29.8.1875).
 - Primera peregrinación teresiana moderna a Alba de Tormes organizada por san Enrique de Ossó, en la cual se establecen las bases de la Hermandad Teresiana Universal en una reunión celebrada en la sacristía de la iglesia del sepulcro (25/28.8.1877)⁹⁸;
 - III Centenario de la muerte de santa Teresa, el primero que se celebra oficial y públicamente; en Alba de Tormes reviste una particular solemnidad por el interés y trabajo del obispo salmantino Narciso Martínez Izquierdo (1882)⁹⁹;
 - Edición de las Constituciones de la Hermandad de Santa Teresa, aprobadas por el obispo Narciso Martínez Izquierdo (1882)¹⁰⁰.
 - Santa Teresa, patrona de la provincia eclesiástica de Valladolid (SC de Ritos, 8.4.1886), que se hizo oficial con un acto de consagración en Alba de Tormes (22.10.1886) al que asistió el nuncio Mons. Rampolla y su secretario Giacomo della Chiesa, el futuro papa Benedicto XV¹⁰¹;
 - Primera piedra de la Basilica dedicada a STJ en Alba de Tormes, por el obispo Tomás Cámara y Castro (1.5.1898)¹⁰²;
 - Limpieza del relicario del corazón por el obispo salmantino Tomás Cámara y Castro y final del episodio de las espinas del corazón de STJ (19.8.1898)¹⁰³;
 - III Centenario de la beatificación de STJ (1914-1915)¹⁰⁴;
 - Apertura privada y luego pública del sepulcro teresiano (agosto 1914)¹⁰⁵;
 - Estreno de las andas de plata Meneses para la imagen procesional de santa Teresa (1914)¹⁰⁶.
 - Estreno de las nuevas andas procesionales de la reliquia del brazo izquierdo, regalo de la ciudad de Valencia, también de la capa y hábito nuevo bordados allí (octubre 1916)¹⁰⁷;
 - III Centenario de la canonización (1922)¹⁰⁸;
 - Doctorado «honoris causa» de la Universidad de Salamanca a STJ, y visita de los reyes Alfonso XIII y Victoria Eugenia a Alba de Tormes (8.10.1922)¹⁰⁹;

96. Alba, archivo MM. Carmelitas, A-IV-35/37.

97. Alba, archivo MM. Carmelitas, A-IV-43/44 y 46; Burgos, archivo MM. Carmelitas, N-28.

98. «Crónica de la primera peregrinación teresiana a Alba de Tormes (25/28.8.1877)», en *Libro de fiestas de octubre*, Alba de Tormes, 2016, pp. 195-214; 2017, pp. 185-197.

99. BSTJ nn. 10521-10718.

100. Cf. M. Diego Sánchez, «La Hermandad de Santa Teresa y sus primeras Constituciones. Algo de historia», en *Libro Programa fiestas de octubre*, Alba de Tormes, 2005, pp. 147-163. [Facsimil de las Constituciones de 1882 en pp. 155-163].

101. BSTJ nn. 10392-10404; cf. M. Diego Sánchez, «Papas peregrinos al sepulcro de santa Teresa», en *Libro de Fiestas de octubre* 2013, pp. 257-263.

102. BSTJ nn. 9786-9816, sobre todo los nn. 9795-9797.

103. Cf. *Boletín Diocesano*, Salamanca 45 (1898) 303-306.

104. BSTJ nn. 10719-10921; Cf. J. B. Sanromán, *Los centenarios teresianos de 1914-1915 en España. Historia y crónicas*, Burgos, Monte Carmelo, 2014; M. Diego Sánchez, «Fue hace un siglo... Alba de Tormes en los centenarios teresianos de 1914-1915», en *Libro de fiestas de octubre*, 2014, pp. 277-299.

105. Cf. M. Diego Sánchez, «La última apertura del sepulcro de santa Teresa y los acontecimientos sucedidos en Alba de Tormes (Agosto 1914)», en *ABCT* (2005) n.º 45, 207-395; *Id.*, «I Centenario de la apertura del sepulcro de santa Teresa (Agosto 1914)», en *Libro de Fiestas de octubre*, 2014, pp. 144-157.

106. Cf. M. Diego Sánchez, «La imagen procesional de Santa Teresa en Alba de Tormes. Su corredo de vestidos y las andas procesionales», en *Libro de fiestas de octubre*, Alba de Tormes, 2005, pp. 165-178.

107. Cf. M. Diego Sánchez, «Las andas procesionales para la reliquia del Brazo izquierdo de Santa Teresa en Alba de Tormes (1915)», en *Libro de fiestas de octubre*, 2007, Alba de Tormes, pp. 267-277; *Id.*, «La imagen procesional de Santa Teresa en Alba de Tormes. Su corredo de vestidos y las andas procesionales», en *Libro de fiestas de octubre*, Alba de Tormes, 2005, pp. 165-178.

108. BSTJ nn. 10922-11062.

109. BSTJ nn. 10405-10418.

- Visita a Salamanca y Alba de Tormes del cardenal Angelo Roncalli, luego papa Juan XXIII (25.7.1954)¹¹⁰;
- IV Centenario de la Reforma Teresiana y concesión de año jubilar para Ávila y Alba de Tormes (1962-1963)¹¹¹;
- La reliquia del brazo teresiano recorre todos los lugares de España donde hay conventos y monasterios carmelitas (agosto 1962-agosto 1963)¹¹²;
- El ayuntamiento de Alba concede el título de Alcaldesa de honor a STJ (9.8.1963) que se hizo efectivo en la clausura del Año Santo Teresiano y con la presencia de los duques de Alba (25.8.1963)¹¹³;
- Patrona de los escritores españoles, así declarada por Pablo VI (18.9.1965)¹¹⁴;
- El papa Pablo VI la proclama Doctora de la Iglesia en Roma (27.9.1970); en Alba se celebró un triduo especial (27/29.9.1970) y el homenaje de los escritores españoles (25.10.1970);
- Inauguración del monumento a santa Teresa, una estatua en bronce obra del escultor salmantino Venancio Blanco (22.10.1977);
- IV centenario de la muerte (1981-1982), a cuya conclusión acudió el papa Juan Pablo II visitando Ávila y Alba de Tormes. Fue el primer papa que visitó España (1.11.1982)¹¹⁵;
- Inauguración del museo carmelitano CARMUS, abriéndose ya la zona interior de los camarines del sepulcro a la visita de la gente (28.3.2012); más tarde fue la apertura definitiva (16.6.2014)¹¹⁶;
- V Centenario del nacimiento y del bautismo de santa Teresa (2014-2015);
- Apertura de la exposición «Las Edades del Hombre» en Alba de Tormes con la presencia de la reina Sofía (23.3.2015);
- El papa Francisco concede año jubilar a Alba de Tormes con motivo de coincidir la fiesta teresiana de octubre en domingo (28.6.2017).

Siglas y abreviaturas

ABCT	<i>Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani</i> (Roma).
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i> (Madrid).
BMC	<i>Biblioteca Mística Carmelitana</i> (Burgos).
BSTJ	M. Diego Sánchez, <i>Bibliografía sistemática de santa Teresa de Jesús</i> (Madrid 2008).
DSTJ	T. Álvarez, <i>Diccionario de Santa Teresa de Jesús. Doctrina e historia</i> (Burgos 2002).
HCD	Silverio de S. Teresa, <i>Historia del Carmen Descalzo</i> . Burgos, Monte Carmelo, 1935-1952, 15 vol.
MHCT	<i>Monumenta Historica Carmeli Teresiani</i> (Roma).
OCD	<i>Ordinis Carmelitarum Discalceatorum</i> (= Carmelitas Descalzos/as).
O.Carm	<i>Ordinis Carmelitarum</i> (= Carmelitas de la Antigua Observancia, o calzados).
Reforma	<i>Reforma de los Descalzos de nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia...</i> Madrid, 1649-1739, 7 vol.
STJ	<i>Santa Teresa de Jesús</i> (usada dentro del texto).

110. BSTJ n. 10215; cf. M. Diego Sánchez, «Papas peregrinos al sepulcro de santa Teresa», en *Libro de Fiestas de octubre*, 2013, pp. 264-265.

111. BSTJ nn. 10516-10519.

112. BSTJ nn. 11180-11186.

113. Cf. *Boletín Informativo IV Centenario* (8.9.1964) n.º 6, 58-59. Crónica informativa y fotos en *La Gaceta Regional* (27.8.1963), primera y última página.

114. BSTJ nn. 10422-10432.

115. BSTJ nn. 11224-11380. Cf. M. Diego Sánchez, «Papas peregrinos al sepulcro de santa Teresa», en *Libro de Fiestas de octubre* 2013, pp. 266-269.

116. Ver el número extraordinario de la revista *Alba de Tormes al día* (2012) n. 25; *Libro de fiestas de octubre* de Alba de Tormes (2014) pp. 159-161.

SAN JUAN DE LA CRUZ Y LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

LUIS E. RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, USAL

Atmósfera social y religiosa de un siglo

San Juan de la Cruz, en el siglo Juan de Yepes Álvarez, nace hacia 1542 cuando gobernaba el Sacro Imperio y la Monarquía de España Carlos V. Si bien su vida se despliega a lo largo del reinado de Felipe II, que sucede a su padre en 1555. Entonces era España la potencia política hegemónica en Europa, y la Corona de Castilla su centro más dinámico en hombres y en recursos. Una población en crecimiento, donde las dos Coronas de Castilla y de Aragón podían suponer alrededor de ocho millones de habitantes. De predominio rural y economía agraria, en la que se destacaba el trasiego ganadero y su institución representativa: la mesta. En este tiempo, el eje vertebrador y dinámico pasa por las ferias de Medina del Campo, llega a Burgos y se despliega por los puertos cantábricos hacia los Países Bajos y Europa; mientras que por el sur alcanza Sevilla y el Atlántico hacia las Indias. La estructura social es señorial, con dos estamentos privilegiados, la nobleza y el clero. Esta España posee una red urbana media, con concentraciones en la Meseta Norte y en Andalucía. Ciudades de importancia como Toledo, Valencia o Sevilla se situaban en torno a 50.000 habitantes cuando nace Juan de Yepes; y la Salamanca en la que estudiará alcanzaba alrededor de 20.000.

En este mundo del renacimiento hispano, la religión suponía el horizonte de sentido para la población, y la Iglesia Católica constituía una presencia poderosa e influyente, con diversidades manifiestas. En la ebullición fervorosa convivían y se imbricaban reformadores de órdenes religiosas,

erasmistas, recogidos y espirituales. Morfológicamente, las iglesias y los conventos imponían su impronta en los perfiles urbanos de ciudades, villas y lugares, haciendo así patente su prioridad. Porque existía toda una religiosidad popular sensorial y vitalista, pragmática, emocional y milagrera, junto con controles de mentalidad y de costumbres a través de la Inquisición. Estaban en su apogeo las reformas de las órdenes religiosas, que acentuaban de forma testimonial los aspectos de austeridad y pobreza, en movimientos ascéticos conocidos como «descalcez». Mientras, se había celebrado el Concilio de Trento, entre 1545 y 1563, en respuesta a los desafíos evangélicos del Norte. Como consecuencia de sus disposiciones se incrementaron los esfuerzos de catequesis y predicación a los fieles, la formación del clero, se realizaron precisiones dogmáticas en puntos controvertidos y reformas disciplinares y litúrgicas. Este era el contexto histórico y religioso del futuro san Juan de la Cruz¹.

Trazos biográficos fundamentales

Como ya adelantamos, Juan de Yepes Álvarez, el futuro san Juan de la Cruz, había nacido en 1542 en Fontiveros (Ávila) de un matrimonio de tejedores pobres de orígenes inciertos y controvertidos. El padre muere unos años después de fiebres mortales. La marca de una infancia de hambre y privaciones la llevará toda su vida Juan de Yepes, plasmada en su exigüidad física y corta estatura. En 1551 la familia, su madre viuda y sus hijos, se trasladan a Medina del Campo, un

1. Joseph Pérez, *La España de Felipe II*, Barcelona, Crítica, 2000.



núcleo comercial y financiero de primera importancia. Iban a la búsqueda de trabajo, medios de subsistencia y limosnas. Entre 1552 y 1559, Juan de Yepes ingresa en el colegio de los Doctrinos, una institución de caridad para niños marginales y aprendizaje de oficios. En 1559, comienza estudios de latín y humanidades con los jesuitas de Medina. Y estos estudios resultarán decisivos para su formación y sensibilidad posteriores. Paralelamente, ejerce como recadero, limosnero y enfermero en el hospital de la Concepción para enfermos sífilíticos².

Su etapa siguiente es la de carmelita, de la antigua observancia a descalzo. En 1563 ingresa en el convento de Santa Ana, de la misma Medina del Campo, con el nombre de Juan de Santo Matía. Subrayamos esta decisión, que señala una orientación al parecer más introspectiva y contemplativa que la del activismo apostólico propiamente jesuita. Siguen, entre 1564 y 1568, tres años de Filosofía y uno de Teología en la Universidad de Salamanca, la más destacada de la Monarquía

hispanica de esos siglos, y con predominio de una atmósfera intelectual aristotélico-tomista. Es entonces, durante unas vacaciones académicas en septiembre u octubre de 1567, y también en Medina del Campo, cuando se produce un providencial encuentro con Teresa de Jesús, que le informa sobre los planes de reforma para la rama masculina del Carmelo, y le desvía de su particular aspiración a la Cartuja.

En noviembre de 1568, estimulado por el encuentro mencionado, fray Juan inicia una experiencia contemplativa en el lugarcillo de Duruelo (Ávila), con otros compañeros. Esta experiencia, en principio dentro del tronco de la Orden, constituye el germen de lo que se conocería como descalcez carmelitana, concebida como retorno ideal a la Regla primitiva, sin mitigación y acentuando los aspectos contemplativos. Precisemos que, con la aventura y riesgo de Duruelo, Juan renunciaba a Salamanca, al poder, la influencia y el brillo de la cultura académica oficial y a sus posibilidades de promoción. Los estudios escolásticos quedaban interrumpidos y, en Teología, reducidos a un curso. Juan de la Cruz (cambió su nombre para esta ocasión) aspiraba a algo más que a la ingeniería de acceso al poder erudito universitario, y opta por la vivencia con riesgo, lo que condicionará cierta inadaptación de su trayectoria posterior. Duruelo era un lugarejo apartado y, a la larga, no constituirá un proyecto estable. Por los años 1571 y 1572, fray Juan es nombrado rector del colegio de estudios carmelita de Alcalá. Esto ya suponía una cierta conciliación con los ambientes intelectuales, tras los radicalismos ascético-contemplativos de Duruelo. Un contrapunto de humanismo moderado frente a la ascética rigorista y meseteña del convento descalzo de Pastrana, foco de vocaciones muy notable en la época. Las necesidades y escaso personal en los orígenes de la reforma debieron condicionar este nombramiento de Juan de la Cruz como rector del colegio universitario de Alcalá, pues Juan no había culminado sus estudios teológicos formales y pronto sería superado en títulos y grados por las nuevas generaciones que accedían al noviciado de Pastrana.

Desde mayo de 1572 a diciembre de 1577, y a petición de la madre Teresa de Jesús, será confesor de las religiosas del monasterio de la Encarnación de Ávila. Se trata de un amplio espacio temporal

2. José Vicente Rodríguez, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, Editorial San Pablo, 2012. Ruiz Salvador, Federico, *Dios habla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1990.



de cinco años y medio, en el que Juan pudo realizar lecturas escolásticas y espirituales, así como profundizar en su experiencia, clarificar posturas, iniciar escritos y confrontar sus preocupaciones con otras personas, como la propia Teresa de Jesús. Se encontraba en la década de los treinta años, después de la ruptura con la carrera académica de Salamanca, los riesgos de Duruelo y las necesidades formativas de la Orden en Alcalá de Henares. Por otro lado, el noviciado descalzo de Pastrana, creado en 1569, se orientaba en una línea de rigorismo ascético («aspereza de vida») que no podía sino cuestionarle. Podríamos considerar este tiempo de Ávila como un nuevo Duruelo, tras el relativo fracaso de la experiencia inicial; es decir, en Ávila Juan de la Cruz retoma un proyecto de soledad contemplativa y dirección espiritual. Por estas fechas, se inician los conflictos jurisdiccionales entre carmelitas calzados y descalzos, cuyo símbolo lo constituyen los decretos del Capítulo general de la Orden, reunido en Piacenza en 1575. En este clima, los enfrentamientos ocurridos en la elección de priora de la Encarnación terminaron de irritar a los calzados. Y como consecuencia de todo ello, entre diciembre de 1577 y agosto de 1578, Juan de la Cruz sufrirá prisión conventual en Toledo, por considerársele rebelde, contumaz e implicado en el proceso.

Otro período biográfico lo constituye su decenio en Andalucía. Comienza en septiembre de 1578, con estancia en el solitario convento del Calvario y visitas de dirección espiritual a las carmelitas de Beas de Segura (Jaén). Entre 1579 y 1581 funda y rige un colegio de estudios carmelita

en el entorno de la Universidad de Baeza. Un nuevo contrapeso intelectual, en este caso frente a la sensorialidad imaginativa, visionaria y carismática de Andalucía. Respecto a la política de la Orden, en 1581 los Carmelitas descalzos se constituyen en Provincia autónoma, y eligen como provincial a Jerónimo Gracián, íntimo amigo de Teresa de Jesús. En esta circunstancia, fray Juan intenta negociar, a través de Teresa, su vuelta a Castilla, pues no se encontraba cómodo en el ambiente andaluz. No lo conseguirá, y de marzo de 1582 a agosto de 1588, le encontramos de prior en el convento de Granada. Ostenta cargos oficiales y el vicariato provincial de Andalucía. Realiza pesados viajes de fundación o de gobierno, y redacta la mayor parte de sus escritos mayores en prosa.

Vendría a continuación su retorno a Castilla y las postrimerías. Entre agosto de 1588 y junio de 1591 ejerce de prior en el convento descalzo de Segovia. Es, asimismo, definidor y consiliario de la Consulta, el nuevo organismo gubernativo de los Carmelitas descalzos, constituidos desde 1588 en Congregación. En junio de 1591 se le suspende de cargos en el Capítulo general de Madrid. Se trata de una consecuencia del enfrentamiento en el interior de la Orden de dos corrientes políticas: la encabezada por Nicolás Doria, nuevo provincial de descalzos desde 1585, y ahora vicario general, frente a Jerónimo Gracián, primer provincial de la etapa anterior. Dos sensibilidades distintas de organización de la Orden y definición de sus fines; más replegada y ascética una, más activa y apostólica otra; y que alcanzan a problemas concretos, como el de la jurisdicción y control sobre

la rama femenina descalza. Se percibe un ambiente de hostilidad y de división, enquistada en bandos.

El retorno en 1591 de fray Juan de la Cruz a Andalucía, en vez de a Segovia, parece denotar cierto hastío personal y una voluntad de alejamiento e interiorización frente a los conflictos internos de la Orden. Elige retirarse al desierto de La Peñuela, donde ya le encontramos en agosto. Esta será su última Cartuja posible. Pero con ocasión de unas calenturas y heridas en el pie derecho, se traslada a Úbeda, buscando atención médica, para morir en diciembre de dicho año 1591 de una infección generalizada.

Vendrá a continuación el despiece y trasiego de sus reliquias, y la conducción final de su cuerpo a Segovia, por iniciativa de doña Ana de Peñalosa. En 1614 comienzan los procesos informativos para su posible beatificación y canonización, ordinarios y apostólicos, y se concluyen en 1628. Antes, en 1618, tiene lugar la publicación de sus obras espirituales en Alcalá de Henares, pero sin el *Cántico*. Le rodean sospechas y denuncias inquisitoriales como alumbrado. Aparece como figura admirada, a la vez que discutida y controvertida, hasta la sanción oficial de su beatificación en 1675, por el papa Clemente X. Luego llegaría su canonización en 1726; y su declaración como doctor de la Iglesia en 1926, bajo el pontificado de Pío XI.

Su vida transcurre, por tanto, fundamentalmente en Castilla la Vieja (37 años), seguida de Andalucía (10 años) y Castilla la Nueva (2 años). Su trayectoria se nos presenta contradictoria: procede de estratos sociales de pobreza y marginalidad, pero recibe una educación privilegiada, incluso universitaria al más alto nivel. Tiende a lo retirado y contemplativo, pero reside en las villas y ciudades más populosas y vitales de la Castilla de la época: Medina del Campo, Salamanca, Alcalá de Henares, Ávila, Toledo, Baeza, Granada, Segovia. Amante del silencio y de la Cartuja desarrolla, sin embargo, un fecundo magisterio oral y una cincelada obra escrita en verso y prosa. Austero y penitente, posee una delicadísima sensibilidad estética. Su formación intelectual se mueve entre la escolástica aristotélica y el humanismo renacentista. En fin, se nos muestra con una personalidad compleja y libre, que se expresa entre palabras, imágenes y silencios.

La Universidad de Salamanca en tiempos de Juan de la Cruz

Una vez esbozada la trayectoria biográfica de San Juan de la Cruz, nos concentraremos en el tiempo en que tuvo vinculación directa con la Universidad de Salamanca³. Nos acercaremos primero a lo que significaba esta universidad en la España del Siglo de Oro, y posteriormente al currículum académico que fray Juan desarrolló en ella, y a sus consecuencias posteriores.

Es preciso tener en cuenta que las universidades tradicionales, y la de Salamanca con ellas, se estructuraban prioritariamente en razón de las necesidades burocráticas de la Iglesia y de las Monarquías, a todos sus niveles, desde los altos Consejos de gobierno a los ministros del culto o los beneficiados de las catedrales. El funcionalismo profesional prevalecía sobre el humanismo de las «bellas letras», y la profesión médica gozaba de precaria consideración social. El Derecho y sus oficios, por el contrario, constituían camino seguro para el brillo, el asentamiento social y la riqueza. Los Estados nacionales, surgidos del Renacimiento, se establecieron sobre los hombros de letrados juristas, dando origen a verdaderas oligarquías burocráticas, vertebradas de influencias y fortalecidas por lazos matrimoniales.

Si a la promoción jurídica, anteriormente considerada, añadimos la exaltación religiosa y las fundaciones colegiales y conventuales relacionadas con el fomento de los estudios teológicos, podremos aproximarnos a la comprensión del fuerte incremento de la educación universitaria castellana del siglo XVI. Más aún, si bien el saber teológico tiende a restringirse o concentrarse en las órdenes religiosas, la Iglesia dispone de oficios letrados en su propia administración, produciéndose asimismo una frecuente participación de eclesiásticos en cargos civiles. Además, el Concilio de Trento equiparaba Derecho canónico y Teología en cuanto a los requisitos para acceder a las principales dignidades y estas se vieron muy solicitadas por los juristas graduados. Por todo ello, insistamos, las perspectivas de cargos y premios y la explotación del saber en los oficios constituían motivaciones fundamentales para los estudios universitarios, en un «cursus honorum» con horizontes de poder,

3. Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares, *La formación universitaria de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992.

brillo, riquezas y títulos. «Han fundado más mayorazgos las letras que las armas», como nos dirá Cervantes⁴.

De este modo, hacia mediados del siglo XVI, Salamanca se constituía como la universidad jurídica más importante de las Españas, en vistas a la promoción por el oficio en la burocracia de la Monarquía. Poseía, además, una prestigiosa facultad de Teología, revitalizada por la implantación del tomismo y el magisterio de fray Francisco de Vitoria a partir de 1526. Desde esta neoescolástica dominicana se abordaron diversos problemas éticos y jurídicos de amplio alcance, configurándose como potente Escuela de irradiación internacional. Junto a esto, existieron también en Salamanca estudios de Medicina y otros preparatorios de Lógica, Filosofía y Humanidades. Aunque, con todo, la hegemonía de las disciplinas jurídicas constituyó siempre la constante del Estudio.

Entre Dialéctica y Silencio

Probablemente hacia el otoño del año 1564, Juan de Yepes, en el Carmen calzado Juan de Santo Matía, es enviado por sus superiores al colegio de San Andrés de Salamanca. Viene avalado por un despejado ingenio y notables aptitudes para el estudio. Se ha discutido mucho sobre su asistencia efectiva a las clases de la universidad, fundamentándose en los primitivos biógrafos, los cuales únicamente mencionaron estudios en San Andrés. No obstante, si bien órdenes potentes y numerosas como los dominicos y benedictinos pudieron descuidar las clases universitarias, no lo hicieron así los carmelitas, que acudían incluso a las lecciones de Artes/Filosofía en Escuelas Menores y si acaso complementaban con repasos en el propio colegio.

Las matrículas universitarias que directamente conciernen a Juan de Santo Matía son las que siguen⁵. Aparece como artista en el colegio de San Andrés, entre seis teólogos y cuatro artistas, el curso 1564-1565; también como artista el año 1565-1566, entre cinco teólogos y siete artistas; nuevamente en Artes en 1566-1567, con tres teólogos y otros seis compañeros artistas; en 1567-1568 fray Juan de Santo Matía estudia ya Teología y se inscribe como presbítero, los artistas se han reducido a cuatro y los teólogos, él incluido, son siete.

Durante estos años, por lo tanto, convive con no menos de diecisiete condiscípulos, principalmente de las Castillas (Ávila, Alba, Medina, Toledo), pero también de Portugal y Aragón.

Digamos ahora algo de los estudios propiamente dichos. Las Artes, es decir, Lógica más Filosofía natural y moral, fundamentaban y antecedian a los estudios de Teología escolástica. En Dialéctica se estudiaba el *Organon* de Aristóteles, introducido por las Súmulas de Domingo de Soto, las cuales, en la práctica docente, habían sustituido a las de Pedro Hispano. En Filosofía natural también se seguía a Aristóteles por sus libros de Físicos; y en Filosofía natural al mismo Estagirita en la Ética, la Política y la Económica, alternando. El sistema pedagógico de la facultad estaba fundamentado sobre las lecciones de los regentes de cursatorias, complementadas por las lecciones magistrales de los catedráticos propietarios. Existían, además, prácticas y ejercicios dialécticos diarios, sazonados con sucesivos repasos de lecciones, dudas, preguntas y argumentos. El horario resultaba apretado, de mañana (de 7,30 a 11) y de tarde (14 a 17), con recapitulaciones y conclusiones incluso en sábados y festivos. Finalmente, hay que señalar que la asistencia a las magistrales de propiedad era lo que permitía probar y «ganar» curso.

En esta atmósfera se desarrollaba la facultad de Artes/Filosofía de la Universidad de Salamanca cuando la frecuentó fray Juan de Santo Matía. No disponemos de los libros de probanzas de cursos, pero sabemos por los Estatutos de Covarrubias que tuvieron que ser en cátedras de propiedad de Súmulas, Lógica Magna, Filosofía natural y moral. Pues bien, por los libros de cuentas universitarios podemos conocer qué profesorado impartió dichas clases. El curso 1564-1565 explicaba Súmulas el maestro Martín Peralta, de origen navarro. Sabemos que era catedrático cumplidor y escasamente multado por infracciones cometidas. Por otra parte, el curso 1565-1566 explicaba Lógica Magna el mercedario fray Gaspar de Torres, asimismo un maestro riguroso con sus deberes. El curso 1566-1567 fray Juan oíría tercer año de Artes; es decir, Filosofía. En Filosofía natural estaba jubilado el propietario, maestro Enrique Hernández, y las clases efectivas las daba el sustituto maestro Miguel Francés. En Filosofía moral también estaba jubilado el maestro y canónigo Francisco Sancho, e

4. *Quijote*, II, cap. XXIV.

5. Archivo Universidad de Salamanca, *Libros de matriculas*, 1564-1568, AUS. 281-284.

impartía sus clases el maestro Diego Bravo⁶. Parece también comprobado que los estudiantes acudían a las clases de los regentes adjuntos. Estas regencias solían estar a cargo, frecuentemente, de colegiales mayores. No eran raras las sustituciones, incumplimientos y ausencias. Los rápidos cambios de cátedras y las promociones a cargos, comúnmente canonjías, no contribuían demasiado a la estabilidad de las clases. Por ello, los estudiantes tendían a acudir a las lecturas de algún regente cumplidor y riguroso. En Súmulas eran regentes en 1564-1565 Pedro García Galarza y Hernando de Rueda. Pues bien, el 20 de diciembre de 1564 constatamos la presencia de Juan de Santo Matía, carmelita, en la clase de Galarza, que fue sustituido posteriormente por Rueda. En el curso siguiente de Lógica, 1565-1566, aventuramos que fray Juan siguió cursando con Hernando de Rueda. Y en el de Filosofía de 1566-1567 pudo cursar, también con Rueda, Filosofía natural; y Físicos con Diego Rodríguez o Alonso de Calahorra.

Tras de haber cursado los tres años de Artes, fray Juan de Santo Matía podía ya graduarse de bachiller en aquel verano de 1567. Quizás recibió el grado en su propia Orden, pero, en cualquier caso, de que lo recibiera o no en la universidad no podemos afirmar nada, por falta de los libros de registro. Sabemos, sin embargo, por los libros de visitas⁷, lo que oyó leer durante su formación universitaria. Con respecto a las Súmulas las de Domingo de Soto, el Isagoge de Porfirio y parte del libro de las Categorías. En Lógica las Categorías, Posteriores y Peri Hermeneias. En Filosofía los Físicos, De Generatione, De Anima y Metafísica; también la Ética y la Política fragmentariamente.

Se pueden encontrar claros rastros de esta formación aristotélica en la posterior obra escrita de San Juan de la Cruz. Mencionemos, por ejemplo, la noción de oposición (Categorías); el lugar o espacio natural de las cosas (los Físicos); el concepto de substancia (Categorías y Metafísica); conciencia de los límites y oscuridad de la capacidad intelectual humana (Metafísica); búsqueda del justo medio para lograr las virtudes (Ética a Nicómaco)⁸.

Géneros, especies, accidentes, categorías, términos, sustancias, atributos, predicamentos, proposiciones, premisas, predicables, silogismos, falacias... A fray Juan la cabeza le hierve de fantasmas cuando descende por la calle Libreros hacia su convento de San Andrés. Piensa: « Cuando el alma va aprovechando más va a oscuras y no sabiendo; porque la contemplación es oculta y secreta para el mismo que la tiene y, ordinariamente, junto con la sequedad y vacío que hace al sentido, da al alma inclinación y gana de estarse a solas y en quietud, sin poder pensar en cosa particular ni tener ganas de pensarla». Él no tiene ganas, se abisma en el vacío de las potencias, en el vacío y oscuridad de entender, en el vacío de toda posesión, en la desnudez de todo afecto. Cerca de la Puerta del Río; más allá el Arrabal. Le obsesiona: «Un no sé qué que se siente quedar por decir, y una cosa que se conoce quedar por descubrir, y un subido rastro que se descubre al alma de Dios quedándose por rastrear, y un altísimo entender de Dios que no se sabe decir». Especies, categorías, silogismos... Aquella divina unión vacía la fantasía y barre todas las formas y noticias hacia la substancia desnuda de accidentes y fantasmas. Y la Dialéctica es, entonces: « La vibrante palabra muda, la inmanente, única flor que no se dobla, única luz que no se extingue, única ola sin fracaso. De todos los secretos, blancos, negros, concurre a él en eco, enamorada, plena y alta de todos sus tesoros, la profunda, callada, verdadera palabra, que sólo él ha oído, oye y oírán en su vigilancia»⁹.

Salamanca, el tráfico universitario, las tensiones banderizas, los conflictos dialécticos: «No pude subir al Monte, por llevar camino errado»¹⁰. La mística de negación aleteaba en la Salamanca de la promoción, el oficio y la articulación jurídica de la Monarquía española; en el baluarte teológico del tomismo, la sutileza lógica y la controversia filosófica; en la primera universidad de las Españas, la más prestigiosa, la mejor dotada de rentas; en la misma ocasión de la vida estudiantil bulliciosa, picaresca y apetitos de la juventud triunfante.

6. *Libros de cuentas*, 1566-1567, AUS 1254, fols. 8v. y ss.

7. *Libros de visitas de cátedras*, AUS 941 y 942.

8. Simona Langella, «Recuerdos, reminiscencias y vestigios de la formación académica en la obra de San Juan de la Cruz», en José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y M.^a Idoia Zorroza (eds.), *Mística y Filosofía en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 121-126.

9. Juan de la Cruz, *Subida*, II, 6, 2; III, 2, 4. *Noche*, I, 9, 6; II, 16, 8. *Cántico A*, canciones 7,9 y 13-14, 14. Juan Ramón Jiménez, «Poeta y palabra», de *La Estación Total*.

10. Juan de la Cruz, *Dibujo del Monte de perfección*. Versión de Diego de Astor.

Desde la estructura aristotélico-tomista de su formación universitaria, algo tiende en Juan, aletea, revuelve, suspende y traspasa. Arde oscuro hacia recóndita ladera. Y en aquella profunda y horrenda noche de la contemplación mana la fuente de todo lo desnudo, eterna fe en lo solo, blanca y pura flor de lo que siente: «Y en medio de estos aprietos se siente estar herida el alma, viva y agudamente, en fuerte amor divino, en cierto sentimiento y barrunto de Dios»¹¹.

En aquel verano de 1567 fray Juan de Santo Matía se había planteado ingresar en la Cartuja, lo que suponía el completo silencio, la absoluta austeridad, la cruz pura. Está impaciente. Cuando en Medina y en agosto tenga lugar la entrevista con Teresa de Jesús, esta le expondrá sus proyectos de reforma de los frailes hacia vida más recogida y contemplativa: «Que no se tarde mucho», dirá al fin.

Conflictos en Teología

El curso 1567-1568, último de los que Juan de Santo Matía permaneció en Salamanca, se eligió en noviembre como rector a don Juan de Almeida, prestándole, como en otras ocasiones, juramento de obediencia los escolares. El maestrescuela, por su lado, sigue desatendiendo la asistencia a los claustros y enviando al vicescolástico como sustituto. En enero de 1568 la universidad se convulsiona al ser informada por el Rey de la inevitable prisión del príncipe heredero don Carlos. Más aún, existen previsiones pesimistas sobre la cosecha del año, y en marzo se acuerdan compras de trigo para el desabastecimiento y la marcha de los estudiantes. Un mal momento que parece afectar también al convento carmelita de San Andrés, ya que presenta por estas fechas una petición de ayuda y limosna. En abril se crea una Cofradía de la cárcel, para socorrer las necesidades de los estudiantes presos, hasta entonces bastante desatendidos¹².

En el régimen docente destaca la erección de una nueva cátedra de cirugía en la facultad de

Medicina, suceso que se consolidó en noviembre de 1567 y testimonia la vitalidad académica del momento. Además, queremos dejar constancia del pronunciamiento del claustro en diciembre de 1567 a favor de las lecciones y enseñanzas del Griego, que se consideraba muy útil en las facultades de Artes y Teología, así como para las Matemáticas: «sobre todo en estos tiempos de herejes, que se ayudan de las lenguas para difundir el error»¹³. Por informaciones marginales tomamos conocimiento de que las clases de Artes y Súmulas se impartían en las Escuelas Menores, lo que hay que recordar para situar el emplazamiento de los estudios de fray Juan. Por lo mismo, cabe destacar la disposición de 15 de enero de 1568, que establecía la obligación de que todos los frailes y conventos votasen en las cátedras de Artes y Teología, pena de inhabilitación y desincorporación de la universidad.

En otros aspectos se sigue constatando el apogeo de los estudios teológicos, ya que vuelven las protestas sobre la incapacidad y estrechez del general o aula correspondiente, reiterándose en octubre y en noviembre de 1567. Mayor interés se desprende del claustro de cancelario de 15 de mayo de 1568, en el que se acuerda que en la cátedra de Teología de la catedral pudiesen cursar los capellanes, beneficiados y mozos de coro, tal y como lo hacían muchos religiosos en sus conventos. Extremo este nada desdeñable para la valoración de las clases paralelas de algunas órdenes religiosas. Más aun, el día 17 de ese mismo mes y año, los estudiantes de Teología presentan pliego de firmas solicitando una clase más de Escritura, ya que resultaban más abundantes las de Escolástica. Proponen para ello al portugués fray Héctor Pinto, de la orden de San Jerónimo, persona muy competente en lenguas y con una fascinante oratoria, demostrada en los recientes sermones de Cuaresma. Dos días más tarde, el claustro universitario replica sobre la necesidad de que fray Héctor demostrara previamente sus conocimientos de Escolástica, porque sin ella y con el solo conocimiento de lenguas se podrían suscitar errores¹⁴.

11. Juan de la Cruz, *Noche*, II, 1, 1; II, 4, 1; II, 6, 1; II, 11, 1.

12. Archivo de la Universidad de Salamanca. Todas estas referencias en los *Libros de claustros*, 1567-1568, AUS 36, fols. 28, 46, 93v., 101v., 104v. y ss., 130v. y ss., 148...

13. *Libros de claustros*, AUS 36, fol. 28.

14. Defiende esta postura el maestro Francisco Sancho, y con él fray Gaspar Torres, los agustinos Guevara, fray Luis de León y otros. Especialmente contundente se manifiesta el mercedario fray Gaspar de Torres en claustro de 20 de mayo de 1568: «para que esta universidad insigne se conserve en la linpieza de herrores como asta aquí, conviene que se hevite la ocasión de donde tanto daño ha venido en otras universidades, que sin Theología scholástica, sólo con lenguas, se an metido muchos a explicar la Scriptura e pretendido que todos la pueden oyr y tratar, de do vino el principal daño de Alemania; e así es necessario que primero conste de

Hay quienes alegan que, por otro lado, la recogida de firmas ha sido irregular, incluyendo nombres de canonistas y artistas, conseguidos por escolares portugueses con ruegos e importunidades. En el mismo parecer insiste fray Luis de León el 3 de julio de aquel año.

Pues bien, Juan vuelve de nuevo a este bullicio salmantino, esta vez matriculándose en Teología. La facultad es prestigiosa e incluso renovadora. Los dominicos y el magisterio de Francisco de Vitoria han revitalizado un neotomismo que fundamenta las cátedras de Prima, Vísperas y Santo Tomás. Los sistemas nominalistas y escotistas aparecen en franco retroceso. Además, en 1563, acaba fray Melchor Cano de publicar en Salamanca un nuevo método teológico. Se trata del «De locis theologicis», una valoración de las fuentes bíblicas y patrísticas armonizadas con la razón escolástica. En el envés negativo las controversias eran frecuentes, y el enfrentamiento de dominicos con agustinos hace de ambas órdenes dos potentísimos y polémicos grupos de presión. Tensiones, pues, en los claustros, en la provisión de cátedras, en la vida cotidiana, en los enfrentamientos personales, en los resentimientos ocultos: el mundanal ruido.

Los escolares acostumbraban oír prioritariamente las cátedras de Prima, Vísperas y Biblia, que eran las que permitían ganar curso. Era lo habitual el bachilleramiento con cuatro cursos de Sentencias y dos de Biblia, aunque existía cierta flexibilidad de posibilidades. En Teología el horario era de 7,30 a 11 por la mañana y de 14 a 17 a la tarde. Por la presencia de carmelitas en diversas cátedras parece probable que fray Juan de la Cruz asistiera a las diversas cátedras de Teología, mañana y tarde, y no sólo a alguna de ellas.

En el curso 1567-1568 la cátedra de Prima de Teología la regentaba el dominico fray Mancio del Corpus Christi. No era demasiado cumplidor, pues se le multa por entrar tarde a las clases y salir pronto, así como por no hacer repeticiones. Vísperas de Teología la leía el agustino fray Juan de Guevara. En 1566-1567 no fue multado, pero sí en 1568-1569, por no repetir y por ciertas lecciones incumplidas. La cátedra de Biblia del maestro Gregorio Gallo, jubilado, la leía el sustituto maestro Gaspar Grajal, que resulta bastante cumplidor,

a juzgar por las pocas multas. La cursatoria de Durando la ostentó el agustino fray Luis de León, que parece que cumple, pues la multa de 1566-1567 es escasa. La cursatoria de Santo Tomás la rigió hasta enero de 1567 el maestro Pedro del Espinar; a partir de esta fecha el maestro Diego Rodríguez. Ambos bastante multados y con periodos de ausencias y sustitutos, por lo menos en el período 1566-1567. La cursatoria de Escoto la regentaba el licenciado don Cristóbal de Vela, con bastantes multas y ausencias el año 1567. Finalmente, existía un partido de Teología de Santo Tomás encomendado al dominico Juan Gallo¹⁵.

El curso de 1567-1568, en que fray Juan de Santo Matía (San Juan de la Cruz) oyó Teología en la Universidad de Salamanca, se explicaron en ella cuestiones de escolástica tomista acerca de la Encarnación, el Fin último del hombre y los actos humanos, así como sobre el sacramento de la Penitencia. Todo ello, además de otras cuestiones sobre la Fe, la Resurrección de los muertos o el Hombre como criatura, en cátedras más secundarias. A lo que hay que añadir la lectura y el comentario a los Salmos entre el número 50 y los posteriores al 73, y también el libro de Miqueas¹⁶.

En la cátedra de Lenguas y en el partido de Hebreo, que conocemos que algunos carmelitas frecuentaban, se explicó el año 1567-1568 al profeta Isaías y el inicio de Daniel, así como Éxodo, Malaquías y Ezequiel.

Como se ve estamos ante una pedagogía fragmentaria, unos estudios que no logran panorámicas globales. En teoría, para tener una visión cabal de la Suma de Santo Tomás había que cursar por lo menos tres años en cátedras teológicas de Prima, Vísperas y santo Tomás, y permanecer en ellas incluso durante los meses de verano. La realidad era aún más dificultosa, por cuanto el método del dictado retrasaba los programas y los tres años resultaban ampliamente insuficientes. De hecho, tendían hacia cinco, tal y como se replantearían en los Estatutos de 1594, y como parece que cursó fray Bartolomé Sánchez, condiscípulo de fray Juan. Sirva esto para valorar el hecho de que el futuro San Juan de la Cruz estudió Teología únicamente un año. Puede sospecharse que decidió renunciar a sus estudios teológicos formales y no les

la suficiencia que se tiene... en Theologia scholastica»: *Libros de claustros*, AUS 36, fol. 110r.-v.

15. Falta el *Libro de cuentas* del curso 1567-1568, por lo que nos fundamentamos en los de los cursos 1566-1567 y 1568-1569: AUS 1254 y 1255.

16. *Visitas de cátedras*, AUS 942, fols. 77 y ss.

dedicó el tiempo habitual de por lo menos cuatro años. Hay datos para suponer que el futuro doctor de la Iglesia ni siquiera alcanzó el grado básico de bachiller en Teología. Que el camino de la Vida más suponía mortificación de la voluntad que mucho saber comenzaba por la propia ciencia sacra.

Otra perspectiva interesante que puede plantearse es la probabilidad de que fray Juan de Santo Matía fuese alumno de fray Luis de León en Salamanca. De hecho, debió tenerle como profesor el curso 1567-1568 en la cátedra de Durando, en la que fray Luis trató cuestiones del libro III sobre el tema de la Fe. Por otra parte, en su cátedra de Prima de Teología, en el mismo curso 1567-1568, Mancio del Corpus Christi leyó el tratado sobre la Encarnación de la Suma de Santo Tomás hasta algo más de la cuestión décima, quizás hasta la decimonovena. Como catedrático de propiedad se tomó las vacaciones por San Juan de junio, sustituyéndole para el cursillo veraniego fray Luis de León. Este leyó hasta septiembre las cuestiones veinte a la veintiséis, sobre la sujeción de Cristo al Padre, la oración y el sacerdocio de Cristo, su adopción y predestinación, y la cuestión de Cristo como mediador¹⁷. En el mes de julio de 1568, hubo también en la facultad de Teología de Salamanca un acto mayor sobre cuestiones de autoridad de la Escritura. Y sabemos que, por esta época, como reconocerá en su Proceso inquisitorial, fray Luis de León defendía la existencia en la Vulgata de pasajes que pudieran ser traducidos de forma más correcta y precisa recurriendo a los textos originales. En cualquier caso, la posible asistencia de San Juan de la Cruz a esta sustitución veraniega de fray Luis de León debió quedar reducida a algunas semanas entre fines de junio y julio, sin que podamos precisar mucho más.

De vuelo

Fray Juan de Santo Matía deja Salamanca en el verano de 1568. Estamos en Medina del Campo. A Juan le han encargado las pasantías y sustituciones veraniegas de Artes/Filosofía en su viejo convento de Santa Ana. La madre Teresa de Jesús ha llegado de Malagón. Ambos se entrevistan. Parece existir



la posibilidad de establecer un primer convento de descalzos contemplativos en un lugarejo llamado Duruelo, al extremo occidental de los territorios abulenses.

Él: «Se está el alma abrasando en fuego, y la hace salir fuera de sí y renovar toda y pasar a nueva manera de ser, Y así parezca yo tú en tu hermosura, y parézcas tú yo en tu hermosura, y mi hermosura sea tu hermosura, y tu hermosura mi hermosura, y seré yo tú en tu hermosura, y serás tú yo en tu hermosura, porque tu hermosura misma será mi hermosura»¹⁸.

Ella: «Tiene harta oración y buen entendimiento; llévelo el Señor adelante»¹⁹.

Él: «Tu cantas con la luz dentro, en la mitad de lo negro, noche fiel con verde viento. Vas de horizonte en misterio, la fuente viva está en medio y el jazmín cuelga del cielo. ¿Cómo, por dónde tu pecho se corresponde secreto con el pecho de mi

17. Existe un manuscrito sin catalogar en el Seminario de Valladolid en el que aparecen las lecciones de Mancio sobre las primeras diecinueve cuestiones (fols. 1-88); seguidas de otras de fray Luis de León de la veinte a la veintisiete (fols. 88-103). José Barrientos García, *Fray Luis de León y la Universidad de Salamanca*, El Escorial, Ediciones Escorialenses, 1996, pp. 305 y ss.

18. Juan de la Cruz, *Cántico A*, canción primera, 17; canción 35, 5.

19. Teresa de Jesús, *Epistolario*, carta de septiembre de 1568 a don Francisco de Salcedo.

sueño? No es posible oír más bello, eco del sueño del beso, resuenas como en mi seno. Y te rodea mi eco, como el lirio el aire inmenso. Tu cantas en ese vuelo»²⁰.

Determinadamente. Cae, así, todo lo otro, que era luz provisional. Fundación de descalzas en Valladolid, por agosto. Salí tras Ti. Unas casuchas de labranza en Duruelo, entre altozanos de encinas, a fines de septiembre o principios de octubre de 1568. La soledad sonora. En Salamanca comienza el curso por San Lucas. Felipe II acaba de comunicar al claustro la muerte de su mujer, la reina Isabel de Valois. El 28 de noviembre se produce la inauguración oficial del primer convento de Carmelitas descalzos, según la regla primitiva y no mitigada de la Orden del Carmen. Profesan tres religiosos y, entre ellos, Juan de Santo Matía cambia su apellido religioso por el de Juan de la Cruz. Lo infinito está dentro, y él es el horizonte recogido. Teresa de Jesús los visita en marzo de 1569: frío inclemente, en una casa estrecha, con horas de contemplación y predicaciones y confesiones por los lugares cercanos. La interna plenitud desnuda.

Juan, pobre, huérfano; niño de la doctrina; carpintero, sastre, entallador y pintor fracasado; monaguillo en la Magdalena de Medina; enfermero en el Hospital de las bubas; alumno de los jesuitas; carmelita en la Antigua observancia; estudiante de Salamanca; visionario descalzo de Duruelo. «¡Que no saben decirme lo que quiero!»: tiene el alma un descanso de caminos, que han llegado a su único final²¹.

Bibliografía seleccionada

- Actas del Congreso Internacional Sanjuanista, Ávila, septiembre 1991*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1993, 3 vols.
- Astigarraga, Juan Luis; Borrel, Agustí y Martín de Lucas, Francisco Javier (eds.), *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*, Roma, Teresianum, 1990.
- Crisógono de Jesús Sacramentado, *Vida y obras de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1946.
- Diego Sánchez, Manuel, *Bibliografía sistemática de San Juan de La Cruz*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2000.
- Efrén de la Madre de Dios y Steggink, Otger, *Tiempo y vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- Fortes, Antonio y Cuevas, F. J., *Procesos de beatificación y canonización de San Juan de la Cruz*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1991-1994, 4 vols.
- Langella, Simona, «Recuerdos, reminiscencias y vestigios de la formación académica en la obra de San Juan de la Cruz», en José Luis Fuertes, Manuel Lázaro y M.^a Idoia Zorroza (eds.), *Mística y Filosofía en el Siglo de Oro*, Pamplona, Eunsa, 2017, pp. 109-132.
- Martínez González, Emilio José, *Tras las huellas de Juan de la Cruz. Nueva biografía*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2006.
- Pablo Maroto, Daniel de, *Ser y misión del Carmelo teresiano*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2011.
- Pacho, Eulogio, *Estudios Sanjuanistas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1997, 2 vols.
- Pacho, Eulogio (dir.), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2000.
- Rodríguez, José Vicente, *San Juan de la Cruz. La biografía*, Madrid, Editorial San Pablo, 2012.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E., *La formación universitaria de Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1992.
- Ros García, Salvador (coord.), *Introducción a la lectura de San Juan de la Cruz*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1991.
- Ruiz Salvador, Federico, *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Ruiz Salvador, Federico (coord.), *Dios habla en la noche. Vida, palabra, ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1990.
- Sánchez Lora, José Luis, *El diseño de la santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*, Huelva, Universidad de Huelva, 2004.
- Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo. V. San Juan de la Cruz*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1936.
- Velasco Bayón, Balbino, *San Juan de la Cruz. A las raíces del hombre y del carmelita*, Madrid, Editorial Espiritualidad, Roma, Edizioni Carmelitane, 2009.

20. Juan Ramón Jiménez, «En la mitad de lo negro», de *En el otro costado*.

21. A lo largo de este trabajo me he permitido intercalar glosas y fragmentos de poemas de Juan Ramón Jiménez, cuya poesía desnuda y ontológica nos recuerda a veces a la de San Juan de la Cruz. Una licencia que el propio santo se permitió a sí mismo con los Cantares de Salomón. En estos últimos párrafos referencias a los poemas: «Al soneto con mi alma», «Desde dentro», «La plenitud» y «Su sitio fiel».

LA BELLEZA DE TERESA ES LA HERMOSURA DE CRISTO. EL ARTE AL SERVICIO DE LA MÍSTICA

JUAN DOBADO FERNÁNDEZ, OCD

Contemplar en esta exposición de Alba el Éxtasis de la Santa salido de los pinceles de Lucas Jordán es toda una catequesis de la experiencia teresiana captada por el arte de la pintura. Todo es belleza, entrelazadas la pintura, la literatura y la mística, de la mano de Teresa. Y Cristo como centro. Las páginas escritas por la pluma de Teresa de Jesús son un canto único a la belleza¹. Es, sin duda alguna, Teresa sensible a la belleza y gusta de cantar la «hermosura» del Creador en sus escritos:

¡Oh Emperador nuestro, sumo poder, suma bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber término en vuestras obras, son infinitas, sin poderse comprender, un piélagos sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras, la misma fortaleza! (*Camino* 22,6).

Adentrarse en las páginas escritas por santa Teresa, en su manera y gracia para escribir, nos depara una sorpresa, están repletas de plasticidad. Su misma imaginación nos hace a nosotros trasladarnos a su rico mundo interior, a sus vivencias, a sus hazañas, a sus silencios. Su palabra va acompañada de una imagen viva que se transmite con tal fuerza que no sólo su propio retrato, sino también la imagen de su época. Por sus folios manuscritos desfilan las grandezas y las debilidades de la España que la conoció.

Teresa acostumbra a ver en la casa de los Cepeda representaciones artísticas, como el valioso tríptico flamenco de la Virgen con el Niño conservado actualmente en el convento de San José de Ávila. Más trascendental es la pintura de Cristo y la mujer samaritana que, procedente de la casa familiar, se custodia en el monasterio de la Encarnación. De tal manera queda imprimida en su alma este pasaje que es fundamental en la experiencia mística teresiana: «¡Oh, qué de veces me acuerdo de agua viva que dijo el Señor a la Samaritana!, y así soy muy aficionada a aquel Evangelio; y es así, cierto, que sin entender como ahora este bien, desde muy niña lo era, y suplicaba muchas veces al Señor me diese aquel agua, y la tenía dibujada adonde estaba, con este letrero, cuando el Señor llegó al pozo: Domine, da mihi aquam»². Desde niña, imagen, experiencia y palabra, quedarán unidas en Teresa.

El bien de las imágenes

La santa representada en imágenes era, sin duda, amiga de imágenes. Teresa muestra una predilección singular por el valor de las imágenes, mucho antes de que le lleguen las noticias acerca de los luteranos³. Así aparece también en los testimonios que aportan los diferentes testigos de los procesos de beatificación: «Amiga de hacer pintar su imagen (de Cristo) en muchas partes y de tener *oratorio* y *procurar en él cosas que hiciesen devoción*»⁴. Incluso

1. Cfr.: Dobado Fernández, J., «¡Oh hermosura que excedéis a todas las hermosuras!». Imagen y palabra en Teresa de Jesús», en AA. VV., *Catálogo Teresa de Jesús. La Prueba de mi verdad*, Biblioteca Nacional de España, Madrid, 2015, pp. 61-101.

2. *Vida* 30, 19.

3. Egido, T., «Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa», en AA. VV., *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 1983, pp. 197-227.

4. Santa Teresa, S. de (ed.), *Procesos de Beatificación y Canonización II* (BMC 19), Burgos, 1935, p. 210.

en los mismos detalles de la vida cotidiana, Teresa se muestra cuidadosa con las imágenes del Señor y de la Virgen: «En poner ramitos y flores a imágenes, en barrer, en poner un oratorio, en unas cositas tan bajas que me hacían confusión»⁵.

Sus descripciones son espectaculares y sumergen al lector en la escena, de tal manera lo plástico se entremezcla en sus escritos con lo narrativo que al describir sus visiones lo hace como si de una obra de arte se tratara, así lo vemos en la visión intelectual de la Trinidad acaecida el 28 de agosto de 1575 en Sevilla: «Habiendo acabado de comulgar el día de S. Agustín –yo no sabré decir cómo–, se me dio a entender, y casi a ver (sino que fue cosa intelectual y que pasó presto) cómo las tres Personas de la Santísima Trinidad que yo traigo en mi alma esculpidas, son una cosa. Por una pintura tan extraña se me dio a entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que de sólo tenerlo por fe»⁶.

En algunas ocasiones sus descripciones son tan al vivo que sumergen al lector de sus páginas en un gran cuadro escénico donde es fácil imaginarse el encuentro de la santa con Cristo. Sirva como ejemplo su experiencia el Domingo de Ramos de 1571, era 8 de abril y la santa se encuentra en Salamanca:

El día de Ramos, acabando de comulgar, quedé con gran suspensión, de manera que aun no podía pasar la Forma, y teniéndomela en la boca, verdaderamente me pareció, cuando torné un poco de mí, que toda la boca se me había henchido de sangre. Y parecía-me estar también el rostro y toda yo cubierta de ella, como que entonces acabara de derramarla el Señor. Me parece estaba caliente, y era excesiva la suavidad que entonces sentía, y díjome el Señor: Hija, yo quiero que mi sangre te aproveche, y no hayas miedo que te falte mi misericordia. Yo lo derramé con muchos dolores, y gózaslo tú con gran deleite, como ves; bien te pago el convite que me hacías este día⁷.

Santa Teresa encontrará un equilibrio en el uso de las imágenes, ella aconsejará continuamente el uso de las mismas para tratar con Dios. Se trata, sin duda, de uno de los pilares pedagógicos más importantes que la santa utiliza para el

camino de la oración⁸. Frente a otros modelos de espiritualidad más desnudos de lo icónico, Teresa recomienda la imagen, no como algo mágico o sensiblero, sino por la piedad y devoción que despierta. A ella le han hecho las imágenes mucho bien: «Yo no lo contradigo, porque son letrados y espirituales, y saben lo que dice, y por muchos caminos y vías lleva Dios a las almas. Cómo ha llevado la mía quiero yo ahora decir –en lo demás no me entremeto– y en el peligro en que me vi por querer conformarme con lo que leía»⁹.

La santa prefirió seguir avanzando, de la mano de Dios, por la relación trascendente a través de la Humanidad de Cristo y de las imágenes: «Algunos libros que están escritos de oración [...] avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la Divinidad; porque dicen que, aunque sea la Humanidad de Cristo, a los que llegan ya tan adelante, que embaraza u impide a la más perfecta contemplación [...]. Esto bien me parece a mí, algunas veces; mas apartarse del todo de Cristo y que entre en cuenta este divino Cuerpo con nuestras miserias ni con todo lo criado, no lo puedo sufrir. Plega a Su Majestad que me sepa dar a entender»¹⁰.

La santa del barroco

El barroco será el que interprete la imagen de Teresa y la lleve a su definición, acentuando algunos aspectos más que otros. Será la santa de los éxtasis y de las visiones. Hoy queremos recuperar una imagen más completa de Teresa, más cercana a la que ella nos ha dejado en sus escritos. Pero no podemos olvidar la imagen que el barroco nos ha dejado en los templos y museos y que permanece en la mentalidad popular al mencionar la figura de Teresa.

Oración e imágenes fueron los medios utilizados en la España del Siglo de Oro para conocer y penetrar el misterio de Cristo, así la relación de los escritores sagrados y la plástica es evidente. El testimonio más elocuente es el de santa Teresa de Jesús al narrarnos cómo en los orígenes de su conversión fue decisivo el encuentro con una imagen de la pasión de Cristo, el Eccehomo:

5. *Vida* 30, 20.

6. *Cuentas de conciencia* 36.

7. *Ib.*, 12.

8. Moreno Sancho, A., *La imagen de Cristo en la contemplación de santa Teresa de Jesús*, Burgos, 2007, pp. 164 y ss.

9. *Vida* 22,1.

10. *Ib.*

Pues ya andaba mi alma cansada; y aunque quería, no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía. Acaecióme que estando un día en el oratorio, vi una imagen que habían traído allí a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en casa. Era de 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 ofenderle¹¹.

Se pueden establecer una serie de relaciones entre las visiones de los místicos y la plástica. De este modo en el caso de santa Teresa es evidente: «Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda la Humanidad Sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad [...] Unas veces era tan confuso que me parecía imagen, no como los dibujos de acá, por muy perfectos que sean, que hartos he visto buenos; es disparate pensar que tiene semejanza lo uno con lo otro en ninguna manera»¹².

La santa abulense expresa que el Cristo que se le apareció el día de la fiesta de san Pablo se parecía al que se puede ver en los cuadros que representan la resurrección. Podemos consultar un manual de iconografía, como el de Pacheco, que ilustró en la época la codificación verbal de estas imágenes: «Y advierto aquí que en todas las apariciones de Cristo resucitado se ha de pintar con su manto roxo y cuerpo bellissimo, desnudo, con sus llagas resplandecientes, lleno de inmensa luz»¹³. Santa Teresa insiste en las diferencias de efecto que se manifiestan en sus experiencias frente a las pinturas que ha podido ver, concretamente ella dejó algunos lienzos con este motivo en sus fundaciones. En San José de Ávila se conserva una pintura del Resucitado encargada por la santa.

En el barroco se traducirá en bellísimas pinturas del encuentro con Cristo atado a la columna o ante el Eccehomo, destacando el célebre conjunto que tallara Gregorio Fernández para el convento de La Santa en su casa natal, joya del barroco español.

Un legado para el arte: el éxtasis de Teresa

Pronunciar la palabra éxtasis es llevarnos directamente al crucero de Santa María de la Victoria en Roma. Éxtasis es sinónimo de Bernini y de Teresa. Nos podemos preguntar qué es lo que veían los místicos en sus éxtasis. Para el místico es la teofanía en sí misma lo que importa, y la experiencia que se tiene. Esta experiencia sobrepasa ampliamente la visión propiamente dicha y afecta también a otros sentidos, es entonces cuando tiene lugar la unión mística. El caso más extremo y conocido es el de la *Transverberación de santa Teresa*, quizá el episodio más conocido de toda la mística española clásica. La misma santa nos relata el suceso:

Veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal [...] No era grande sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos que parecen todos se abrasan (deben ser de los que llaman querubines [...]). 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 el alma con menos que Dios. No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto¹⁴.

El relato de la santa constituyó una pieza esencial en la documentación para su canonización. La primera vez lo cuenta ella misma en el libro de la *Vida*, hacia 1555, tendría cuarenta años: «Habiendo estado un día mucho en oración y suplicando al Señor me ayudase a contentarle en todo [...], vínome un arrebatamiento tan súbito, que casi me sacó de mí, cosa que yo no pude dudar, porque fue muy conocido. Fue la primera vez que el Señor me hizo esta merced de arrobamientos»¹⁵. En santa Teresa destaca ese carácter de hacer tangible lo espiritual, de intentar expresar sus experiencias

11. *Vida* 9, 1.

12. *Vida* 28, 3-7.

13. Pacheco, F., *El arte de la pintura*, Madrid, 1990, p. 654.

14. *Vida* 29, 13.

15. *Ib.*, 24, 5.

en la fragilidad de las palabras, aspecto clave en la estética barroca. Así sucede cuando ella define el éxtasis en las sextas moradas: «Trata de cuando suspende Dios el alma [...] en arrobamiento o éxtasis o raptó, que todo es uno, a mi parecer»¹⁶. Se da una íntima relación entre mística y plástica, sobre todo la tendencia a la representación plástica en las obras de meditación. La intención del místico es también, como la del imaginero, mover a devoción, y así tiene que recurrir a la acentuación de lo expresivo y de lo impresionante, sobre todo cuando se trata del tema central de la meditación, que es también el nervio de nuestra plástica, la humanidad de Cristo y su pasión y muerte por nuestra redención.

Los ejemplos en la historia del arte son innumerables, desde las pinturas de Ricci, Pereda, Lucas Jordán o las tallas de Fumo que pueblan los retablos de las iglesias. Sin duda alguna, el conjunto de Bernini es la mayor aportación del Carmelo teresiano a la historia del arte universal.

El poder de la palabra: santa Teresa escritora

La imagen de la santa en su celda, escribiendo sobre una sencilla mesa, se repite en todos los conventos femeninos de su orden, y en algunos masculinos. Se trata de sencillas imágenes, muchas de ellas de candelero, concebidas para vestir, que recrean una celda más del monasterio. Al pasar por ella, abrir la puerta y encontrarse con Teresa, como si fuese una religiosa más de la comunidad. Y así es, ella sigue siendo el alma de cada comunidad carmelitana. De esta mujer increíble, capaz de lanzarse a la aventura de escribir, quedará su iconografía más universal, fácilmente identificable por el colectivo y que en la exposición ha reunido algunas de las más felices creaciones del barroco hispano. Desde la recogida Teresa de Alonso Cano; pasando por la elevada versión de Ribera, del Museo de Valencia; hasta llegar a la voluptuosidad de Gregorio Fernández, de Valladolid¹⁷, o la gracia femenina de Risueño, en el Museo de San Juan de la Cruz de Úbeda¹⁸. Cada escuela ha tratado el tema de una manera singular,

destacando la estética de Gregorio Fernández, que marcó toda la escuela castellana, o el conjunto de obras de una unción singular salidas de las gubias de José de Mora, Pedro de Mena o José Risueño en la escuela granadina.

Un poder especial transmite la belleza de la obra de Rubens en el Museo de Viena, donde el pintor nos deja un análisis magnífico de la rica personalidad teresiana. Ella es Teresa, la del rostro firme en el retrato de fray Juan de la Miseria o el de la familia Ahumada en la Real Academia Española. Igualmente quedará en el Carmelo Teresiano una estética propia en sus iglesias y conventos, en el encargo de las obras de arte, como podemos ver en esta exposición.

El retrato de Carreño de Miranda procedente del palacio de Monterrey en Salamanca, cedido por la Casa de Alba, que podemos admirar en la exposición, se convierte en icono que identifica a la santa escritora como la gran Teresa de nuestras letras y nuestra historia.

Desde el retrato de fray Juan a las series pictóricas

No vamos a detenernos en el estudio de la pintura original que fray Juan de la Miseria realizó a la santa el 2 de junio de 1576 por estar suficientemente analizado¹⁹. Pero sí que es cierto que impone el modelo iconográfico que se desarrollará en el barroco europeo y americano.

Esta pintura se convierte en el punto de partida para las numerosas copias que pedían los conventos del Carmelo, todos querían tener el verdadero rostro de la madre fundadora. Una de las primeras copias debe de ser la firmada por Cristóbal Gómez en 1594 para las descalzas de Granada, obra que dimos a conocer en la exposición *Edades 2015*²⁰. Sobre el origen del encargo, como apuntamos en el estudio de la obra, podemos encontrarlo en la elección en 1592 como priora del convento de Sevilla a la madre Ana de la Encarnación, que estaba en Granada. La madre Ana regresa de su priorato de Sevilla en 1595, al ser elegida como priora de

16. 6 *Moradas* 6, 4.

17. Martín González, J.J., *El escultor Gregorio Fernández*, Madrid, 1980, pp. 261-262.

18. Dobado Fernández, J., «Santa Teresa de Jesús Doctora, escribiendo. José Risueño», en AA. VV., *Catálogo Decor Carmeli*, Córdoba, 2002, pp. 244-245.

19. Pinilla Martín, M.ª J., *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, 2014, pp. 29 y ss.

20. Dobado Fernández, J., «Los ciclos pictóricos de Santa Teresa de Jesús: redescubriendo su iconografía», en AA. VV., *Catálogo Teresa de Jesús. Maestra de oración, Libro de estudios*, Edades del hombre, 2015, pp. 161-207.

Úbeda, pero antes sabemos que visita a sus monjas granadinas. Esto verifica que trae consigo desde Sevilla la pintura de Gómez, firmada el año anterior. Como tradición se refiere en los conventos andaluces de Granada y Úbeda que la madre Ana encargó dos pinturas, una de san Juan de la Cruz y otra de la santa, la que nos ocupa. La de la santa se quedará en Granada, mientras que la de Úbeda la llevaría la misma Ana como fundadora de la comunidad de madres. Allí se conserva aún, es más tosco que el de la santa, pero son complementarios, forman pareja, mirándose uno a otro. Al no estar firmado el del santo, no podemos precisar si es obra suya.

No podemos precisar si fue Gómez el mismo pintor que pintase el retrato que la madre Isabel de Santo Domingo llevó a la fundación de Zaragoza en 1588, según cuenta Lanuza él poseía un retrato de la santa hecho por un «notable pintor» de Sevilla y que la madre Isabel llevó a dicho convento. Pero otras fuentes apuntan a que se trata de otra obra. No se ha conservado la pintura original. Otro parece ser que poseía doña Leonor Mascareñas, que pasó a los marqueses de Malagón, que el tratadista Palomino conoce. En el convento de las madres de Malagón se conserva un retrato de cuerpo entero de la madre fundadora muy primitivo que habría que analizar, con algunas peculiaridades como la cartela que alberga la inscripción o el escritorio con un libro abierto.

Sin duda alguna, a partir del primer grabado editado en las obras completas de 1588 se llevarían a cabo las primeras pinturas de la madre Teresa. En el Desierto de las Palmas, procedente del convento de Santa Ana de Tarazona, se conserva el retrato que donó fray Diego de Yepes, biógrafo de la santa y obispo de aquella diócesis. La pintura, aún no lleva la paloma ni la filacteria, está datada hacia 1604, antes de que el obispo muera en 1613. Otras copias se localizan en Valladolid, muy fiel al de fray Juan; Caravaca; el convento del Corpus en Alcalá, o Alba de Tormes. Muchas de las primeras copias se localizan en conventos cercanos al de Sevilla, como el de Pacheco en Granada, firmado en 1602; Jaén; Sanlúcar la Mayor; Córdoba, inventariado este en 1625; Écija; Sanlúcar de Barrameda, etc. Llama la atención que se ignore en los estudios publicados la existencia de estas copias en los conventos andaluces, que son los más cercanos al

original, y donde se encontraban muchas de las hijas fundadoras de la santa.

De esta primera época, anterior a la beatificación, podemos citar el referido de las descalzas de Malagón, al igual que el del Ayuntamiento de Ávila, inspirado en el sevillano pero más frío. Una pintura muy interesante, procedente de España, conservada en colección particular argentina, presenta gran calidad de ejecución y anda muy cercana a la pintura de fray Juan. Lo mismo sucede con algunas pinturas llevadas por las madres fundadoras a los conventos franceses, como el pequeño retrato conservado en el convento de Clamart o la santa escritora del convento de Beaune.

La difusión enorme de la figura de santa Teresa en el mundo cristiano coincide con el pujante desarrollo de la Contrarreforma católica que, en su enfrentamiento con la Reforma protestante, encuentra en el barroco el instrumento más eficaz para la exaltación de las virtudes de la santidad que tiene, en modelos concretos, como santa Teresa, un ejemplo a seguir para los fieles²¹.

El arte del grabado aportará a este ambiente del barroco el medio más rápido para hacer llegar a cualquier lugar del mundo católico una estampa con la imagen de la nueva santa canonizada en Roma. Si la mejor escuela del grabado estaba en Flandes, allí se encontraba también la persona adecuada. Se trata de Ana de Jesús, hija espiritual de la santa, a la que llamaba «Capitana de las prioras» de la reforma, que lo fue en los Carmelos de Beas, Granada y Madrid, que llevó el Carmelo de Teresa a Francia y Flandes, ocupando el mismo cargo desde 1607 en el Carmelo Real de Bruselas. Le ayuda en su propósito otro gran teresianista, el padre Jerónimo Gracián, confesor de la santa. Su amor a la fundadora es total, ha promovido con fray Luis de León la edición de las obras de la santa, también la traducción de sus obras en francés, flamenco, latín, etc. Desde que está en Flandes, en unión con la beata Ana de San Bartolomé, conventual en Amberes, prepara la realización de una vida gráfica con los artistas de la escuela anturpiense, Adriaen Collaert y Cornelis Galle.

Todos estos aspectos se unen de tal forma, que nacerá en vísperas de la beatificación de Teresa, en 1613, una de las series de grabados más difundidas, con el título de *Vita B. Virginis Teresiae*

21. Juan Bosco de Jesús, Fray, «Las vidas gráficas de Santa Teresa en el grabado barroco», en VV. AA., *Catálogo Castillo interior, Ávila*, 1995, pp. 367-373; Gutiérrez Rueda, L., *Gracia y hermosura. Ensayo de iconografía teresiana*, 2012, pp. 19 y ss. Publicada por primera vez en 1962; Pinilla Martín, M.ª J., *op. cit.*, pp. 130 y ss.

a *Iesu Ordinis Carmelitarum Excalceatorum Piae Restauratricis*. El conjunto de grabados de la serie consta de portada y veinticuatro planchas y está dedicada a don Rodrigo Lasso Niño, mayordomo del archiduque Alberto, esposo de la infanta Isabel Clara Eugenia, gobernadora de los Países Bajos y amiga de Ana de Jesús. Tal será el éxito de la serie que una nueva edición se hará el mismo año de 1613; otra en 1622, para la canonización, y una tercera, en 1630, todas en Amberes. Encontraremos otra edición más en 1677.

La mayoría de los grabados se deben a Adriaen Collaert, 14 planchas llevan la inscripción con su nombre. A partir de este momento una oleada de series pictóricas invade los conventos, iglesias y catedrales por todo el mundo católico, desde los conventos españoles, italianos, flamencos o franceses hasta los encargos hispanoamericanos en los distintos virreinos.

La serie fue rápidamente copiada en otros lugares de Europa, la primera es la editada en 1622 en Roma por Giovanni Giacomo Rossi, compuesta por portada y 24 grabados, firmada por Frisius y que es una copia de la anturpiense. En la misma ciudad y en el mismo año se lanza otra serie más pequeña de grabados a cargo de Isabella Duca, son 12 y aunque inspirados en la de Amberes tienen una mayor creatividad.

Pero el eco de la serie de Collaert y Galle pervivió en la ciudad de Amberes de tal manera que el carmelita flamenco Daniel de la Virgen María editó en 1646 otra serie de 12 grabados, anónimos y de carácter más devocional. La serie original verá otra tercera edición en 1711. Por último, recordar que en el siglo XX se han realizado varias ediciones facsimilares, en 1896 y en 1929, y en Madrid en dos ocasiones, en 1914 y 1962, coincidiendo con los centenarios de la beatificación de la santa y de la reforma de la orden.

Las siguientes series grabadas cambiarán de lugar y el nuevo epicentro será la ciudad de Roma, centro de la Contrarreforma católica, con la figura del carmelita descalzo Alessio della Passione, conventual del famoso convento del Trastevere de Santa María della Scala, como propagador. Escribirá un *Compendio della vita della seráfica vergine Santa Teresa di Giesù*, publicado en Roma en 1647. Es el anuncio de la *Vita effigiata* que aparecerá en 1655 con 35 grabados, que tendrá una segunda edición en 1670. Pero lo llamativo es que ese año de 1670 coincide la

edición de Roma, del padre Alessio, con otra en Lyon, aunque con un número diferente de grabados, la romana cuenta con 72 grabados, mientras que la lionesa aparece ilustrada con 56, que son los mismos salvo editados en sentido contrario a los romanos. La edición francesa está dedicada a María Teresa de Austria, reina de Francia e hija de Felipe IV, esposa del Rey Sol Luis XIV. Esta serie tuvo una segunda edición en 1678.

En el siglo XVIII santa Teresa será objeto de nuevas series, algunas de ellas de gran calidad, entre todas destaca la del grabador flamenco Arnold van Westerhout, establecido en Italia donde trabaja al servicio de la nobleza y de la Iglesia. La serie se titula *Vita effigiata della Serafica Vergine S. Teresa di Gesù Fondatrice dell'Ordine Carmelitano Scalzo* y está dedicada a la princesa de Piombino, Hipólita Ludovisi. Se edita en 1716 con un total de 71 planchas de gran calidad, 69 con las escenas de la santa, creando una serie de una plástica dieciochesca que también llegó a ser la base de nuevas series pictóricas, como veremos en la del Carmen de San Fernando.

Cuando parecía que la serie de Westerhout podía ser la última, el conocido taller ausburgense de los Klauber, que inundó Europa con sus bellas composiciones, también dedicó una pequeña serie de 12 planchas y la portada a santa Teresa, con texto del carmelita descalzo fray Anastasio de la Cruz. Resulta curioso que el fraile adapta doce momentos de su vida con los signos del Zodiaco, firmados por C. Klauber Cath, hacia 1750.

Como conclusión, se encuentran una serie de pequeñas series que no son concebidas como biografías, sino como episodios místicos de la vida de la santa en la línea de la exaltación de la espiritualidad barroca. Destacamos los 10 grabados de Hiebel-Bickart, de Praga, o las 7 extraordinarias láminas de Juan Bernabé Palomino para la edición de las obras de la santa de 1752, con nuevas ediciones en 1771, 1778 y 1793, siendo las más difundidas en ámbitos hispanos.

Desde aquí nacerán completas series dedicadas a santa Teresa, desde una de las más importantes y extensas, la de las descalzas de Granada, hasta pasar por numerosos ciclos como los de la capilla natal en Ávila, los descalzos de Córdoba o San Fernando, y los conjuntos distribuidos en el convento donde murió de Alba de Tormes. Entre los ciclos americanos descuella el de las madres de Córdoba en Argentina.

CATÁLOGO

SANTA TERESA DE JESÚS

ANICETO MARINAS

1904

85 cm altura

S.I.B. Catedral de Salamanca

El padre Cámara, obispo de Salamanca entre 1885 y 1904, destacó como un gran impulsor de las artes, llevando a cabo numerosas obras en su diócesis. Aniceto Marinas, gracias a la mediación de Tarragó, había recibido el encargo de la elaboración de los relieves que representaban dos milagros de san Juan de Sahagún para la fachada del nuevo templo que se construía en honor del santo pacificador, en un momento de gran necesidad para él, a la vuelta de su pensión en Roma. Una fluida relación se forjará desde aquel momento entre el escultor y el obispo, que se convertirá en uno de sus principales mecenas. El padre Cámara realizará una nueva petición al escultor segoviano para completar el amueblamiento de la capilla del palacio episcopal. Apenas comenzado el siglo XX, precisa las efigies de los dos patronos de la diócesis y de la ciudad: santa Teresa de Jesús y san Juan de Sahagún. Este encargo fue realizado ya en un momento de pleno reconocimiento y madurez profesional del artista, al ser desde 1903 académico de número de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando.

La capilla se situaba en el piso noble del palacio. Estaba presidida por un retablo neogótico de tres calles. Las laterales disponían los espacios sobre ménsulas ojivales para colocar en ellos las esculturas de Marinas. Tras la desacralización de la estancia y su desmonte, el recuerdo de las imágenes se perdió y, andando el tiempo, el retablo fue desmontado y finalmente cedido, en calidad de depósito, a la ermita de N.ª S.ª del Buen Suceso de Linares de Riofrío en 1983, donde se traslada sin ninguna escultura.

La imagen de santa Teresa está concebida de pie sobre una pequeña peana poligonal. Marinas la ha imaginado de una manera muy personal, en un momento de búsqueda de inspiración, con un libro apoyado sobre el pecho y el brazo derecho extendido en toda su longitud a lo largo del cuerpo, en actitud reposada, mientras sostiene una pluma hoy perdida. La santa eleva la cabeza hacia el cielo, en idéntica actitud que la imagen compañera del santo pacificador. El escultor segoviano ha prestado especial atención al hábito religioso, reproducido con gran detalle y naturalismo, llamando poderosamente la atención la minuciosidad del trabajo ya no sólo de las superficies de los telámenes, sino también de los elementos que conforman el rosario que cuelga de la cintura, reconociéndose la forma de la Virgen del Carmen en la medalla del Ave María y al Crucificado en el extremo. Todo ello revela el magisterio de Marinas, brillando poderosamente al conseguir

el efecto de profunda unción y emotiva concentración en el gesto del rostro y en los ademanes de las manos, sin grandilocuentes posturas retóricas, sino en religiosa sobriedad, contención y sencillez. Conforman, en definitiva, la viva imagen de la descalcez arquetípica y el abandono absoluto en la Providencia divina, personificado todo ello en Teresa. En la parte posterior de la peana aparecen las iniciales del autor: A.M.

Prueba de la aceptación y calidad de las dos hechuras realizadas son las palabras de celebración que la crítica de la época le dedica tras haber sido colocadas en la capilla episcopal: «Efigies notables. Lo son las que de San Juan de Sahagún y Santa Teresa de Jesús, acaban de colocarse en el Oratorio capilla episcopal de Salamanca. Son dos tallas primorosas de un artista excelso...» (*La Basílica Teresiana* 1904, p. 76). Así como también las que el mismo Marinas dirige al padre Cámara en carta de 22 de enero de 1904: «He tenido una gran alegría en la noticia que en su atenta carta da sobre las Imágenes de San Juan y Santa Teresa. Mucho me alegro gusten a la gente, pero mucho más me alegraría satisficieran a V. E.» (Archivo Provincial de la Provincia Agustiniana Matritense). Satisfacción que el artista vio corroborada en la actitud del prelado, quien frente a los gastos de elaboración de las mismas cifrados en 2.000 ptas. le incrementa la cantidad abonada hasta llegar a las 4.500 ptas. (Carta del 30 de enero de 1904).

Por todo lo anteriormente expuesto no nos es posible compartir los intentos de identificación de las esculturas de Marinas llevados a cabo en los últimos tiempos (Ruiz Maldonado 2015, p. 94) y contribuimos de este modo a la recuperación de dos obras singulares de escultura religiosa de Aniceto Marinas que la historiografía daba por perdidas (Horcajo Matesanz 2017, p. 293).

MCH

Bibliografía

- Horcajo Matesanz, Antonio, *Grita el bronce, habla la piedra, reza la madera. Aniceto Marinas. Vida y obra del escultor*, Diputación Provincial de Segovia (Segovia 2017).
- La Basílica Teresiana*, n.º 76 (1904).
- Melendreras Gimeno, José Luis, «El escultor segoviano Aniceto Marinas García», en *Boletín del Instituto Camón Aznar*, n.º 88 (2002), pp. 143-198.
- Ruiz Maldonado, Margarita, *Santa Teresa de Jesús y Salamanca. El Padre Cámara, propulsor del culto y devoción a Santa Teresa*, Edifsa (Salamanca 2015).



GENEALOGÍAS

ÁRBOL GENEALÓGICO

SALVADOR GARCÍA DACARRETE
c. 1890
59,3 x 69,2 cm
Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

ÁRBOL GENEALÓGICO Y PEQUEÑA RESEÑA BIOGRÁFICA DE SANTA TERESA DE JESÚS

ANTONIO DE LEÓN
S. CABEDO, grabador
1880
40,1 x 29,8 cm
Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

GENEALOGÍA DE SANTA TERESA

Basado en la obra de Antonio de León y S. Cabedo
Autor: J.G.
Siglo XX
43,3 x 32,5
Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Santa Teresa nació en la ciudad de Ávila en 1515 en el seno de una familia numerosa. Su padre, don Alonso, tuvo de un primer matrimonio, un hijo, don Juan, y una hija, doña María. Y de un segundo, 8 hijos y dos hijas, como escribe Teresa en su *Autobiografía*. Por eso la Santa dice en su *Autobiografía*: «éramos tres hermanas y nueve hermanos». Los siete hermanos de la Santa del segundo matrimonio pasaron a América como soldados y algunos consiguieron buenos oficios en el ejército y en la administración. Y las tres mujeres quedaron en España, dos casadas, y ella, monja en el convento de Carmelitas de La Encarnación en Ávila.

El primer biógrafo de la Santa, el jesuita P. Francisco de Ribera, propuso que la Santa «fue nacida por entrambas partes de noble linaje». Y los biógrafos antiguos, y los modernos hasta bien entrado el siglo XX,

aceptaron el dicho como una especie de dogma histórico. La verdad es que su madre, doña Beatriz de Ahumada, pertenecía «a uno de los antiguos y nobles linajes de Ávila», y estaba emparentada con otros apellidos nobles de la Ciudad. Y por parte de la abuela paterna, estaba vinculada a la familia de los Cepeda. Pero por la rama paterna, su abuelo, don Juan Sánchez de Toledo, era un judeoconverso de Toledo que, siendo ya cristiano, judaizó y fue penitenciado por la Inquisición de la Ciudad a «llevar un sambenitillo» en las procesiones semanales. Y por ese motivo, y una vez cumplida la penitencia, emigró con sus hijos a Ávila para seguir ejerciendo su oficio de mercader.

DPM

SANTA TERESA: EL IMAGINARIO, LA IMAGEN Y LA IMAGINERÍA*

A Teresa, in memóriam.

CRISTO CON LA CRUZ A CUESTAS

ANÓNIMO
Segunda mitad del siglo XVI
88 x 77 cm
Museo de Salamanca, MECD

CRISTO CON LA CRUZ A CUESTAS

ANÓNIMO
1524-1525
167 cm de altura
SIB Catedral de Salamanca

CRISTO ATADO A LA COLUMNA

ANÓNIMO
Siglo XVI
175 cm de altura
Iglesia de San Sebastián

ECCE HOMO

ANÓNIMO
Siglo XVI
140 x 93 cm
Convento de las MM. Carmelitas Descalzas
(Cabrerizos)

QUINTA ANGUSTIA

ANÓNIMO
Siglo XVI
127 x 105 cm
Convento de las MM. Carmelitas Descalzas
(Cabrerizos)

A modo de introducción

La organización de la exposición *Vitor Teresa*, inducida por la celebración en este 2018 del año jubilar teresiano y coincidiendo con el VIII centenario de la Universidad de Salamanca, al hilo de esa cultura de la efeméride tan vigente en nuestra sociedad, nos brinda la ocasión para reflexionar y plantear algunas cuestiones sobre el imaginario, la imagen y la imagería de la Santa. El estudio se articula en dos ámbitos diferenciados, contrapuestos pero a su vez complementarios. Uno centrado en las noticias de la propia doctora sobre las imágenes, datos directos invertidos en formular los usos, funciones y

teoría de la imagen, entendida ésta en el sentido amplio del término¹. El enfoque registra su participación activa². Y por último se abordarán algunos aspectos de la imagen y de la imagería de santa Teresa. En este segundo apartado la reformadora goza de un protagonismo más pasivo, la inspección se ajusta a la representación, en definitiva se centra en la percepción y la recepción de su imagen. La investigación parte de «la relativa fecundidad del propio término imagen, cuya complejidad remite tanto a los objetos figurados, desarrollados en los más diversos géneros, pero también a las imágenes del lenguaje (metáforas, alegorías, similitudines de obras literarias), a las “imágenes mentales”

*. Este trabajo se inscribe dentro del proyecto de Investigación MINECO, Intermedialidad e institución. Relaciones interartísticas, literatura, audiovisual, artes plásticas. HAR201785392-P.

1. Siguiendo a Hans Belting y David Freedberg se prefiere el término «imagen» por ser un vocablo más amplio que la palabra «arte», cuya acepción está más afectada por los valores estéticos. Su uso permite plantearse nuevas cuestiones sobre el funcionamiento social, las funciones ideológicas, el poder de las imágenes en el pasado y todo lo que compete a la obra de arte. Para una primera aproximación vid. Jean Claude Schmitt, «Imágenes», en *Diccionario razonado del Occidente Medieval* (eds. Jean Le Goff y Jean Claude Schmitt), Madrid, 2003, p. 365. David Freedberg, *El poder de las imágenes*, Madrid, 1992; H. Belting, *Imagen y culto. Una historia de la imagen antes de la historia del Arte*, Madrid, Akal, 2009.

2. Hemos tratado estos aspectos en Lucía Lahoz, «Santa Teresa y las imágenes. El peso de las estrategias femeninas tardomedievales», en Mariano Casas Hernández (ed.), *Teresa*, Salamanca, 2015, pp. 61-91.

de la meditación y la memoria, de los sueños y de las visiones tan importantes en la experiencia religiosa del cristianismo»³.

Los fastos del centenario de su nacimiento en 2015 generaron exposiciones, jornadas y congresos centrados en su figura. Numerosos textos revisaron la historiografía tradicional, aportan otros puntos de vista o repiten tesis ya consolidadas. No se trata, por tanto, de abordar y abundar en la iconografía teresiana, uno de los campos de investigación más explorados⁴. En buena lógica se pretende esbozar e insistir en las bases, la raíz, las razones y los recursos de la imagen por parte de santa Teresa. Limitarse, por ello, a los textos propios resulta razonable, testimonios directos –sin ningún tipo de mediación– para extraer las conclusiones pertinentes sobre el uso y la función de la imagen y englobarlas en el contexto correspondiente.

La historiografía no es unánime al formular el protagonismo de la Santa y su empeño reformador. Para una puesta al día remitimos a los otros capítulos de este catálogo. Algunos autores han circunscrito su escritura en el Renacimiento⁵, otros la han definido como prebarroca y barroca⁶. «García de la Concha la ha situado en el ámbito del “humanismo cristiano”. Al servicio de una religiosidad interior, depurada en el crisol de la más moderna teología teniendo en cuenta, de manera primordial y tal vez por vez primera, las características propias de la mujer»⁷. Se notará el subrayado en su condición de mujer. Por su parte, Cirlot y Garí han reseñado los precedentes medievales: «la mística de los dos últimos siglos de la Edad Media se abre con ellas. Y en cierta medida, aunque situada en otro mundo, la escritura

mística del Barroco encuentra también sus raíces, directas o indirectas, en el ejemplo de ellas»⁸. Rebeca Sanmartín la ha vinculado con la sensibilidad anterior, la enlaza con la tradición de las visionarias medievales, «Teresa de Jesús bebe y es parte de una tradición mística femenina que se remonta a los siglos XII-XIII: tanto por lo que respecta a temática y contenidos como en el estilo de su prosa, la espiritualidad que traza un largo *continuum* desde las monjas de Helfta a María de Santo Domingo se muestra presente en la santa abulense»⁹. Con esa propuesta la profesora madrileña concentra los matices en la espiritualidad femenina y en el carácter visionario. En efecto, ambos factores –sentimentalidad femenina y condición visionaria– desempeñan un papel acusado; en nuestra opinión, sendos fenómenos se ajustan mejor con el significado de la imagería en santa Teresa, como sus propios textos dejan entrever. El análisis revisará esa concomitancia con la tradición mística imaginativa y figurativa tardomedieval.

Las documentadas lecturas de la reformadora refuerzan esa vinculación con todo lo anterior. Sin explayarnos en el argumento¹⁰, algunos libros conforman un tipo de espiritualidad muy concreta, como sucede, por ejemplo, con la *Imitación de Cristo* de Tomás Kempis o la *Vita Christi* del cartujano Ludolfo de Sajonia, obras de amplio predicamento en la espiritualidad femenina. El texto de Ludolfo había sido traducido del latín al castellano en 1502 por Montesinos, bajo el patrocinio de Isabel la Católica. El libro del Cartujano, citado por ella misma, ha de influir en «algunos pasajes de la vida de Cristo que repercutieron con gran impacto en la obra teresiana: la Pasión por supuesto, la conversión de la

3. Jean Claude Schimtt, *Diccionario*, op. cit. p. 365.

4. María José Pinilla, *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*, Tesis Doctoral, Universidad de Valladolid, 2013 (b1663070). Enrique Valdivielso, «La iconografía de Santa Teresa de Jesús en la pintura barroca Española», en *Teresa de Jesús, Maestra de oración*, Catálogo de las Edades del Hombre, Valladolid, 2015, t. I, pp. 91-132. Jesús Urrea, «Santa Teresa de Jesús, vista por Gregorio Fernández y sus imitadores», en *Catálogo de las Edades del Hombre*, op. cit. pp. 135-157. Julián Dobado Fernández, «Los ciclos pictóricos de Santa Teresa de Jesús: Redescubrimiento de su iconografía», en *Catálogo de las Edades*, op. cit., pp. 160-207. Odile Delenda, «Santa Teresa en la pintura europea», en *Catálogo de las Edades*, op. cit., pp. 210-263. En el citado catálogo también se recoge la bibliografía anterior, a la que remitimos para evitar repeticiones.

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

6. Dámaso Chicharro, «Introducción», en Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Madrid, ed. Cátedra, p. 31.

7. *Ibidem*.

8. Victoria Cirlot, Blanca Garí, *La mirada interior. Escritoras místicas y visionaria en la Edad Media*, Barcelona, Martínez Roca, 1999, p. 15.

9. Rebeca Sanmartín Bastida, «Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo», *Analecta Malacitana*, XXXVI, 1-2, 2013, pp. No he podido consultar Rebeca Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012.

10. Sobre los libros del padre de santa Teresa una sistematización, contextualización histórica y de contenidos en Luis Enrique Rodríguez-Bezares, «Libros y lecturas para el hogar de don Alonso Sánchez de Cepeda», *Salmanticensis*, XXXIV, 1987, pp. 169-188. Se ha llegado a afirmar que entre los libros del padre dominaban los de contenido piadoso, mientras que por parte de la madre fomenta una lectura más imaginativa, formado por libros de caballería... Como ha sugerido Pilar Manero Sorolla, *Santa Teresa de Jesús, Antología*, Barcelona, 1987, p. 60, «la biblioteca del padre estuvo formada por “buenos” libros adjetivo con el que la santa siempre designaba los piadosos, de devoción, filosóficos o teológicos». La propia Santa en el libro de la *Vida* afirma: «Era mi padre aficionado a leer buenos libros y así los tenía en romance para que los leyeran sus hijos». L. V, cap. 1, p. 119. Influencia que Chicharro ha cuestionado por estar alejado de la etapa de formación de la escritora, Dámaso Chicharro, *Introducción*, op. cit., p. 35.



Magdalena, el encuentro con la Samaritana y la rivalidad de Marta y María¹¹. Temática y tramas figurativas cuyo significado y trascendencia se transparenta en el discurso narrativo de la exposición Vitor Teresa. Manero Sorolla ha defendido que la lectura de Ludolfo de Sajonia «es la que proporciona a la religiosidad teresiana su profunda y casi física humanidad, dentro de una tesitura esencialmente sentimental muy propia de los planteamientos dramáticos barrocos y prebarrocos»¹². Y similares términos esgrime Chicharro para quien la *Vita Christi* es «la que suministra a la santa la base de humanización y el carácter de comunicación casi física de su religiosidad. Se trata de una fuerte polarización hacia el sentimiento en un contexto comunicativo que no dudamos en calificar de prebarroco que dejará un notable poso en la literatura teresiana»¹³. Para el citado autor «la influencia del *Cartuxano* romanceado incide muy particularmente en el sentido de la devoción cristocéntrica sensible, perfectamente constatable en el Libro de la vida que supone esta relación mística-plástica»¹⁴. Se ha llegando a imputar su influencia en todo lo que hay de hipersensibilidad lacrimógena. Además, que la propia Santa confirme la condición imprescindible de esos ejemplares en toda nueva fundación refuerza la idea, indicativo del alcance y la proyección atribuidos a dichas obras. De todos modos, en las Constituciones donde se estipulan los libros obligatorios en las nuevas

fundaciones se recomienda: «tenga en cuenta la priora con que haya buenos libros en especial *Cartujanos*, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara»¹⁵. En su caso, Rebeca Sanmartín sostiene «por lo que respecta a su filiación medieval, se ha tendido a relacionar a Santa Teresa con la tradición mística y ascética masculina (con obras como la *Vita Christi* del Cartujano, el *Flos sanctorum* o la *Imitación de Cristo*)»¹⁶, condición masculina que tal vez ha de matizarse.

Pero como con lucidez ha sugerido Teófanos Egido: «Es interesante recordar que la lectura de la niña y de su hermano un poco mayor es imaginativa, reflexiva y activa». Miraban los grabados del libro con mártires degolladas y «como veían los martirios que por Dios las santas pasaban, parecía compraban muy barato el ir a gozar de Dios y deseaba yo mucho morir así. No es casual que se refiera a las santas y no santos»¹⁷. Nótese las peculiaridades y particularidades de este tipo de lectura, donde texto e imagen adquieren un protagonismo equiparable, procedimiento de aprendizaje que conforma la educación de la propia Santa desde su más tierna edad. En efecto, esas tempranas lecturas contribuyen a reforzar la asimilación de modelos y patrones femeninos. Se notará, por otro lado, una condición mimética característica, que le lleva a repetir desde muy pronto conductas que lee, situación registrada a lo largo de la vida, pero cuyo núcleo embrionario se detecta desde los mismos inicios.

La notable proyección de los libros referidos entre las lecturas de la espiritualidad tardomedieval es incuestionable, de modo preferente coinciden con los habituales de una audiencia femenina, «religiosas o laicas mayoritariamente desconocedoras del latín pero poseedoras de un cierto bagaje cultural que incluía el hábito de la lectura»¹⁸. «Tratados cristocéntricos concebidos para estimular la oración y la plegaria de acuerdo con las *Meditaciones Vita Christi* franciscanas. Se propone al lector una participación afectiva en la Vida de Cristo, a una meditación empática que induzca a experimentar sentimientos de arrepentimiento y conmiseración»¹⁹. El uso de esos textos por parte de las mujeres es tesis que no necesita más validación, así como su dilatada vigencia.

Precisar el carácter y la condición de la literatura manejada por la fundadora no es tarea fácil. La historiografía la integraba en la órbita de Valdés, no es casual

11. Pilar Manero Sorolla, *Antología. Op. cit.*, pp. 70 y 71. Para la influencia del Ludolfo de Sajonia, vid. Alfred Morel Fatio, «Les lectures de Sainte Thèrese», *Bulletin Hispanique*, 1908, pp. 49-54.

12. Pilar Manero Sorolla, *Antología. Op. cit.*, p. 70.

13. Dámaso Chicharro, *Introducción. Op. cit.*, p. 42.

14. *Ibid.*, p. 44.

15. Pilar Manero Sorolla, *Antología. Op. cit.*, p. 55.

16. Rebeca Sanmartín Bastida, *Santa Teresa. Op. cit.*, p. 276.

17. Teófanos Egido, «Santa Teresa de Jesús: De Ávila a Alba. Mirada Histórica», en *Teresa de Jesús. Maestra de oración*. Catálogo de la exposición Las Edades del Hombre, Valladolid, 2015, t. I, p. 39.

18. Joan Molina, «Contemplar, meditar, rezar. Función y uso de las imágenes de devoción en torno a 1500», en J. Yarla (ed.), *El arte en Cataluña y los reinos hispanos en tiempos de Carlos I*, Madrid, Sociedad Estatal, 2000, p. 90.

19. *Ibidem*, p. 90.

que García de la Concha titule uno de los capítulos de su obra *El arte literario de Santa Teresa*, «Una biblioteca espiritual recomendada por Valdés»²⁰. De todos modos para Rebeca Sanmartín «la tendencia a situar a Teresa entre la escritura del Renacimiento y la temática del Barroco ha hecho olvidar a muchos críticos (quizás por esa común y a veces dañina compartimentación entre los estudios medievales y áureos) la tradición mística medieval femenina en la que se pueden encuadrar la devoción y escritura de la Santa. Teresa no inauguró la mística española, y ni siquiera fue la primera en atreverse a alzar su voz y a iniciar un nuevo movimiento religioso a través de experiencias visionarias en una época de teología aristocrática y masculina»²¹. Sin duda alguna, el modelo contaba con una amplia ascendencia y la mística abulense a buen seguro la conocía, dado que definía los formatos de aprendizaje de esa cultura de mujer. Constatada la previa vigencia resulta más adecuado vincularla en esa tradición, y eludir esas divisiones temporales totalmente ficcionales, compartimentos estancos, en absoluto comunicativos creados por la historiografía, dado que desdibuja la realidad de los hechos. Además, el recurso, el uso y las funciones que la Santa hace de las imágenes insiste también en esa dirección.

Santa Teresa y las imágenes

Como ha señalado Molina «El recurso al verbo contemplar se convierte en un verdadero topos de la literatura cristocéntrica. “Contemplar” la Pasión de Cristo significa imaginar con toda clase de detalles que uno participa como un protagonista más, en los acontecimientos narrados en los evangelios». Asimismo, la utilización del verbo contemplar en una narración de carácter sentimental y afectivo tiene una vertiente cognoscitiva. Es decir, se habla de contemplar con el corazón de acuerdo con la mayoría de las teorías del conocimiento y la psicología del siglo XV que postulaba este órgano como la sede del entendimiento y las emociones, como el receptáculo primigenio de la emociones»²². No es baladí que en muchos de los textos

teresianos la idea de ver y contemplar deviene habitual, toda vez que muchas de las imágenes, mentales o no, se quedan fijadas en el corazón.

La consideración de santa Teresa de la imagen depende de los distintos estudiosos, de nuevo la falta de unanimidad impera, cada investigador acentúa determinados aspectos. Chicharro habla de «una estética de esencia que le hace potenciar a la imagen, y solo a ella, como elemento de conmoción, prescindiendo de cualquier ornato o entorno marginal que la distraiga»²³. Incluso el propio Peers ha llegado a afirmar que santa Teresa piensa en imágenes²⁴. La situación desde luego no es nueva, pues según ya advirtiera sagazmente Jerôme Baschet, «el mundo medieval es imaginativo, las imágenes piensan y hasta se piensa en imágenes»²⁵, con lo cual enlazaría con esa tradición medieval. Como ha expresado Dobado «uno de los aspectos más sorprendentes de la espiritualidad teresiana será la necesidad de la imagen, frente a algunos movimientos eclesiales no tan opuestos pero sí reacios a que la imagen pudiera ser un camino para la oración»²⁶. El significado que Teresa concede a las imágenes se ha relacionado con su tiempo: donde luteranos y sobre todo calvinistas las suprimen como solución al error de anteponerlas a lo que representan, donde Erasmo recomendaba la lectura de los Evangelios frente a la sola contemplación de la imagen de Cristo, donde el Concilio de Trento potencia el uso de las imágenes y las reliquias frente a lo eliminado por las reformistas heréticas, como ha sintetizado Rosa Navarro²⁷. Por otra parte, se ha imputado a santa Teresa la defensa de la imagen como modo de interiorización del sentimiento religioso a partir de la contemplación de una imagen, prueba de la necesidad y de la eficacia de las imágenes pero también de que la vivencia espiritual no puede quedarse en ella²⁸. Ella misma achaca ser «tan amiga de imágenes» a su «poca habilidad para con el entendimiento a representar cosas»²⁹. Por su parte, Rebeca San Martín considera las imágenes más como herramientas útiles que como elementos claves de su experiencia sobrenatural, minimizando ese carácter esencial³⁰. Sin embargo, según Teófanos Egido, santa

20. García de la Concha, *El arte literario*. *Op. cit.*, p. 112, citado en Pilar Manero Sorolla, *Antología*, p. 66.

21. Rebeca Sanmartín Bastida, *Santa Teresa*. *Op. cit.*, p. 279.

22. Joan Molina, *Contemplar*. *Op. cit.*, p. 90.

23. Dámaso Chicharro, *Introducción*. *Op. cit.*, p. 56.

24. A. Peers, *Madre del Carmelo, retrato de Santa Teresa de Jesús*. Trad. esp. Madrid, CSIC, 1948, p. 151, citado en Damaso Chicharro, *Introducción*. *Op. cit.*, p. 58, nota 58.

25. Jerôme Baschet, «Inventiva y serialidad de las imágenes medievales. Por una aproximación iconográfica ampliada», *Relaciones*, 77, Invierno, 1999, p. 65.

26. Juan Dorado Fernández, «Imagen y palabra en Teresa de Jesús», en *Teresa de Jesús. La prueba de mi verdad*, Madrid, Biblioteca Nacional, 2015, p. 61.

27. Rosa Navarro, «“No dejéis arrinconar vuestra alma” La palabra de Teresa de Jesús y su Camino de Perfección», en *Teresa de Jesús La prueba de mi verdad*. *Op. cit.*, p. 44

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, p. 45.

30. Rebeca Sanmartín, «¿Era Teresa tan amiga de las imágenes? Sobre las visiones y el arte», en *Escritos de Santa Teresa; crítica e interpretación*, Madrid, 2016, p. 101.

Teresa muestra una predilección por el valor de las imágenes mucho antes de que le lleguen las noticias de los luteranos³¹. Por tanto, la tesis de Egido refuerza esa adscripción con la tradición anterior. Y me pregunto si esa proyección de la imagen no enlaza con el documentado modelo femenino tardomedieval mucho más proclive al desarrollo de una cultura figurativa, frente a la condición letrada generalizada en la práctica masculina.

Rosa Navarro, entre otros, aduce que la santa abulense se acompaña de imágenes y libros. La solución coincide con las fórmulas de la Nueva Devotio, al dictado de ese significado tardomedieval. De hecho, es en 1533 cuando la contemplación de un Cristo muy ensangrentado y la lectura de las *Confesiones* de san Agustín, quien insistía que a Dios hay que buscarlo dentro del alma, la convirtieron a una intensa vida mística³².

Como sugiere González García, «para imitar a Cristo, incluso una doctora de la Iglesia católica debía comenzar por *visualizar* su imagen. En ese sentido la imagen devocional no solo era una herramienta para la piedad contemplativa, sino una prueba visible de su vida interior y todo un elogio de la experiencia visiva»³³. El mismo autor ha insistido en «el uso de la imagen sagrada como incentivo para la meditación suponía una fase preparatoria para un nivel más alto de contemplación, un estado mental anicónico en el que las ayudas externas no eran necesarias»³⁴. La imagen era capaz de «elevar» al espectador a un mundo superior mediante su contemplación a través del «ojo del alma»³⁵.

Las mismas palabras de la santa no pueden ser más elocuentes, llega a afirmar:

Tenía tan poca habilidad para con el entendimiento para representar cosas que sino era lo que veía, no me aprovechaba nada de mi imaginación, como hacen otras personas que pueden hacer representaciones a donde se recogen. Yo solo podía pensar en Cristo como hombre, más es así que jamás, le pude representar en mi, por más que leía su hermosura y vía sus imágenes, sino como quien está ciego u ascuras, que aunque habla con alguna persona y ve que está con ella, porque sabe cierto que esta allí (digo que entiende y cree que está allí), de esta manera me acaecía a mi cuando pensaba en Nuestro Señor. A esta causa era tan amiga de imágenes

¡Desventurados de los que por su culpa pierden este bien! Bien parecen que no aman al Señor, porque si lo amaran holgáranse de ver su retrato, como acá aun dan contento ver a quien se quiere bien»³⁶.

La extraordinaria riqueza del texto teresiano radica en el abanico de matices implicados. De partida se confirma la lectura sobre su hermosura de Cristo, relacionada con la fascinación por su imagen. «Un buen número de *Vita Christi* se hicieron eco de este interés al incorporar textos apócrifos como la Epístola de Léntulo, donde se le describía como un hombre de gran belleza física»³⁷. En efecto, esa lectura y la contemplación de las imágenes forman parte de las prácticas devocionales tardomedievales, que desarrollan el método de la contemplación afectiva de la vida de Cristo a través de la meditación visual. En cuya tradición han de incluirse las ideas de la Santa. Según advirtiera Molina el éxito de los textos cristológicos en la península coincide con toda una proliferación de imágenes de devoción, utilizadas como soporte de la oración y meditación de la vida de Cristo³⁸. Además se infiere el recurso a la imagen como vía. De hecho, es la presencia de la imagen la que activa el principio de canalizar la profunda experiencia afectiva. El relato textual contempla otros problemas, apenas considerados por la crítica. «Se apela asimismo a la prioridad en la estimulación entre las cosas vistas y las oídas o leídas. Será en los últimos siglos de la baja Edad Media y dentro de las prácticas de meditación empática promovidas por los círculos mendicantes cuando se plantea la cuestión de la eficacia mayor del estímulo de la emoción a través de las cosas vistas, frente a las leídas u oídas. En esa línea figuras como Jean Gerson llegaron a considerar que las imágenes piadosas poseían la virtud de conectar con el espectador común de forma mucho más directa y simple que cualquier emotivo tratado devocional o sermón pronunciado desde un pulpito»³⁹. En otro orden de cosas se esgrime una defensa férrea sobre la validez y la necesidad de la imagen, de hecho la mística abulense expone magistralmente su teoría de la imagen. Incluso ha de adivinarse una velada crítica al mundo luterano al negarlas.

El sentido que la de Ávila otorga a las imágenes se detalla desde los comienzos de la propia *Vida*, a pesar del escaso eco registrado en la producción historiográfica. De hecho al evocar la muerte de su madre afirma:

31. Teófanos Egido, 1983, «Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa», en Teófanos Egido, Víctor García de la Concha y Olegario Cardenal, *Actas del Congreso Internacional teresiano*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1983, pp. 197-227.

32. Víctor García de la Concha, en «Teresa de Jesús», *Teresa de Jesús. La prueba*, Op. cit., p. 5.

33. Juan Luis González García, *Imágenes Sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2015, p. 388.

34. *Ibidem*.

35. *Ibidem*, p. 389.

36. Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*. Op. cit., LV CIX, 6, pp. 179-180.

37. Joan Molina, *Contemplar*. Op. cit., p. 95.

38. *Ibidem*, p. 90.

39. *Ibidem*, p. 91.

«Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fuime a una imagen de nuestra Señora y suplí-que-la fuese mi madre con muchas lágrimas. Parece que aunque se hizo con simpleza, que me ha valido; porque conocidamente he hallado a esta Virgen soberana en cuanto me he acercado a ella, y en fin me ha tornado a si»⁴⁰. La literatura artística interesada con preferencia por los valores formales se ha preocupado en identificarla. Se ha defendido fuera la imagen de Nuestra Señora de la Caridad, talla que se custodiaba en la ermita de San Lázaro y actualmente venerada en la Catedral de Ávila. Se trata de una pieza de vestir, debido a las varias temporalidades de la obra de arte y por su vinculación con la Santa cuenta con gran fervor, ha visto enriquecido su ajuar y se celebran procesiones en la festividad de la fundadora⁴¹. Checa Cremades la interpreta como una manifestación evidente de los usos de las imágenes como un consuelo espiritual de la imaginaria que serviría de justificación de las mismas desde el punto de vista del catolicismo romano⁴². Sin embargo, la propia edad de Teresa en el momento del suceso, con unos 13 o 14 años, desestima el conocimiento de los problemas teológicos y eclesiásticos contemporáneos, por tanto, sospecho que ha de vincularse con otros cometidos y significados más ligados a la órbita medieval. El uso y el recurso a la imagen enlazan con la tradición anterior, no solo tiene un carácter devocional y cultural, sino que supone la misma presencia de la divinidad, o al menos así es percibida. Como ha afirmado Jean Claude Schmitt, «las mismas imágenes saben recordarnos que su función radica menos en “representar” una realidad exterior a ellas, que en hacer que lo real sea mediante un modo que le es propio»⁴³. Se notará que la relación de santa Teresa con las imágenes es una relación casi física, que coincide también con todas esas estrategias documentadas para las prácticas devocionales féminas tardomedievales.

Asimismo en ese capítulo se relatan algunos aspectos que jalonan su espiritualidad, tales como leer vidas de santos y «en una huerta que había en casa ordenábamos ser ermitaños, procurábamos como podíamos hacer ermitas»⁴⁴. Además del carácter mimético al que

antes aludíamos, convertir las huertas en ermitas es una solución habitual entre las prácticas devotas femeninas, como se constata por ejemplo en el caso de doña Mencía de Mendoza, la situación refleja el ideal de clausura o alejamiento del mundo. Responde a un modelo de comportamientos piadoso de amplia vigencia en la corte de Isabel la Católica. Las ermitas constituían un espacio de devoción privada y, como ha señalado Pereda, también femenina⁴⁵. En este caso concreto, dada la propia cronología del relato, adscribirlo con esos modelos de religiosidad de mujeres parece lo adecuado.

«Y apartarme muchas veces a soledad, a rezar y leer mucho, hablar de Dios, amiga de hacer pintar su imagen en muchas partes y de tener oratorio y procurar en el cosas que hiciesen devoción»⁴⁶. Se notará que la presencia silenciosa de la imagen resulta de este modo más visible, sensible y sobre todo impactante, sin ningún tipo de mediación genera una imaginación en la Santa. Toda vez que denota ese sentido de repetición tan habitual, que refuerza su presencia. Chicharro ha defendido el carácter realista y físico de la religiosidad teresiana, que necesita de la imagen concreta, muchas veces repetida para sentirse movida a devoción⁴⁷. En otro orden de cosas, las palabras de Teresa articulan algunas de las fórmulas básicas del modo de organizar y articular la vida religiosa.

«Acaeciome que, entrando un día en el oratorio ví una imagen que habían traído a guardar, que se había buscado para cierta fiesta que se hacia en la casa. Era de Cristo muy llagado y tan devota que, en mirándola, toda me turbó de modo 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 parecía que se me partía: y arrojéme cabe a él con grandísimo derramamiento de lágrimas, suplicándome me fortaleciese ya de una vez para no ofenderle»⁴⁸. Situación que Chicharro no ha dudado en considerar prebarroca⁴⁹. Por otra parte, el mismo autor habla de la necesidad que la Santa tiene en un primer contacto con la imagen física para elevarse espiritualmente. «Es una valoración de lo humano muy frecuente en todos los místicos españoles»⁵⁰. El episodio sucedió en

40. Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida*, Edic. de Dámaso Chicharro, Madrid, Ed. Cátedra, 2011, primera ed. 1979, p. 122.

41. Se ha ocupado de ella Sonia Caballero Escamilla, «Nuestra Señora de la Caridad», en *Catálogo de las Edades del hombre*, Ficha, 112, p. 310, donde se recoge toda la bibliografía anterior.

42. Fernando Checa Cremades, «Santa Teresa de Jesús y las imágenes artísticas», en *Teresa de Jesús. La prueba de mi verdad. Op. cit.*, p. 109.

43. Jean Claude Schmitt, «El historiador y las imágenes», *Relaciones*, 77, 1999, vol. XX, p. 5.

44. Santa Teresa de Jesús, *El Libro. Op. cit.*, C. I-5.

45. Felipe Pereda, «Mencía de Mendoza (+ 1500), mujer del I Condestable de Castilla: El significado del patronazgo femenino en la Castilla del Siglo XV», en Begoña Alonso, María Cruz de Carlos y Felipe Pereda, *Patronos y coleccionistas. Los condestables de Castilla y el arte (siglos XV y XVII)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005, pp. 71 y 72.

46. Teresa de Jesús, *Libro de la Vida. Op. cit.*, C VII, 2.

47. Dámaso Chicharro, *Introducción. Op. cit.*, p. 157, nota, 7.

48. Teresa de Jesús, *Libro de la Vida. Op. cit.*, cap. IX, p. 177.

49. Dámaso Chicharro, *Introducción. Op. cit.*, p. 82.

50. *Ibidem*, nota 3.

el convento de la Encarnación de Ávila, seguramente en la Cuaresma de 1544 y se ha etiquetado como la Segunda conversión.

El texto de la escritora revisado en detalle proporciona una jugosa información para nuestro análisis, hasta donde llegan mis noticias apenas tenidas en cuenta con este enfoque. De partida, conviene detenernos en el carácter de la obra, «una imagen que *habían traído a guardar*, que se había buscado para cierta fiesta que se hacía en la casa». Ha de presuponerse que la pieza en cuestión se procesionara por el claustro o se expusiera en alguna dependencia, de hecho, su participación en ciertas festividades es incuestionable. En el momento del suceso la talla se encuentra en el oratorio, traído a guardar, lo que confirma que quizás sea ese su emplazamiento definitivo. En ese caso ha de apelarse a la caracterización, desempeñando un valor cultural de condición pública y privada, según era frecuente en las imágenes medievales. Como ha asegurado Molina para otros ejemplos, responde a ambos cometidos, «el *locus* y formato de una obra no determina absolutamente sus funciones y usos»⁵¹. Es habitual en las piezas pertenecientes a una comunidad que podían ser objeto de una función pública o privada de acuerdo con los usos que se hicieran de ellas en un determinado momento⁵². El texto de la Santa también nos habla del contexto en el que se enfrenta a la imagen, en la soledad del oratorio.

El relato refiere igualmente la iconografía, «era de Cristo muy *llagado*», la literatura no es unánime en su identificación, para unos se trataría de un *Ecce Homo*, de lo que no queda duda es de esa exaltación de las notas dramáticas y patéticas. Al leerlas inmediatamente nos acude a la memoria esa capacidad de empatía que gozaron las imágenes, estaríamos por tanto ante una *Imago Pietatis*, capaz de despertar de manera espontánea los sentimientos de conmiseración, piedad o sincera devoción en el fiel. Y como ya señalara Ringbom, «la utilización de imagen de la vida de Cristo como vehículo susceptible de canalizar la profunda experiencia, que hiciera posible la identificación del espectador con los episodios evangélicos, solo tuvo lugar a fines de

la Edad Media»⁵³. Modelos que, sin embargo, cuenta con pervivencia en el siglo XVI, sistema recurrente en ámbitos femeninos. Por otro lado, el texto manifiesta y subraya esa capacidad de despertar sentimientos «tan devota que, en mirándola, toda me turbo de modo tal, porque representaba bien lo que pasó por nosotros». El dato testimonia la participación activa del espectador de los sufrimientos, uno de los cometidos de esa imaginería. Y denota la profunda experiencia «que el corazón me parecía que se me partía: y arrojéme cabe a él con grandísimo derramamiento de lágrimas». En otro orden de cosas, se habla asimismo del corazón como núcleo donde reside la inteligencia y los sentimientos. Me pregunto si acaso también tiene que ver con el valor que la iconografía de dicho órgano alcanza en el imaginario conventual femenino desde el tardo-medievo, tanto aislado como enmarcando otras composiciones⁵⁴. El argumento sí se confirma vigoriza más si cabe esa ascendencia que estamos defendiendo. Toda vez que acrecienta esa capacidad emotiva y empática de las imágenes de generar sentimientos. Por otra parte, buen ejemplo de las imágenes como un estímulo visual que canaliza la piedad destinadas a incrementar la devoción y el contacto con la divinidad, como proponía Rodríguez de Ceballos⁵⁵.

En el relato teresiano queda perfectamente constatada la respuesta típica del devoto frente a la imagen sagrada, como ya se ha subrayado⁵⁶. El don de las lágrimas, ese desborde emocional tan propio de la época, exigido al fiel en la contemplación de una imagen devota y que introduce una gran cantidad de matices⁵⁷.

Nicole Pelisson, *Études Sur Sainte Thérèse*, en Col. Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1968, al estudiar la iconografía teresiana, afirma que posiblemente estos recuerdos de Cristo están inspirados en retablos concretos de la Catedral de Ávila y del convento de San Vicente⁵⁸. Sin embargo, conviene apuntar también la riqueza de la imaginería de la fundación dominica de Santo Tomás de Ávila, donde están documentadas imágenes de este tipo, destinadas precisamente a esas prácticas⁵⁹. Además, esa relación con el convento

51. Joan Molina, *Contemplar*. Op. cit., pp. 91 y 92.

52. *Ibidem*, p. 92.

53. *Ibidem*.

54. Jeffrey Hamburger, *Peindre au couvent*, Paris, 2000, pp. 101-121.

55. A. Rodríguez G. de Ceballos, «The Art of Devotion Seventeenth Century Spanish Painting and Sculpture in the Religieuz Context». X. Bray (ed.), *The Sacred Made Real: Spanish Painting and Sculpture 1600-1700*, London Nationale Gallerie Company Limited, 2009, pp. 45-57.

56. Darío Velandia Onofre, *Hacia una teología de la imagen. Mística, oratoria y pintura en la España del Siglo de Oro*, Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, 2014, p. 210.

57. María Taussiet, «Agua en los ojos: el “don de las lágrimas” en la España Moderna», en María Taussiet y James Amelang, *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Adaba editores, 2009, pp. 167-201, *vid.* también Tom Lutz, *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, Madrid, Taurus, 2001.

58. Damaso Chicharro, *La Vida*. Op. cit., p. 177, nota, 1.

59. Sobre Santo Tomás de Ávila *vid.* Sonia Caballero Escamilla, *Las imágenes como instrumento de evangelización y condena. Torquemada y el convento de Santo Tomás de Ávila*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2014, donde se ofrecen nuevas lecturas de estas piezas y se recoge la bibliografía anterior.



dominico se consolida sobre todo cuando santa Teresa mantiene relación estrecha con algunos de los miembros de la comunidad. De hecho, defender la familiaridad con las obras del convento dominico abulense entra dentro de lo factible. De todos modos, obras con esa caracterización jalona, parte de la cultura visual en la que se forma la Santa y, por tanto, conforman su manera de entender y practicar el desarrollo de la espiritualidad, toda vez que lo vinculan con esa tradición anterior. Acaso, en la casa familiar de los Cepeda se fuera configurando paulatinamente esa sensibilidad bajo esos patrones, dado que eran poseedores de un tríptico flamenco de la Virgen con el Niño, conservado actualmente en el convento de San José de Ávila⁶⁰.

Componen el relato de la exposición algunas piezas anteriores que sin estar directamente ligadas a la Santa contribuyen a precisar y comprender el horizonte afectivo y la cultura visual que conforma el imaginario de una mujer del siglo XVI. En primer lugar destaca la imagen del Cristo con la cruz a cuestras que procede de la capilla de Dorada de la catedral nueva de Salamanca, que don Francisco Sánchez de Palenzuela, arcediano de Alba y protonotario apostólico, patrocinara para su descanso final⁶¹. Además del ámbito arquitectónico destaca el amplio proyecto iconográfico, un auténtico testamento figurativo invertido en la pervivencia de la memoria y la salvación del fundador y su linaje. La imagen de Cristo cargando con la cruz⁶² se completaba con el Cristo atado a la columna y ambos flanquean el Calvario. Su cometido semántico se subraya con una mayor dimensión que el resto de participantes en el programa iconográfico. Su misma caracterización define una imagen de carácter devocional de condición tardomedieval. Por otra parte, sobresale el propio tratamiento de imágenes de carácter independiente, separadas y aisladas de la trama narrativa. Y como ya señalara Pereda «las imágenes se colocan aisladas en una especie de nichos fingidos que potencian de manera ilusionista la invasión del espacio del espectador»⁶³. Incluso el mismo autor ha considerado que el realismo de las imágenes insisten en

ser visiones de la meditación, en concreto de la visión eucarística»⁶⁴.

Con la misma temática figura en la exposición una obra que procede del Museo Provincial de Salamanca donde la pintura reproduce la imagen de *Cristo con la cruz a cuestras*. Destaca la propia organización y reticulación de la composición. De nuevo estamos ante la iconización de la imagen, se despoja de toda la trama escénica y se aísla la figura para dotarla de mayor efecto dramático. Los usos lumínicos se invierten en la utilización enfática de los valores patéticos, nótese la propia expresividad de las manos cuya disposición y gestualidad rezuma cometido semántico. La ausencia total de escenario le aporta una cualidad intemporal, toda vez que refuerza la relación del espectador con la figura de Cristo.

«Muchos años las más de las noches, antes que me durmiese, cuando para dormir me encomendaba a Dios, siempre pensaba un poco en este paso de la Oración en el Huerto»⁶⁵. La noticia nos proporciona un testimonio sobresaliente de ese pensamiento en imágenes y del valor que adquieren éstas en las prácticas meditativas de la Santa. En este caso se apela a un paso, evocación en absoluto baladí, dado que coincide con la vigencia y el desarrollo de la tipología en su tiempo. El relato denota ese recurso a reproducir un paso y provocar la empatía, testimonio del valor recordatorio de la imagen, pero también de su función emotiva, que concuerda con esa universalización de las prácticas de oración y meditación asistida por imágenes.

«Pues tomando como os decía, ponemos a pensar un paso de la Pasión (digamos el de cuando está el Señor a la columna), anda el entendimiento buscando las causas que allí dan a entender los dolores grandes y la pena que su Majestad tenía en aquella soledad que si el entendimiento es obrador podrá sacar de aquí. ¡y que si es letrado! Es el modo de oración en el que han de comenzar y demediar y acabar todos y muy excelente y seguro camino hasta que el Señor los lleve a otras cosas sobrenaturales»⁶⁶. De nuevo otro texto donde cristaliza los usos y las funciones de la imagen en la mística

60. Da la noticia Juan Dobado Fernández, *Imagen y palabra*. *Op. cit.*, p. 62. Algunos autores como por ejemplo José María Prados García a la hora de dilucidar la imagen que pudo inspirarla ha apurado escenas de la catedral de Ávila, el famoso Cristo de Burgos, incluso sospecha, el berruguetesco Ecce Homo de san Juan de Olmedo, o el menos dramático Cristo atado a la columna de Diego de Siloé o algún Cristo atado a la columna del convento de San José. José María Prados García, «El arte en Santa Teresa», en *VIII Jornadas, La mujer en el arte*, CSIC, 1987, p. 87 citado Darío Velandia Onofre, *Hacia una teología de la imagen*, *Op. cit.*, nota 462.

61. José Carlos Brasas Egido y Ana Castro Santa María, «La Capilla Dorada», en AA. VV., *El contrapunto y su morada*, Las Edades del Hombre, Salamanca, 1993, p. 118. José Ángel Rivera de las Eras, *En torno al Escultor Gil de Ronza*, Zamora, 1998. Lucía Lahoz, «La Capilla Dorada», en José María Martínez Frías, Manuel Pérez y Lucía Lahoz, *El Renacimiento en Salamanca. Tradición y renovación*, Salamanca, 2007, p. 52.

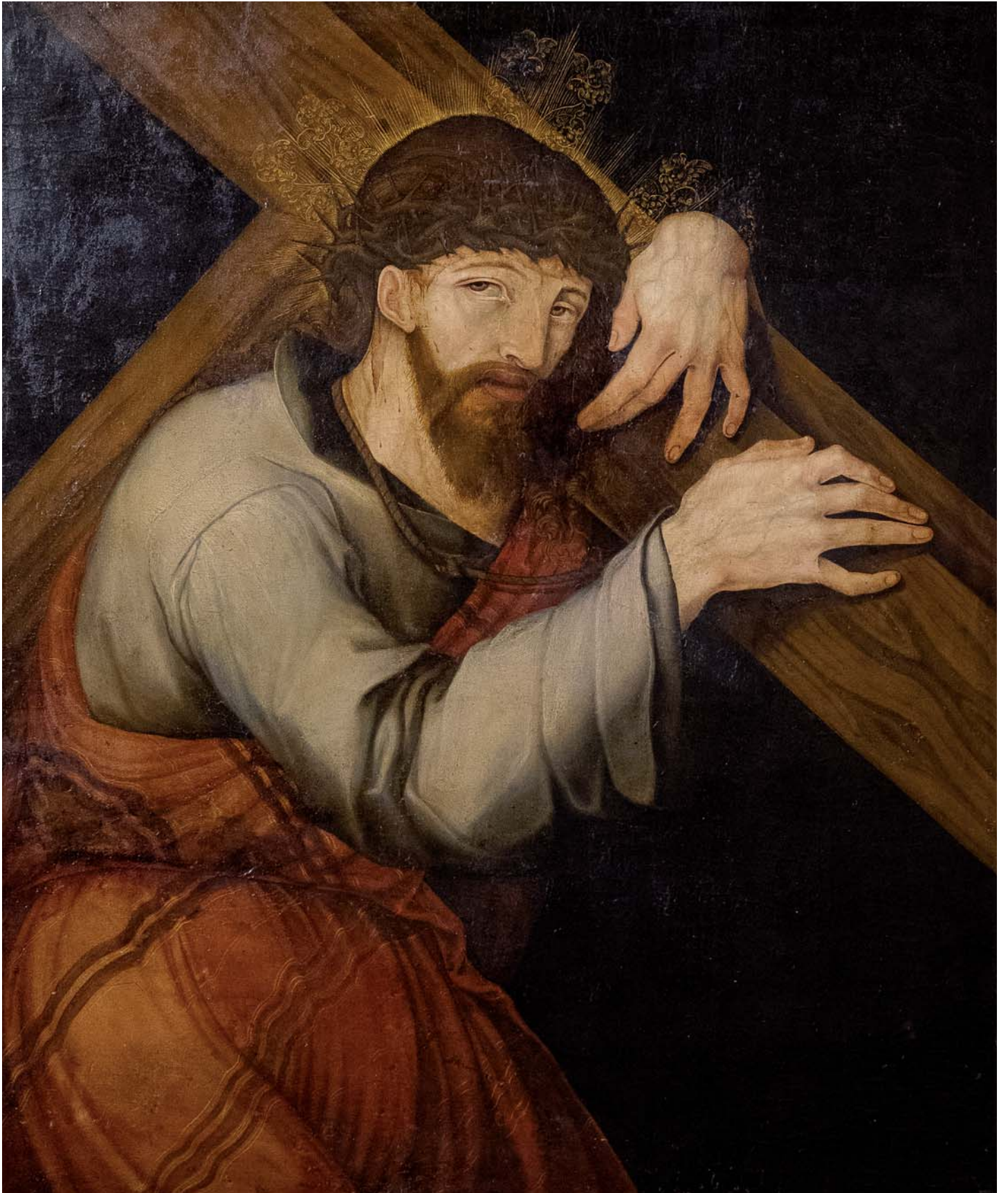
62. Mariano Casas, «Cristo atado a la columna», en Mariano Casas, *Teresa*, *Op. cit.*, p. 328.

63. Felipe Pereda, *El artista, la imagen y su público, 1520-1525. (Aproximación a una iconografía funcional)*, Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Autónoma, 1996, pp. 162-163.

64. Felipe Pereda, *El artista, la imagen y su público, 1520-1525. (Aproximación a una iconografía funcional)*. Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Autónoma, 1996, pp. 162-163.

65. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*. *Op. cit.*, C. IX-4.

66. Teresa de Jesús, *Libro de la vida*. *Op. cit.*, C. XIII, 12.



castellana. Se apela al tipo iconográfico del Cristo atado a la columna que, como tendremos ocasión de ver a continuación, es un tema en el que la propia Teresa va a cooperar a la hora de fijar determinados elementos de algunas reproducciones, toda vez que nos da buena cuenta de uno de los asuntos iconográficos más queridos y reiterados en su momento. «Al igual que existió una acción del arte sobre la mística, se verifico recíprocamente una acción de la mística sobre la iconografía para definir cómo debían reproducirse pictóricamente esas visiones. Las figuraciones más o menos plásticas en que se traducían por lo general las visiones místicas, incluían a menudo detalles de enorme precisión que imponía necesariamente en los encargos de los pintores»⁶⁷. Igualmente, destaca esa capacidad explotada por la Santa de despertar la conmiseración y la plena identificación de los sufrimientos de Cristo a través de una imagen o un paso. Se trata de imágenes aisladas, dotadas de una fuerte carga semántica. Quizás convendría preguntarnos si estas imágenes no sirven de fondo a determinados tipos de prácticas de mortificación, estimulando enfáticamente esa participación de los sufrimientos del Redentor y en ese caso la devota podía sentirse *figuraliter* asimilada con Cristo. Si bien, como es sabido, la misma fundadora se muestra reacia a sus excesos.

Entre las piezas que componen esta exposición de Vitor. Teresa el Cristo atado a la columna que hoy habita la iglesia de San Sebastián nos ofrece un buen ejemplo de esa imaginería de tipo pasional, donde la trama se ha aislado del relato bíblico para concentrarse en el personaje. Se resalta la condición icónica y se potencian por ello los modos de conmiseración, piedad o sincera división en el fiel. Estaríamos ante una verdadera *Imago pietatis*. Jesús está atado a la columna completa, de gran tamaño, de carácter clásico, formato vigente desde la época románica que reproduce el modelo real del pórtico del templo donde fue flagelado el Nazareno la noche de la pasión. Se observa así la opinión de san Jerónimo, toda vez que se identifica con la columna custodiada en el templo de Jerusalén, en claro contraste con el formato corto cuya reliquia se conserva en Santa Práxedes de Roma, tipo que contará con plena vigencia a partir del siglo XVI y de pleno desarrollo en el arte de la Contrarreforma⁶⁸. El mismo formato de la columna, alta, clásica no es una opción inocente, se entenderá en la interpretación del interés por las verdaderas medidas de Cristo, se enfatiza de este modo la idea de Cristo como la medida de todas las cosas, máxima expresión de la plenitud del ser. En la caracterización de torturado destaca el perfil angulado de su cara, para

reforzar los matices patéticos. El rostro excesivamente delgado, la boca abierta, el gesto crispado de dolor, el ceño fruncido por el tormento refuerzan esos valores dramáticos. La potente anatomía de músculos contraídos, el paño de pureza largo y sobre todo las carnaciones y las laceraciones subrayan el acusado patetismo y acentúan explícitamente esa condición doliente. Se refleja una figura de gran poder físico, recreándose los dolores y sufrimientos que facilitan esa empatía con el fiel, constantes muy generalizadas que caracterizaban la imaginería de la época, por otra parte tan grata a Teresa.

Según nos cuenta el biógrafo de santa Teresa, el padre Yepes, ésta tuvo una visión en la que «se le mostró nuestro Señor atado a la columna muy llagado, particularmente en un brazo junto al codo, desgarrado un pedazo de carne. Después lo hizo pintar la Santa Madre en una ermita en el Monasterio que fundó en San José de Ávila, yo lo he visto y está tan al vivo que estremece con gran pavor y devoción a quien le mira; el mismo pintor que lo hizo ayudado por la Santa Madre, aunque ha procurado luego sacar algunos, ninguno otro ha pintado que se le parezca»⁶⁹. La noticia de su factura y la imposibilidad de reproducirla luego por el pintor resulta elocuente, subyace en ella parte de la teoría de arte, sobre a quién imputar la autoría de una obra, si corresponde al que la idea o al que la ejecuta, que como es sabido entronca con toda su consideración en la práctica artística del mundo medieval. En su caso el alcance se magnifica ya que los detalles se deben a la visión de la Santa y por tanto es una manifestación casi directa del propio Cristo, con el sentido que ello conlleva implícito. Además, se pone en evidencia esa condición de imagen viva que potencia su significado. Conforme también al alcance ese tipo gozo en ese momento. Toda vez que expone uno de los pivotes de la teología teresiana y ese acento tan habitual en la humanidad de Cristo.

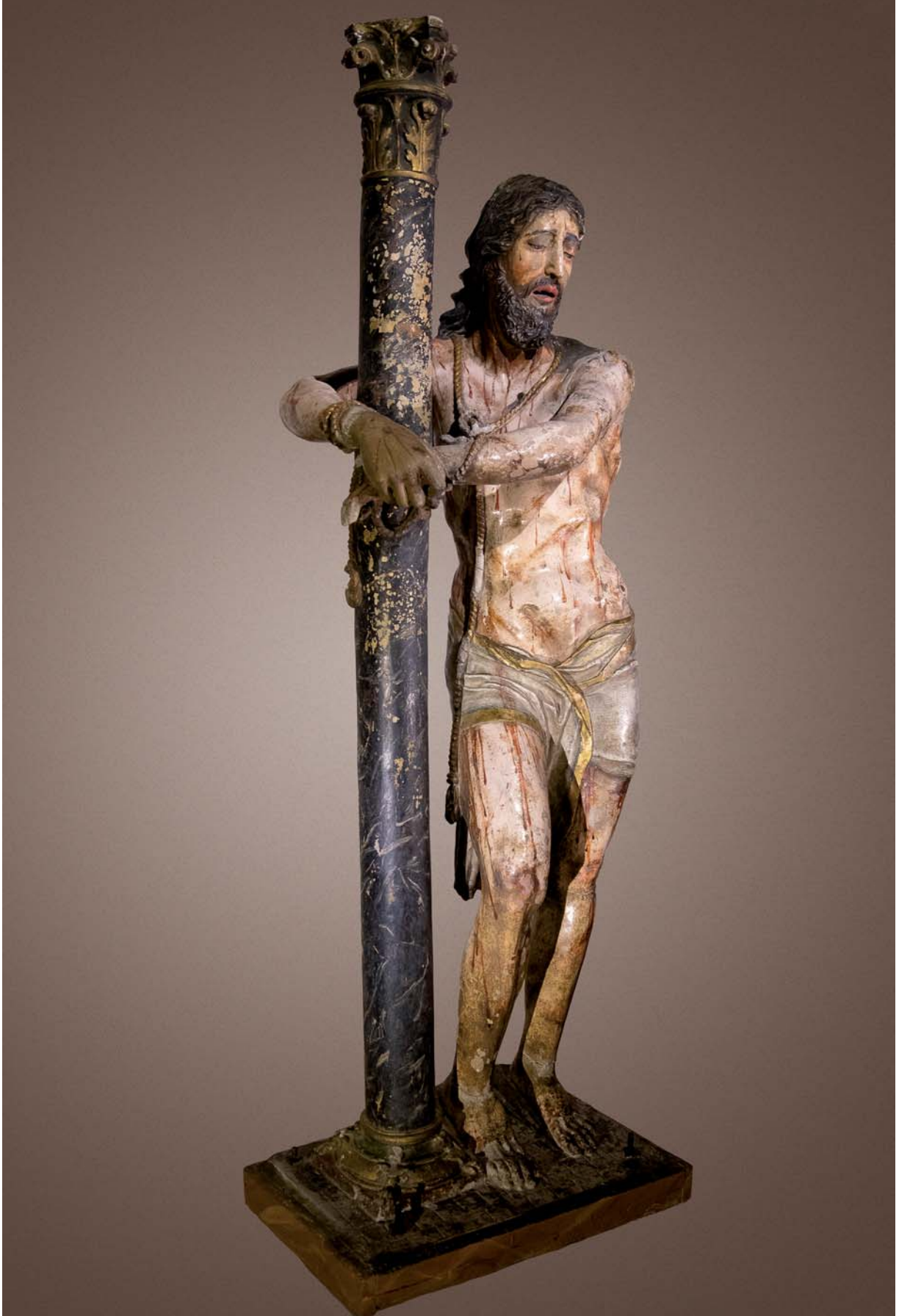
«Fuíme estando así a una ermita bien apartada que las hay en este monasterio y estando en una adonde está Cristo a la columna, suplicándole me hiciese esta merced...»⁷⁰. Por un lado, denota esa reciprocidad entre la imagen y la Santa, el establecimiento de relaciones dúplices entre una y otra, la imagen genera un efecto, pero la Santa también ocasiona un efecto que repercute en la propia imaginería. Como la historiografía se ha ocupado de apuntar el suceso se sitúa en la conocida ermita del Cristo a la columna, existente en el convento de San José de Ávila. Formaría parte de esa cartografía devocional distribuida por los conventos como oratorios privados para retirarse a la meditación y a las prácticas de la espiritualidad. La diversidad de advocaciones de esas ermitas en función de las iconografías fijadas sirve para concretar la

67. Juan Luis González García, *Imágenes Sagradas*. Op. cit., p. 397.

68. Mariano Casas, «Cristo atado a la columna», en Mariano Casas, *Teresa*. Op. cit., p. 328.

69. Fray Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, Madre y fundadora de la Nueva Reforma de la Orden de los Descalzos y Descalzas* 1.1, cp. 7, Valencia, 1876, p. 55. citado en José María Martínez Frías, *La Salamanca Oculta. Vida y arte en el Convento de Santa Isabel*, Salamanca, 2000, pp. 165-166, nota 325.

70. Teresa de Jesús, *El libro de la vida*. Op. cit., cap XXXIX, 2.



topografía devocional de las fundaciones conventuales. En su caso el nombre lo tomó de un cuadro que representa a Jesús atado a la columna, que la propia Teresa inspiró y dirigió. El dato contribuye a valorar las aficiones artísticas de la Santa. Consta en el *Proceso* una declaración de Isabel de Santo Domingo a este respecto en la que habla de que la Santa Madre decía al pintor cómo lo había de pintar, con especial referencia a la manera en que había de disponer las ataduras, las llagas, el rostro, los cabellos y especialmente un rasgón en el brazo izquierdo junto al codo. Cuenta asimismo que «la pintura salió tan buena y tan devota que se echa bien de ver que tiene así participado el buen espíritu con el que se hizo pintar» (*Procesos*, II, 496)⁷¹. La noticia proporciona una notable información. En primer lugar como se ha dicho la iconografía formaría parte de eso que se conoce como imágenes de devoción, imágenes veneradas al margen de la liturgia. «Se trata de imágenes aisladas, dotadas de una fuerte carga dramática y sentimental, que pueden adoptar una amplia variedad de temas en los que conjugar la vivacidad de la escena con un marcado sentido icónico»⁷². Presentan temas vinculados a la Pasión pero extraídos de su contexto narrativo, ya sea evangélico o apócrifo⁷³. De mayor trascendencia es el protagonismo de la propia Teresa en la formulación de ese modelo, se ejemplifican así ese tipo de relaciones dúplices, entre la Santa y la imaginería, con doble sentido y evidente reciprocidad, como hemos visto la imagen repercute en la mística abulense, pero ésta también contribuye a fijar determinados elementos de los tipos iconográficos que luego se consolidan⁷⁴. No resulta baladí insistir en el valor que se dota a los detalles, ligado a la consideración que éstos alcanzan para intensificar y provocar el *affectum devotionis*, donde se acentúa el detalle físico del sufrimiento⁷⁵. En su caso la importancia concedida a todos esos complementos acentúa el patetismo de la imagen, enfatizando los ultrajes a los que ha sido sometido, que quedan así perfectamente visibles. De hecho, el tipo iconográfico de Cristo atado a la columna gozará de gran prestigio, dado su alcance en las prácticas conventuales femeninas. Por su parte, el texto narra esa relación física de la Santa con las imágenes, con las que entabla una comunicación directa, también propia de las estrategias femeninas de ascendencia tardomedieval.

La teoría de la imagen sagrada que elabora santa Teresa las imágenes son, ante todo, manifestaciones divinas, donde se suprime el factor humano de producción, la

experiencia estética que puede despertar cierta imagen sagrada está subordinada a su experiencia espiritual⁷⁶.

María Jesús Mancho ha señalado: «si la oración mental estaba destinada a los espíritus ilustrados, de ella se desterraba, del primer intento a las mujeres, pues para los condicionamientos de la época, carecían de preparación cultural. La osadía de la Santa era por consiguiente, decididamente arriesgada, tanto más cuanto se contaba con renombrados precedentes femeninos en los tribunales inquisitoriales y ella misma no se había visto libre de sospecha. Y no obstante Teresa de Jesús se manifestará ardiente defensora de la oración mental»⁷⁷. Sin embargo, ese valor de las imágenes, como se ha apuntado, coincide con las prácticas habituales femeninas, con una insistencia y asistencia en una cultura figurativa frente a las fórmulas y formatos masculinos de condición más letrada.

Se ha señalado, por otra parte, «santa Teresa modifica la teología mística de comienzos del siglo de manera muy concreta: hace girar la experiencia mística alrededor de la presencia física de Jesús»⁷⁸.

Algún problema plantea la distinción entre las visiones, que en principio no le daban seguridad de estar ante una «presencia real», algo que no ocurría en absoluto con las imágenes materiales⁷⁹. Sin embargo, como ha demostrado Victor Stoichita, lo que santa Teresa está haciendo es el uso de una imagen física para después describir una visión, lo que hace es una especie de introducción retórica a lo que sería la posibilidad de utilizar el lenguaje para expresar las visiones y las demás experiencias místicas⁸⁰.

La teoría de la imagen en santa Teresa queda perfectamente definida en sus propias palabras. «Si esto habéis de pedir mirando una imagen, bobería me parece dejar de mirar la misma persona por mirar un dibujo. ¿No lo sería si tuviésemos un retrato de una persona que quisiésemos mucho y la misma persona nos viniese a ver, dejar de hablar con ella y tener toda la conversación con el retrato? ¿Sabéis para cuando es muy bueno y cosa en que me deleito mucho? Para cuando está ausente la misma persona, o quiere darnos entender que esta en muchas sequedades, es gran regalo ver una imagen de nuestra Señora o de algún santo a quien tenemos devoción –cuanto más la de Cristo– y cosa que despierta mucho, y cosa que a cada cabo querría ver que volviese

71. Dámaso Chicharro, *Introducción*. *Op. cit.*, p. 459, nota 9.

72. Joan Molina, *Contemplar*. *Op. cit.*, p. 93.

73. *Ibidem*.

74. Como se constata en la repetición del modelo. Se ha ocupado de ello al menos para Salamanca José María Martínez Frías, *La Salamanca Oculta*. *Op. cit.*, pp. 166 y ss.

75. Vid. Daniel Arrase, *El detalle*, Madrid, Adaba, 2008, esp. pp. 90 y ss.

76. Darío Velandia Onofre, *Hacia una teología de la imagen*. *Op. cit.*, p. 202.

77. María Jesús Mancho Duque, «Introducción», en Teresa de Jesús, *Camino de perfección*, Madrid, Austral, 2015, p. 17.

78. Darío Velandia Onofre, *Hacia una teología de la imagen*. *Op. cit.*, p. 205.

79. *Ibidem*, 211.

80. Victor Stoichita, *El ojo místico. Pintura y visión religiosa en el Siglo de Oro*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 45-46.



los ojos. ¿En que mejor cosa ni más gustosa a la vista, la podemos emplear en quien tanto nos ama y en quien tiene en si todos sus bienes? Desventurados estos herejes que han perdido por su culpa esta consolación con otras»⁸¹. Donde se hace alusión a las unciones evocativas del retrato, al valor de la imagen, así como una crítica supresión de las imágenes en las iglesias luteranas. La argumentación expuesta es tan evidente que no necesita explicación alguna.

La santa abulense en sus textos también aborda el problema de la validez de las obras pintadas por el diablo con la intención de engañar. «Después tratando con un gran letrado dominico Fray Domingo Báñez le dijo que era mal hecho, que ninguna persona hiciera esto, porque adonde quiera que veamos la imagen de Nuestro Señor, es bien reverenciarla, aunque el demonio la haya pintado, porque el es gran pintor, y antes nos hace buena obra queriéndonos hacer mal, si nos pinta un crucifijo u otra imagen tan al vivo que la deje esculpida en nuestro corazón. Cuadróme mucho esta razón, porque cuando vemos una imagen muy buena, aunque supiésemos la ha pintado un mal hombre, no dejaríamos de estimar la imagen, ni haríamos caso del pintor para quitarnos la devoción»⁸². Se notará el valor de las imágenes independientemente de quien las haga y el hecho de dejar esculpida en el corazón la imagen del crucificado en definitiva supone la superioridad de la escultura dado que introduce la tridimensionalidad en la que el cuerpo crucificado de Cristo se deja ver en todo su *phatos*⁸³. Su lectura refuerza el carácter más permanente y duradero y su capacidad de perennizar lo representado por parte de la escultura.

En sus escritos igualmente nos ofrece visiones pavorosas de demonios abominables, que torturan a los condenados, como sucede por ejemplo en el *Libro de la Vida*, capítulos 31, 32 y 38. Para explicar la caracterización de estas visiones se ha apelado a las figuraciones de todo ese submundo de el Bosco, cometemos un error historiográfico bastante frecuente, obviamente santa Teresa no pudo conocer las obras del pintor norteño, pero sí había otras más cercanas que forman parte de su cultura visual y hasta conforman sus modos de ver y de mirar, como sucede con algunas tablas de la catedral de Ávila. Así por ejemplo en la tabla de la catedral abulense de la caída de los ángeles del círculo del maestro de Ávila, los modelos reptiloides con quiebras en caída hacia el inframundo, donde el desorden, las cavidades oscuras, la población monstruosa y las agrestes grutas son la nota común. En el *descensus* hacia el submundo las figuras adquieren rasgos animales, el hibridismo y la metamorfosis los definen. Hay una animalización y

monstruosidad pletórica de significado. La imagen del monstruo espantable acapara el horror. Esta animalización y monstruosidad refleja mejor el estado del paso de los seres incorpóreos inmateriales a conformarse en algo visible plásticamente materializable. Y dada esa relación de la imagen y la visión no me parece desafortunado pensar que santa Teresa tuviera en la memoria dichas imágenes al imaginarse el mundo demoníaco.

Las pinturas, estampas y esculturas empiezan a actuar como medios que despiertan la memoria. Son detonantes que permiten conservar la visualidad como medio activo cognoscitivo. La visualización mental solo es posible al contacto previo y extendido en el tiempo con imágenes físicas que despiertan la devoción, educan los sentidos, estimulan las emociones y vivifican la imaginación. No es casualidad que se encargara ella misma de la compra de pinturas de carácter devocional y las dispusiera en los claustros. Asimismo es importante anotar que en ocasiones ella misma hiciera pintar cuadros de sus visiones, como el Cristo atado a la columna de Jerónimo de Ávila. El contacto permanente con las pinturas, su contemplación, era uno de los puntos esenciales para la educación espiritual de todas sus monjas⁸⁴.

Siendo consecuente con el valor que le otorga a lo visual en su teología mística, las imágenes para santa Teresa abarcan realidades que sobrepasan la mera representación. Hay por consiguiente una presencia real del personaje representado, significada en la experiencia del fiel cuando contempla una imagen y la posibilidades que esta mirada le brinda al establecer un diálogo con Jesús⁸⁵.

La abulense aporta igualmente otra serie de noticias sobre determinadas obras, cuyo alcance insisten en el valor artístico. «Una imagen de nuestra Señora, que don Luis señor de las Cinco villas había hecho una iglesia para venerar una imagen de Nuestra Señora, cierto bien digna de poner en veneración. Su padre la envió desde Flandes a su abuela o madre –que no me acuerdo cual– a través de un mercader. El se aficionó tanto a ella, que la tuvo muchos años y después a la hora de su muerte, mando se la llevasen. Es un retablo grande, que yo no he visto en mi vida –y otras muchas personas dicen lo mismo– cosa mejor. El padre Fray Antonio de Jesús, como fue a aquel lugar a petición de este caballero, y vio la imagen, aficionose tanto a ella, y con mucha razón que acepto pasar de allí el monasterio. Llamase este lugar Mancera»⁸⁶. Los apuntes revisten interés para la Historia del Arte. De partida denota la construcción de una iglesia para venerar y celebrar a una imagen anterior, denunciando una práctica habitual. Por otro lado, se trata de una pieza de Flandes, testimonio de la aceptación y recepción que gozaron los modelos flamencos en la Castilla tardomedieval y renacentista,

81. Teresa de Jesús, *Camino*. *Op. cit.*, pp. 232 y 233.

82. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, cap., VIII, 3.

83. Tom Flynn, *El cuerpo en la escultura*, Madrid, Akal, 2002, pp. 51-53.

84. Darío Velandía Onofre, *Teología de la Imagen*. *Op. cit.*, p. 213.

85. *Ibidem*, p. 218.

86. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*. *Op. cit.*, cap. XIV-9.



como la literatura artística ha defendido reiteradamente⁸⁷. La preferencia por el formato norteño responde a razones de índole devocional más que propiamente artístico. Se detalla el proceso de la importación de la obra, comprada por el padre –probablemente un prócer– y enviada a través de un mercader, siguiendo una conducta bastante generalizada en la élite peninsular. La adquisición va destinada a una audiencia femenina, que coincide con la ascendencia de ese modelo artístico entre las preferencias de las mujeres para las prácticas devotas, como la historiografía recoge. Se detectan asimismo los cambios de destino, primero a un ámbito particular y privado para pasar a una condición pública al presidir la iglesia. Toda vez que del relato se extrae esa doble finalidad de la imagen capaz de completar los dos ámbitos: una piedad privada y una veneración pública, que no depende tanto del formato y del locus sino de las funciones que los espectadores le encomienden. Denota igualmente esa capacidad de las obras de producir afecto, que formaría parte de la teoría de la respuesta⁸⁸ y de la recepción de las imágenes. Sobresale la misma valoración artística que hace Teresa amparándose en otras voces, pese a la imprecisión, primero refiere una imagen para posteriormente introducir el término retablo, si bien ambas soluciones pueden coexistir y no son incompatibles. Tal vez se refiere a una capilla, entendida en su acepción de receptáculo para acoger una imagen sagrada, en ocasiones reproducen microarquitecturas a la manera de construcciones miniaturizadas y que juegan con el efecto de apertura, para dignificar más la imagen, introduciendo la idea de velar y desvelar y siguiendo la liturgia observada en los grandes retablos⁸⁹. Modelo muy repetido en su momento. Sin embargo, aquí la Santa solo relata la situación sin haber tenido ninguna participación directa en su génesis, ni en sus cambios. Obviamente se recrea en su cometido pío.

Por el contrario existen otros casos donde el protagonismo de la fundadora es más acusado, como ella misma confirma tras la fundación de Toledo. «Yo me fui muy contenta, que me parecía que lo tenía todo, sin tener nada, porque debían ser hasta tres o cuatro ducados lo que tenía, con que compre dos lienzos –porque ninguna cosa tenía de imagen para poner en el altar– y dos jergones y una manta»⁹⁰. El fragmento introduce otros valores. Teresa define su soporte, lienzos, y denota sus usos, lejos de su consideración de obra artística tienen un cometido claro, cubrir el altar⁹¹.

Además, al equiparar las pinturas con los jergones y la manta prima su capacidad funcional, más que cualquier otra consideración, dejando meridianamente claro su significado. Las había adquirido en un mercadillo cercano a la puerta del Cambrón. De partida la noticia introduce otros datos apenas tenidos en cuenta. Que sea de sus primeros empeños revalida la necesidad de las imágenes como equipamiento de altar, pero sobre todo es indicativo de la existencia de una producción previa destinada a un mercado que cubre la demanda de esa imaginería. Se cuestionan de hecho las ideas tradicionales sobre el funcionamiento del mercado artístico, de modo generalizado se admite la idea de encargo y su posterior realización. En su caso delata una producción previa ejecutada para una clientela esporádica, atendiendo a las necesidades culturales y devotas más que artísticas. Obviamente el nivel ejecutivo es de escasa calidad, condicionada por la menguada capacidad económica de sus potenciales clientes. Sin embargo, una vez adquiridos y colocados en su destino los lienzos pintados se recargan de significado, la literatura apela a su aprecio en el convento, inducido por su proximidad a la fundadora. En buena lógica conviene trascender esta significación y elevarla, pues en definitiva estamos ante reliquias de contacto, en tanto en cuanto que han sido tocadas directamente por la Santa.

La narrativa figurativa detalla un Cristo esperando la Crucifixión y un Cristo con la Cruz a cuesta. Dos asuntos progresivos dentro del ciclo de la Pasión, que se aíslan y se tratan de modo autónomo. Estamos de nuevo ante esas *imago pietatis* destinadas a garantizar la conmoción y la afección devota de los fieles. Su caracterización coincide con esos pasos de los que la Santa nos ha hablado más arriba. Se han buscado algunas relaciones con motivos compositivos norteños, de Dürero⁹² especialmente, no hay que ir tan lejos, más si pensamos en el desarrollo alcanzado por las estampas y grabados que sirven, entre otras cosas, como elementos difusores de composiciones, que así se consolidan en otras áreas lejanas a su núcleo originario. Son obras cuya factura deja mucho que desear, como su torpeza ejecutiva manifiesta. Ahora bien, dada la funcionalidad que tenían y su destino me pregunto si ello no ha de vincularse con esa tradición anterior compuesta por otras piezas, dibujos, infantiles y expresivos, que se han encontrado en conventos alemanes como magistralmente ha estudiado Hamburger⁹³. Obras cuyo alcance y significado radica

87. Vid. Joaquín Yarza Luaces, «Comercio artístico, Flandes-reinos hispanos», en *Bartolomé Bermejo y su época. La pintura hispano-flamenca*, Barcelona, 2003. AA. VV. *A modo da Flandes. Disponibilidade, inovação e mercado de arte (1415-1580)*, Lisboa, 2005. AA.VV. *Le grand atelier. Chemins de l'art en Europe. V-XVIII, siècle*, Brujas, 2007.

88. Vid. David Freeberg, *El poder de las imágenes*. Op. cit.

89. Georges Didi Huberman, *Image ouverte. Motifs de l'Incarnation dans les arts Visuels*, París, Gallimard, 2007, p. 44.

90. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*. Op. cit., cap. XV, 6.

91. Sobre las funciones de las imágenes en santa Teresa puede verse Antonio Cea Gutiérrez, «Modelos para una Santa. El necesario icono en la vida de Teresa de Ávila», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, vol. LXI, n.º 1, 2006, pp. 7-42.

92. Miguel Cortés Arrese, «Cristo Esperando la Crucifixión», en *Catálogo de la Edad del hombre*. Op. cit., Ficha, 079, p. 240.

93. Jeffrey Hamburger, *Peindre*. Op. cit.

en otros caminos y que, ahora que se está abandonando una Historia del arte meramente formalista, dando cabida a otros valores culturales, religiosos y devotos que comienzan a ser considerados. De todos modos ese énfasis expresivo en los sufrimientos coincide ajustadamente con la condición femenina, con unas prácticas mucho más realistas, afectadas por una sentimentalidad más explícita. En su caso el lienzo toledano cumple satisfactoriamente dichos requisitos, destinado incluso a una religiosidad de carácter más físico.

En otro orden de cosas, el tema de Cristo con la Cruz a cuestas es un tema que goza de amplia ascendencia en los conventos carmelitanos. Máxime cuando los propios textos de santa Teresa recomiendan a los devotos «entrar determinados a solo ayudar a llevar la Cruz a Cristo como buenos caballeros que sin sueldo ayudan a su rey»⁹⁴.

Y esa implicación de la abulense en la adquisición de obras artísticas se constata asimismo en el caso de Salamanca. Sabemos que inmediato a la fundación adquiere dos lienzos al óleo por catorce reales⁹⁵. Son las obras del *Ecce Homo* y la *Quinta Angustia* que, procedentes del cConvento de Cabrerizos, se exponen en la muestra *Vitor Teresa*. Aportan una información muy jugosa. En principio confirman para la ciudad charra la existencia de un activo mercado de imágenes, de elaboración previa, organizado para la libre compra, frente a la idea del encargo de un cliente a un determinado artista, comúnmente más aceptada y generalizada en el relato historiográfico, como sucedía en los ejemplos de Toledo.

Interés revisten las tramas narrativas compradas por la Santa. Uno de los lienzos representa el *Ecce Homo*. Las notables torpezas de factura, más significativas si cabe, demuestran que ese no es un requisito prioritario a la hora de construir el discurso, por lo pronto debían preocupar poco a la Santa. Como se apuntó arriba, lo que le interesa es que la obra denote la presencia física y real de Cristo más que sus valores formales y artísticos. En su elección para el correcto desempeño de sus funciones otros cometidos resultan más vinculantes. En efecto, decisivos se perfilan los empeños de provocar una reacción de empatía y despertar sentimiento de conmiseración y piedad, como la caracterización del cuadro denuncia. Se notará la exacerbación de los elementos indicativos de su tortura, que, además de insistir en el patetismo de la imagen, refuerzan su significado semántico. Precisamente esa era su finalidad. Por otra parte, se detecta una atención explícita en subrayar

esos tormentos físicos, y se visualiza su tortura. Estas imágenes son concebidas para recibir plegarias de los fieles y ser el soporte de la meditación religiosa, preferentemente de carácter cristocéntrico, pues se practica la oración visual y la meditación empática. Son imágenes al margen de la liturgia, con un marcado sentido icónico. Vinculadas a la Pasión, pero extraídas de su contexto narrativo. Se prefiere una fórmula norteña, si bien repitiendo una plantilla muy manida y reinterpretada. De hecho, «a pervivencia de un modelo pictórico flamenco no solo respondió a unas preferencias de tipo estético —claramente secundario en el tipo de obras que nos ocupa— sino también deseo de utilizar el registro de expresión plástica más adecuado para generar una reacción de empatía y compasión del espectador»⁹⁶.

Imágenes que son de condición pública, pero también destinadas a una audiencia privada, pues parecen haber sido apreciadas como interlocutoras en las oraciones rogativas de carácter privado.

Los textos nos hablan de recordar y observar, que por otro lado denotan estas funciones de la imagen, que coinciden con el valor que la Santa daba a la mirada e incluso reflejan el carácter evocativo de la imagen y su lugar en la memoria. Generalmente integrada en un contexto de oración privada, más o menos estandarizado de la Pasión de Jesús.

El otro cuadro comprado por Santa Teresa representa una *Piedad* o *Quinta Angustia*. Trama narrativa que se convierte en una de las imágenes de devoción más prolíficas. En efecto, la visión se centra en lo que se conoce como la *Quinta Angustia*, una de las iconografías más habituales en la España tardomedieval y renacentista, donde se insiste en los dolores de la Virgen. La Piedad es un grupo pasional de enorme popularidad, donde la Virgen sentada con su Hijo sobre las rodillas lo expone a los fieles, como bien matizara Panofsky⁹⁷. Amor y muerte quedan perfectamente expresados. Es una emotiva escena que rememora el momento no evangélico y que precisamente una de las primeras visiones corresponde a la mística germana Matilde Hackeborn⁹⁸. De extraordinario desarrollo sobre todo a partir del último tercio del siglo XV. De su éxito da buena cuenta la floración de sus ejemplos tanto en el campo figurativo como textual. El tema se convirtió en una especie de *topos* iconográfico, investido de una notable polisemia, «que además de su carácter devocional, pudiera ser revestida de un sentido soteriológico, eucarístico o retórico-propagandístico»⁹⁹.

94. Citado en José María Martínez Frías, *Las Isabeles*. *Op. cit.*, p. 167.

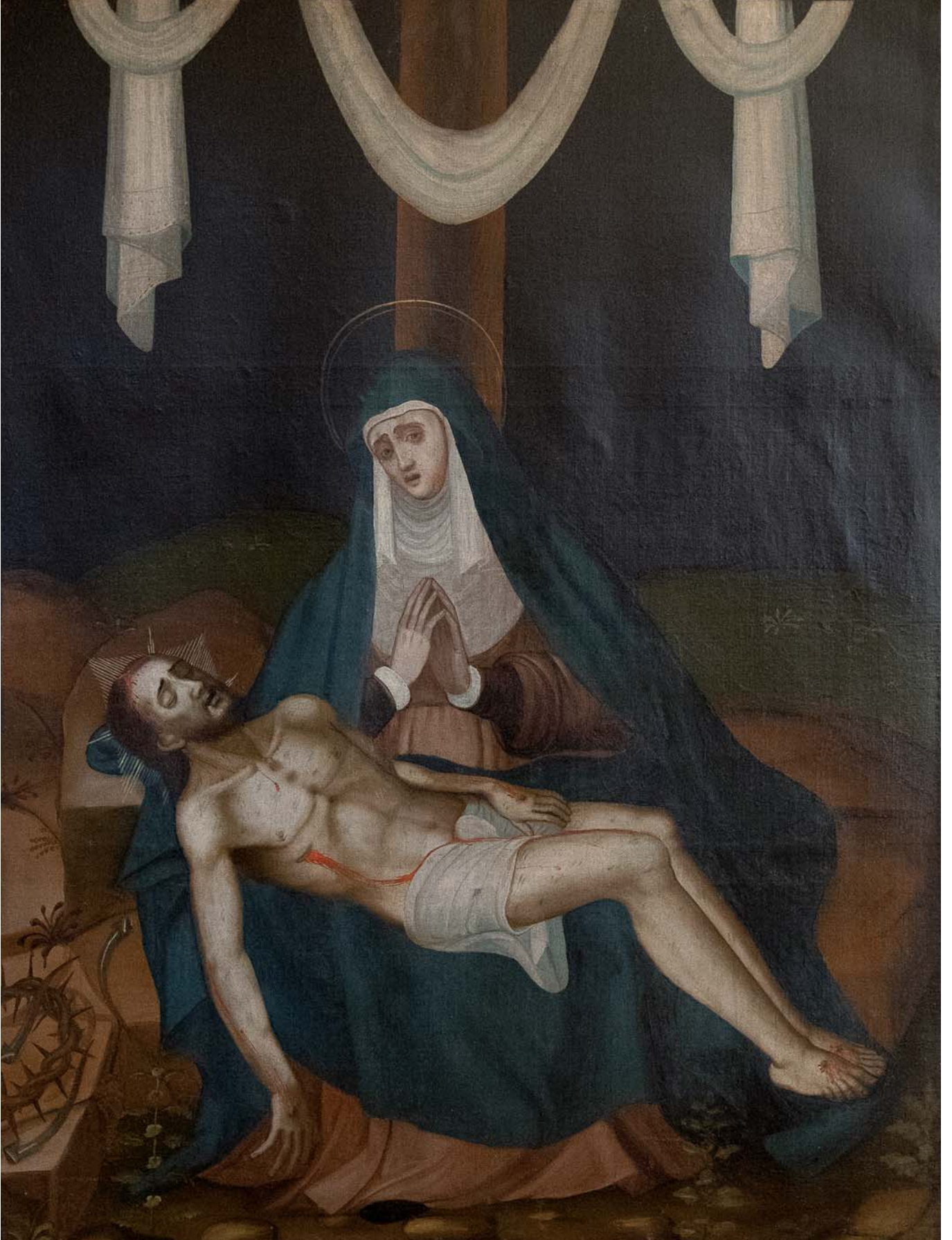
95. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, *Santa Teresa y su tiempo*, II.1, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1984, p. 297. Archivo de las Carmelitas de Salamanca en Cabrerizos, leg. 18, II 6, f. IV.

96. Joan Molina, *Contemplar*. *Op. cit.*, p. 93.

97. Erwin Panofsky, *Peinture et dévotion en Europe du Nord à la fin du Moyen Âge*, París 1997. *Idem*, *Los primitivos Flamencos*, Madrid, 1998.

98. Joaquín Yarza Luaces, «El arte borgoñón en España y la imagen de la Piedad», en *Erasmus y España*, p. 53.

99. Joan Molina, *Contemplar*. *Op. cit.*, p. 94.



Como había sucedido en el caso anterior, en la composición priman más los valores expresivos y significativos que los formales propiamente dichos. Estamos ante una producción destinada a exaltar la conmisericordia, que denota la pervivencia de esos modelos tradicionales. Por otra parte, los tonos marrones del hábito de la Virgen no sabemos si son originales o repintes para adecuarlos mejor a la audiencia destinada, aunque esta segunda posibilidad toma peso. Formaría parte de esas varias temporalidades de la obra de arte, inducidas por la intención de que la monja orante se sintiese asimilada con María, nada extraño por otra parte en el imaginario teresiano. Testimonio de la supervivencia de formatos ya muy manidos y alejados en el tiempo de los primeros ejemplares, destaca la escasa relación física entre el Hijo y la Madre, que, acaso, obedezca a esa popularización de su factura. Reviste interés la propia gestualidad de las manos de la Virgen que unidas en oración insisten en un significado más trascendental de *comendatio*. Como se ha dicho, son obras que hoy se custodian en la sala capitular del convento carmelita de Cabrerizos. Se han convertido en reliquias de contacto, dado que lo estuvieron con la compradora. Su presencia en la exposición introduce otros perfiles de las obras de arte, más allá de su capacidad ejecutiva o su alcance estético, insistiendo en su carácter cultural y en sus prácticas. El tamaño aporta también un buen testimonio de esas tablas de devoción donde lo que importa es la búsqueda y el énfasis puesto en despertar la devoción y la empatía de los fieles.

En todo caso denota la función de la imagen como papel de estímulo durante los ejercicios místicos de meditación. La monja dialoga con la persona representada, además de la contemplación de una verdad salvífica y de una inmersión en el contenido de la imagen, afín a una *imitatio Christi* y en último término una unión *mystica* que es lo que se considera característico de una imagen devocional.

Por otra parte, la importancia que la trama narrativa aquí expuesta gozó en santa Teresa, lo ratifica la visión que ella misma relata en sus Cuentas de Conciencia: «Y estando la noche en maitines, el mismo Señor con Visión intelectual, tan grande que casi parecía imaginaria, se me puso en los brazos a la manera de cómo se pinta la “Quinta angustia”. Hízome temor arto esta visión. Porque era muy patente y tan junta a mi que me hizo pensar si era ilusión. Díjome: No te espantes de esto, que con mayor unión si comparación está mi padre con tu ánima»¹⁰⁰.

Checa Cremades ha apuntado brevemente que en el párrafo se abordan aspectos tan significativos como la distinción entre la visión intelectual y la visión imaginaria, la confusión entre la visión muy patente e ilusión,

y el papel que en todo ella juega la imagen devota¹⁰¹. Asimismo, ha de resaltarse el papel de la pintura en el imaginario y en las prácticas devocionales. En el relato la alusión directa de la santa a la pintura denota, como se ha dicho, que Santa Teresa «piensa en imágenes». Además denota el valor que estas desempeñan en la memoria. La visión da pie también para plantear la cuestión de las relaciones entre el arte y las visiones. La historiografía hace ya un tiempo que se ha detenido en esta problemática y al menos para lo medieval y para las mujeres subraya su implicación, dado que las féminas son más receptivas a las imágenes, como ya señalara Ringbon¹⁰². Por otra parte esa alusión a la pintura de la Piedad es una magnífico exponente de la difusión que alcanza y lo cotidiano que resulta su trama hasta el punto de concretar el imaginario colectivo. Sospecho que no es casual esa evocación a la pintura por parte de la Santa, demostrando por otra parte la participación de esos modelos en la cotidianidad. Toda vez que podría hacerse alusión a los tres tipos de imágenes que establece la Santa: imágenes físicas, imágenes mentales y visión divina. Además proporciona un buen ejemplo de esa relación entre la imagen y la imaginación, y las vinculaciones recíprocas entre el arte y las prácticas piadosas, y el mirar y las visiones.

Precisamente las Cuentas de Conciencia también aportan otra información sobre las imágenes. «Acabando de comulgar, segundo día de cuaresma en San José de Alagón, se me representó nuestro Señor Jesucristo en visión imaginaria como suele, y estando yo mirándole, vi que en la cabeza en lugar de coronas de espina, en toda ella que debía ser adonde hicieron llaga, tenía una corona de gran resplandor. Como yo soy devota de ese paso, consólome mucho y comencé a pensar que gran tormento debía ser, pues había hecho tantas heridas, y a darme penas»¹⁰³.

El texto refleja los variados tipos de visión. El acusado énfasis en los detalles de la Pasión aconseja apelar a la retórica del detalle patético. Se introduce la idea de la luz y el resplandor para potenciar la presencia de la divinidad enlaza con la física y hasta la metafísica de la mirada, como también sucedía en la tradición medieval. En su caso las ideas expuestas insisten en ese carácter físico y corporal, pues esta toma realidad y se materializa con más fuerza cuando se evoca el paso. De nuevo se manifiesta el enfatizar de sentimientos para participar en los dolores de la Pasión, convirtiéndose en una verdadera *compassio*, vinculado a las prácticas devocionales tardomedievales, frecuentes en toda la tradición visionaria femenina.

Y díjome entre otras cosas: «Vesme aquí, hija que soy yo, muestra tus manos» y apréciame que me las tomaba

100. Teresa de Jesús, *Cuentas de conciencia*, cap. 58, 3.

101. Fernando Checa Cremades, *Santa Teresa*. Op. cit., p. 110.

102. Sixten Ringbon, *Les images de dévotion (s. XII^e, XV^e siècle)*, Paris, p. 145.

103. Teresa de Jesús; *Cuentas de Conciencia*. Op. cit., cap. 9.

y llegaba su costado, y dijo «Mira mis llagas. No estás sin mí. Pasa la brevedad de la vida».

En algunas cosas que me dijo, entendí que después que subió a los cielos, nunca bajo a la tierra, si no es en Santísimo sacramento, a comunicarse con nadie.¹⁰⁴

La narración dilucida la trascendencia de la Llaga de Cristo, entrona con la visión medieval en la que se independiza y se representa de modo autónomo, ligada al alcance que adquiere ahora la fragmentación y el detalle. Se notará igualmente que son las propias manos de Teresa las que dan cuenta del prodigio, al tocar la herida se insiste en esa condición física, testimoniando esa aproximación afectiva de la Santa. Estas visiones resultan comunes en las visionarias medievales, especialmente femeninas. Coincide también con ese carácter de una religiosidad muy corporal casi física, donde es la propia Santa es la protagonista.

El día de Ramos, acabando de comulgar, quede con gran suspensión, de manera que aun no podía pasar la Forma, y teniéndomela en la boca verdaderamente me pareció, cuando tome un poco de mí, que toda la boca se me había henchido de sangre; y apréciame estar también el rostro y toda cubierta de ella, como que entonces acabara de derramarla el Señor. Me parece que estaba caliente, y era excesiva la suavidad que entonces sentía, y dijote el Señor: «Hija yo quiero que mi sangre te aproveche, y no hayas miedo que te falte mi misericordia. Yo la derramé con muchos dolores, y gozaste tu con gran deleite como ves; bien te pago el convite que me hacías este día.

Esto dijo porque ha más de treinta años que yo comulgaba este día, si podía y procuraba aparejar mi alma para hospedar al Señor, porque me parecía mucha la crueldad que hicieron los judíos, después de tan gran recibimiento, dejarle a ir a comer tan lejos y hacia yo cuenta de que se quedara conmigo y harto en mala posada, según ahora veo, y así hacia unas consideraciones bobas y debíalas admitir el Señor, porque es de las visiones que yo tengo por muy ciertas y así la comunión me ha quedado en gran aprovechamiento¹⁰⁵.

La narración de la Santa suscribe el dogma de la transubstanciación en la Hostia, coincide con el mundo tardomedieval «donde el interés hacia la Eucaristía y la devoción a la hostia se convierten en uno de los rasgos más habituales de la religiosidad femenina»¹⁰⁶, como ha demostrado Hamburger¹⁰⁷. De hecho «la Eucaristía

proponía una de las fórmulas más simples y completas, una estática meditación en torno a la visión de Dios. Y como ha señalado Rubin una experiencia sensorial extraordinariamente convulsiva. A través de la Eucaristía Cristo puede ser visto, oído, tocado e incluso introducido en el mismo cuerpo. De aquí que no deba extrañarnos que en el marco de la espiritualidad femenina bajomedieval, la Comunión acabe convirtiéndose en uno de los principales vehículos para la unión mística entre el alma y Cristo»¹⁰⁸. Destaca la experiencia gustativa de sabor a sangre, experiencias especialmente documentadas en los ambientes femeninos. Que refuerzan más si cabe esa ascendencia en el mundo y en las visiones teresianas¹⁰⁹. Toda vez que habría que enlazarlas con las metáforas comestibles tan propias del ideario medieval. Me pregunto si esa visión de cubrir la cara toda con sangre no puede relacionarse con esos modelos pictóricos de los conventos alemanes donde la sangre de Cristo cubre el cuerpo entero de la monja¹¹⁰. El espíritu resulta prácticamente idéntico. Por otro lado, la alusión a los judíos insiste en el mismo cometido, toda vez que puede referir matices de carácter pasional y cristocéntrico, pero no ha de leerse en términos antijudíos.

En las *Cuentas de conciencia* también hay algunos capítulos que hablan del tema de la Trinidad, tema que preocupa a la santa abulense (capítulo 16-1).

Santa Teresa también proporciona noticias sobre lo que hoy se engloba bajo la acuñación arte, que formaría parte también de la imagen en el sentido amplio del término, en su caso relativo a la imagen arquitectónica, o mejor a la constructiva propiamente dicha. Elocuentes resultan los datos descritos en el libro *Las Fundaciones*. En el capítulo relativo al convento de San José de Ávila, cuando habla en el capítulo tres del proceso de la fundación, asistimos a los entresijos de su creación «la casa que tenía concertado de comprar era bastante y tenía un portal donde hacer la iglesia pequeña aderezándose con algunos paños»¹¹¹. El relato denota por una parte la organización de una iglesia próxima a la entrada, favoreciendo la acogida de fieles toda vez que manifiesta utilización de paños como aderezo, denuncia el valor del tejido, donde siguiendo incluso modelos medievales, el cubrir con paño sirve para mitigar la pobreza de la construcción. Por otro lado, en ese mismo capítulo nos reporta una información precisa sobre la manera de obrar. El fraile le comunica lo impropio de colocar allí el Santísimo Sacramento, la Santa confirma que era

104. *Ibidem*, cap. 15, 6.

105. *Ibidem*, cap. 26. 1.

106. Joan Molina, «La imagen y su contexto. Perfiles de la iconografía antijudía en la España Medieval», en *Els jueus a la Girona medieval (XII ciclo de conferències Girona a l'Abast)*, Girona-Bell-lloc, 2008, p. 49.

107. Sobre la estrecha vinculación entre Eucaristía y misticismo femenino, Jeffrey Hamburger, *The visual and the visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, Nueva York, 1988, pp. 89-102.

108. Joan Molina, *La imagen y su contexto. Op. cit.*, pp. 50 y ss.

109. M. Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, 1991, p. 198.

110. Vid. Jeffrey Hamburger, *Peindre. Op. cit.*

111. Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*, Madrid, Cátedra, 2015, cap. III, 6.

mucho el trabajo y además solo traían tres reposteros, si bien se solventa con unos tapices que tenía la señora de la casa donde se va a hacer la fundación y un cubrecama de damasco azul¹¹². De nuevo la importancia de las telas, el tapiz es el que marca el lujo y el aparato de la construcción¹¹³. Y a continuación afirma: «Unos a entapizar, nosotras a limpiar el suelo, nos dimos buena prisa que, cuando amanecía, estaba puesto el altar, y la campanilla en el corredor y luego se dijo misa. Esto bastaba para tomar la posesión. No se cayó en ello, sino que pusimos el Santísimo Sacramento y desde unas resquicias de una puerta que estaba frontero veíamos la misa, que no había otra parte»¹¹⁴. Como se ve, una descripción con todo lujo de detalles de la manera de obrar.

Una de las mayores urgencias de Teresa al iniciar una fundación era aderezar el oratorio y colocar allí el Santísimo Sacramento, como ya señalara Dobado¹¹⁵. Como sucede por ejemplo en el caso de la fundación de Palencia, «pues acabada de aderezar la casa para el tiempo de pasar allá las monjas, quiso el obispo fuese con gran solemnidad (...) Y de allí tomamos el Santísimo Sacramento y se puso en la iglesia con mucha solemnidad y concierto»¹¹⁶. De algún modo era una manera de dominar y santificar el espacio.

Muchos son los textos a los que se podía apelar, por problemas de espacio se ha limitado a los que a nuestro juicio resultaban más ilustrativos. A lo largo del ensayo se detecta una dependencia y una vinculación más que evidente con toda la tradición medieval, de carácter más físico y ligado a las prácticas devocionales femeninas, como la historiografía reciente apostilla para el ámbito literario. Toda vez que demuestra la ineficacia de esos compartimentos estancos, dado que las actitudes y mentalidades religiosas se inscriben mejor en la larga duración.

La imagen y la imagería de santa Teresa. Usos y abusos

Hasta el momento se ha analizado el ideario que se desprende de sus textos pormenorizadamente sobre el uso, significado y las funciones de las imágenes sagradas. En su caso coinciden con las estrategias vigentes en las comunidades femeninas desde la baja Edad Media. Sin embargo, ahora conviene centrarse en la imagen y la imagería de la Santa. Sin ningún resquicio de duda esta segunda parte del ensayo constituye la trama que

ha despertado mayor atención en la historiografía artística, como se apuntó en la introducción¹¹⁷. En definitiva no se trata de agotar todas las posibilidades, ni de registrar toda la bibliografía. Completan la información las fichas del Catálogo de la exposición a las que remitimos. Dada la extensión de capítulo solo se abordarán algunos aspectos que revisten interés.

Por otro lado, una mujer extraordinaria, muerta en olor de santidad, de canonización inmediata, que acapara una amplia devoción no solo en los seguidores de su orden, sino también a nivel popular, como no podía ser de otro modo pronto desarrolla una serie de ciclos iconográficos, narrativas visuales que registran más o menos detalladamente su hagiografía, historias figuradas que contribuyen poderosamente a difundir su culto. Precisamente en una etapa donde el recurso a la imagen tanto de la fundadora como de sus milagros se va a prodigar en todo tipo de soportes, escultura, pintura, grabados estampas, etc. Abordar los proyectos iconográficos supera las intenciones de este ensayo, por ello nos vamos a limitar tan solo a ciertos aspectos que en nuestra opinión proporcionan una información más rica.

En principio nos detendremos en la imagen representada. Al hilo de la costumbre generalizada en las figuras que en la Iglesia han alcanzado la dignidad de santos se produce lo que se conoce como *verae efigies*. Como ha apuntado González García, «Los retratos de san Ignacio y de santa Teresa, los dos principales fundadores del siglo XVI, son indiscutiblemente, los arquetipos más renombrados de las *verae efigies* de toda la Contrarreforma, en cuya creación tuvo que ver, directa o indirectamente Alonso Sánchez Coello»¹¹⁸. En el caso de santa Teresa se inaugura el corpus con uno realizado en vida el 2 de junio de 1576, cuando la Santa contaba con sesenta años, tal y como queda en la inscripción en la parte inferior, pintado por el carmelita fray Juan de la Miseria. Por tanto no es un retrato póstumo, como solía ser la costumbre, sino *ad vivum*. La obra surge por iniciativa de su confesor, el padre Jerónimo Gracián, cuando el pintor estaba decorando el claustro bajo del convento sevillano para su solemne fundación canónica. Por su misma condición abundan las noticias de su percepción y hasta de su recepción. Se conoce hasta la misma reacción de la Santa, criticando su escaso parecido: «Dios te lo perdone fray Juan, que ya que me pintaste me has pintado fea y legañosa», el propio confesor afirma en su autobiografía: «Este es el retrato que tenemos de la madre, que hubiéramos holgado hubiera sido más al vivo, porque tenía un rostro de mucha gracia

112. *Ibidem*, cap. III, 8.

113. Para una aproximación teórica muy certera de esos cambios en el uso del tapiz *vid.* Elena Muñoz, «Nacidos para mirar... tapices del revés», *Monograma*, n.º 2.0, pp. 17-37.

114. Teresa de Jesús, *Libro de las fundaciones*, ap. III, 9

115. Juan Dobado Fernández, *Imagen y palabra*. *Op. cit.*, p. 65.

116. Teresa de Jesús, *Libro de las Fundaciones*. *Op. cit.*, cap. XXIX-29.

117. *Vid.* nota 4.

118. Juan Luis González García, *Imágenes Sagradas*. *Op. cit.*, pp. 384-385.

y que movía a devoción»¹¹⁹. Según apunta González García: «Fray Juan apenas tuvo tiempo para acabar la cabeza y terminaría la media figura y la inscripción latina que sobre un papel fecha la obra y ofrece la edad de la modelo. El resto debió ser un añadido después de la muerte de Teresa, como son las manos en oración, la paloma del Espíritu Santo y la leyenda del Sal. 89,2, sobre la filacteria parlante»¹²⁰. Por tanto desconocemos el original pero se conserva una réplica coetánea en el convento de Carmelitas descalzas de San José del Carmen de Sevilla.

La fortuna de la imagen de fray Juan de la Miseria fue amplia, se sabe de las diversas versiones de la misma para los distintos conventos carmelitanos, que se relaciona con el valor de los verdaderos retratos y su significado incluso como auténticas reliquias. De hecho esas versiones recreadas son el germen de las obras de Gregorio Fernández en 1615¹²¹. Ahora bien, el problema que se plantea no radica tanto en su condición de obra de arte como en la idea de *vera efigie* y además pintada *ad vivum*.

Todo este asunto del verdadero retrato de santa Teresa da entrada a uno de los asuntos capitales de la teoría de la imagen religiosa, el de su valor religioso y su legitimidad como medio de estímulo a la devoción. Su aprobación debía someterse a las autoridades eclesiásticas que debían procurar, sobre todo, que se representaran dos puntos, la mayor proximidad al original representado y el que las imágenes habrían de servir para excitar la devoción de los fieles, como ha señalado Checa¹²².

La preocupación del entorno de santa Teresa por el realismo en su imagen resulta extremadamente elocuente, como es el mero hecho de que ésta se produzca. ¿Qué mejor respeto por la verosimilitud y aun por la verdad histórica que una efigie en vivo de la protagonista, en este caso un retrato en vivo de la protagonista, un personaje cuya fama de santidad era conocida en toda la España católica de finales del siglo XVI¹²³.

En otro orden de cosas, el arte de la estampa ayudó significativamente a la difusión de la vera efigie de la Santa, en cierto modo se convierten en *mass media* cuya proyección difusora alcanza niveles extraordinarios. La primera representación estampada se concreta en el frontispicio de sus obras, editadas por fray Luis de León, donde el modelo está muy pegado al retrato

de fray Juan de la Miseria. Pero la verdadera difusión se produce a través de la dinastía de artistas de los Wierix. Para el estudio de los grabados remitimos a los capítulos del catálogo de esta exposición

Entre las tramas que componen sus composiciones iconográficas un interés extraordinario revisten aquellas donde se recrean determinados acontecimientos narrados en sus escritos, como sucede por ejemplo con la recreación de la segunda conversión ante el Cristo muy llagado que se ha abordado en el apartado anterior. No deja de ser inaudita su representación, como se constata, por ejemplo, con el grupo que Gregorio Fernández hiciera para el convento de San José de Ávila¹²⁴, Teresa trasmuta su condición de protagonista viva del relato para convertirse en un elemento icónico más de esa trama figurada, apuesta por el estatuto estatuario en su formato de orante, para entablar un diálogo con la imagen de Cristo, también tallada. Se convierte así en una imagen más de la composición binaria que ideara el escultor vallisoletano. Sin embargo, el grupo no contó con gran aprecio, pues en apenas veinticinco años se desgaja y se coloca cada uno en sendos retablos aislados, rompiendo la trama escultórica, pletórica de significado. Son dos buenas esculturas si bien el significado primero queda roto. El dato constituye un buen testimonio de la imaginería de la Santa y de cómo es vista y percibida por parte de los artistas que crean sus propias obras, composiciones organizadas al hilo del relato hagiográfico.

Algunas imágenes de la Santa sirven, o al menos así nos los dicen los padres, para vigilar una conducta rigurosa al dictado de la orden. Sucedió en el convento de Lucena, unas religiosas se habían quedado por especial devoción una noche en el coro habiendo terminado en parloteo. Sería un cuadro con la imagen de la Santa que había empezado a moverse, y a golpear en la pared. «Las monjas lo interpretarían que la santa mostraría su disgusto y reconocerían que no era sitio ni tiempo de conversación; *porque donde hay una sombra de santa Teresa no se passa sin castigo la menor sombra de arrogancia*»¹²⁵. La noticia nos da una idea clara del uso de las imágenes con el valor coercitivo y la autoritas que gozan, buen ejemplo de la imagen como modelo, ejemplo y autoridad. Toda vez que denota esa idea de imagen viviente, fórmula que cuenta con amplia tradición, piénsese en *Las Cantigas* cuando la imagen toma vida y amonesta o

119. Fernando Checa, *Un requiebro tan suave*. *Op. cit.* p. 108.

120. Juan Luis González García, *Imágenes sagradas*. *Op. cit.*, p. 386.

121. *Ibidem*, p. 387.

122. Fernando Checa, *Un requiebro*. *Op. cit.*, p. 108.

123. *Ibidem*.

124. Sobre la obra *vid.* Jesús Urrea, «Santa Teresa vista por Gregorio Fernández, seguidores e imitadores», en *Las Edades del Hombre*. *Op. cit.*, p. 141, donde se recoge la bibliografía anterior.

125. Ángela Atienza, «En permanente construcción. La recreación de la figura de Santa Teresa en las semblanzas biográficas de sus hijas», en *Hispania Sacra*, LXVII, 136, 2015, p. 597.

corrige a alguna monja¹²⁶. En definitiva beben en la misma tradición. Y estaríamos de nuevo enfrentándonos a ese problema entre representación y presencia.

Tampoco faltan los relatos de las acciones promovidas imágenes o reliquias de la Santa y los favores que algunas religiosas reciben a través suyo. «Aquí estos objetos aparecerán no como piezas inertes, sino como los publicitó el discurso eclesiástico y los erigió el imaginario de aquella época como agentes directos con capacidad para obrar prodigios. Los valores de la santa y de su santidad estaban depositados en ellos»¹²⁷.

Con las estampas se introduce la narratividad en la exaltación iconográfica de Teresa, algo totalmente lógico dado el carácter autobiográfico de su literatura, por tanto las fuentes estaban muy próximas y eran cercanas. No se trata tanto de un ejemplo de reinterpretación, como de figurar plásticamente los hechos y las anécdotas realizados por extenso en sus escritos. En ese sentido se ha de destacar el grabado de Palomino de *Santa Teresa fundadora*, donde se figura una casa en construcción, en la que trabajan unos operarios, con los materiales apilados. La Santa irrumpe en la puerta de la capilla de cuyo interior solo se percibe una imagen de un Ecce Homo cobijado en una hornacina, y el cáliz cubierto con la palia preparado para ser utilizado en la Divina Liturgia. La fundadora hace sonar una campanilla, llamando a participar en la Eucaristía y porta en la mano una cruz y una imagen de

san José con el Niño, dos de las imágenes más veneradas por la Santa. El grabado se ultima con la inscripción: *Ut bene fundetur prebent aimacula / Ut melius praesta sedula fabra modum / Nil mirum: nam gestat fabram Virgo magistral. / Quae templum, turris, icitur taque domus*. De una elocuencia extraordinaria la epigrafía que culmina el mensaje¹²⁸. Se notará también el valor de la imagen dentro de la imagen que explicita muchos de los contenidos desarrollados o al menos aludidos simbólicamente y que colma de sentido la trama.

Es verdad que el tema de la imagen y la imaginería es inagotable, por problemas de espacio vamos a dejarlo aquí. En el conjunto de este estudio se abordan dos tramas claramente diferenciadas, la primera donde el uso de las imágenes depende de las estrategias femeninas tardomedievales. Y en lo relativo a la imagen y la imaginería de la Santa ya bebe en las nuevas corrientes de la Contrarreforma y en el Barroco. La investigación parte de la relativa fecundidad del propio término imagen, cuya complejidad remite tanto a los objetos figurados, desarrollados en los más diversos géneros, a las «imágenes mentales» de la meditación y la memoria, de los sueños y de las visiones tan importantes en la experiencia religiosa del cristianismo y sobre todo atiende al papel que estas desarrollaron en las prácticas devocionales del momento.

LUCÍA LAHOZ, USAL

126. Sobre este aspecto vid. Alejandro García Avilés, «Imágenes “vivientes”: idolatría y herejía en las Cantigas de Alfonso X el Sabio», *Goya*, 321, 2007, pp. 324-342.

127. Ángela Atienza, *En permanente construcción*. *Op. cit.*, p. 602.

128. Mariano Casas, «Santa Teresa Fundadora», en Mariano Casas, *Teresa*. *Op. cit.*, p. 269.

VIRGEN DE LA SOLEDAD

ÓRBITA DE LUIS SALVADOR CARMONA (atribución)

Segunda mitad del siglo XVIII

145 cm de altura

MM. Agustinas Recoletas de Salamanca (vulgo Agustinas de Monterrey)

La tradición oral conservada en el monasterio y señalada por la difunta madre Asunción vinculaba esta imagen a Luis Salvador Carmona, indicando su procedencia de la dote de una de las religiosas que profesaron. A pesar de los esfuerzos realizados en la actualidad para localizar el dato preciso en el archivo histórico por parte de las MM. Agustinas aún no ha sido posible certificar lo que en el interior de la clausura se decía.

La comunidad posee una famosa imagen de la Virgen de los Dolores realizada por Carmona que les fue entregada por Blas de Lezo y ocupa la hornacina del altar de la capilla realizada en la antigua celda de la madre Inés Francisca de la Visitación, muerta en olor de santidad.

La imagen de la Soledad puebla una hornacina en la pared de los pies de la antigua sala capitular del complejo, enfrentada a un retablo presidido por un crucificado gótico y complementado en el escaparate de la predela por una imagen de santa Mónica. Inmediato a él, en el mismo recinto, se encuentra el lugar de reposo de los restos de los condes de Monterrey, fundadores del monasterio. El pequeño retablo de la Soledad se complementa con un dosel pintado en cuyo diseño se repiten elementos vegetales y se culmina con las figuraciones del sol y la luna. Que el retablo fue realizado para la imagen mariana lo confirma el medallón de la gran repisa que soporta el conjunto, donde aparece un ramillete de azucenas transformadas en lirios, flores que unen al de la pureza un significado de trance doloroso. Dos filacterias en el pico de las palomas que jalonan la composición reproducen la salutación angélica: Ave María Gratia Plena. El programa iconográfico del recinto insiste, por tanto, en los episodios del Calvario, en clara sintonía con la función funeraria desempeñada por el lugar.

La imagen que nos ocupa se corresponde con las denominadas de bastidor o «vestideras», teniendo terminadas únicamente la cabeza y las manos (en este caso entrelazadas), las partes que quedan a la vista. Cuando son señaladas las autorías de grandes imagineros se puede caer en el error de considerar a las imágenes de bastidor un género del que apenas se ocupan, como si se tratara de una tipología menor de su producción, sin embargo, este tipo de esculturas se terminan con la adición de ricos ropajes y en no pocas ocasiones espléndidos bordados y complementos de orfebrería, resultando un conjunto mucho más llamativo y cercano al

piadoso espectador del tiempo que la imagen esculpida en su totalidad. No es extraño, por tanto, que exista este tipo de producción en los talleres de los grandes maestros escultores, aunque su terminación pueda ser también más perfecta o grosera, dependiendo del presupuesto con el que cuente el cliente. Se trata de una manufactura más económica, en principio, que la escultura de bulto redondo, si bien los complementos posteriores necesarios pueden ser mucho más costosos en material y hechura. Semejante circunstancia también posibilitaba una mayor cercanía al fiel, que veía así más cercana y verosímil a la imagen, alimentando la proximidad afectiva y el desarrollo de la piedad popular. En este sentido llama la atención la forma en la que está vestida la escultura de la que tratamos, conforme a la tradición local del tiempo; testimonio de una manera de vestir la imagen que se ha ido borrando en el imaginario colectivo al imponerse en las últimas décadas una determinada moda que procede de latitudes muy concretas. En el silencio del interior de la clausura se ha conservado este testimonio de sencillez y nobleza de las vestes que, por sí solo, conviene tener en cuenta.

La Virgen se encuentra de pie, no arrodillada, mirando al frente, con la mirada perdida y los labios entreabiertos. Varias lágrimas se deslizan por sus mejillas. Se advierte ciertos ecos de Pedro de Mena, cuyos modelos ya habían sido utilizados por Carmona, pongamos por caso en la Dolorosa de San Jerónimo de Madrid. Ciertamente hay elementos como la configuración de los labios, muy carnosos, con las comisuras groseras, sin el habitual trazado de Luis presente en otras obras, como la Virgen de la Amargura de Puerto Real, con la que, sin embargo, comparte analogías, al igual que con el rostro de la Virgen de los Dolores de El Real de San Vicente. Del mismo modo se advierten disimilitudes morfológicas respecto de la Soledad del Real Sitio de San Ildefonso, explicables por razón de la iconografía que en este caso concreto sigue muy de cerca a la famosa imagen madrileña de Gaspar Becerra de la que se revela copia. Si bien existen afinidades, las diferencias existentes con la obra documentada de Luis Salvador Carmona nos conducen a aventurar que esta imagen bien pudo salir de su órbita en la que se cultivaban los estilemas que había promovido con tanto éxito el de Nava del Rey, a falta de la certificación documental precisa.

MCH



Bibliografía

- Casaseca Casaseca, Antonio, «Aportaciones al arte salmantino», en Folgar de la Calle, M.^a Carmen; Goy Diz, Ana E. y López Vázquez, José Manuel (Coords.), *Memoria Artis. Studia in memoriam M.^a Dolores Vila Jato*, Xunta de Galicia (La Coruña 2003), pp. 221-226.
- Fernández Merino, Eduardo, *La Virgen de Luto. Indumentaria de las dolorosas castellanas*, Visión Libros (Madrid 2012).

- García Gainza, M.^a Concepción, *El escultor Luis Salvador Carmona*, Universidad de Navarra (Pamplona 1990).
- Madruga Real, Ángela, *Arquitectura barroca salmantina. Las Agustinas de Monterrey*, Centro de Estudios Salmantinos (Salamanca 1983).
- Martín González, Juan José, *Luis Salvador Carmona. Escultor y académico*, Alpuerto (Madrid 1990).

LA LEYENDA DE SANTA MARÍA MAGDALENA

ANÓNIMO

Primer tercio del siglo XVI

69 x 58 cm

Iglesia de N.^a S.^a de la Asunción (El Barco de Ávila)

Bajo la forma de un pequeño retablo, con guardapolvo incluido, se aborda con valores semánticos múltiples y apologéticos la hagiografía penitente de santa María Magdalena. En un primer estadio, entre las figuraciones incluidas en el relieve pueden fácilmente identificarse varios elementos transmitidos por la *leyenda dorada*, donde se incorporan algunos acontecimientos tradicionales milagrosos situados en la zona de Marsella (como, pongamos por caso, la nave que fue vehículo de la acción taumaturgica de la santa –figurada con vela– y que no puede ser confundida con la que le condujo a esas tierras –despojada conscientemente de elemento alguno que la pudiera impulsar, abandonada a una muerte segura en el mar sin el auxilio de la Providencia–), toda vez que la de Magdala se retiró a la práctica del retiro y ascesis anacoreta. Un paisaje rocoso es el encargado de visibilizar esas soledades, en las que destacan diversos atributos recordando episodios evangélicos de la vida pasada de la mirófora (tradicionalmente se han fundido hasta tres mujeres neotestamentarias bajo su figura histórica), los rigores del desierto donde no crece vegetación alguna, el hogar de la serpiente (imagen habitual del tentador y del pecado). En este paraje, incluso un árbol seco da fruto en su zona superior, asediado como está por las circunstancias que lo rodean, referencia, quizás, a la vida entera de la Magdalena quien, habiéndose abandonado al pecado, tras la conversión producida por el trato con Cristo conoce una vida nueva, en la que no falta el ejercicio de la penitencia.

El relieve muestra, por tanto, en una primera lectura aquellos elementos que son reconocibles dentro de la hagiografía de la santa. En un segundo momento utiliza estos recursos gráficos para elevar un discurso que habla de la capacidad de redención a pesar de haberse abandonado a la acción del mal, mediante la penitencia. La estima de las prácticas penitenciales tiene su modelo a imitar en las que desarrolló la Magdalena, siendo un referente habitual de su ejercicio en las referencias de la época (Sanmartín Bastida 2013, p. 143). No en vano la escena está presidida por una cruz gloriosa, dorada, victoriosa, en torno a la que se desarrolla toda la composición. Recuerda su inspiración general a los grabados utilizados en los tratados sacramentales del XVI, como por ejemplo en el finisecular de Fr. Baltasar de Medina¹, circunstancia que constata la referencia

gráfica habitual a los usos penitenciales de este tipo de composición en el universo de sentido coetáneo, tanto para el que hace uso del sacramento como para quien lo administra.

La posibilidad de la conversión del corazón encuentra su lugar de realización en el ejemplo dado por la pecadora arrepentida que interpela al espectador silenciosamente a través de su presencia en discreta postura retórica, postrada, para la que se ha elegido el bulto redondo como de fórmula expresiva de mayor rotundidad. El ejemplo de su vida desplegada y desarrollada sintéticamente en el relieve se condensa gráficamente en la opción fundamental por Cristo, cuya crucifixión, no en vano, adorna el broche de la capa en el pecho de la santa.

Muestra de la relevancia coetánea de la santa arrepentida por excelencia se observa en la cercanía del influyente convento de MM. Dominicas de Aldeanueva intitulado «Santa Cruz de la Magdalena», situado en el Arciprestazgo del Barco de Ávila, desde el que se establecieron una serie de relaciones privilegiadas. Igualmente logra concitar visualmente los postulados que en el último cuarto del XVI la literatura ascética expandirá en la conocida obra *La conversión de la Magdalena* de fray Pedro Malón de Chaide.

En un momento histórico en el que se afianza la postura protestante de que para salvarse es suficiente la sola fe, la opinión católica propugna que la fe sin obras no es válida. De este modo, las obras contribuyen activamente a la consecución de los méritos necesarios para hallar la salvación personal ante el tribunal de Dios. En el mismo ambiente de combate ideológico en el que por la parte protestante se defiende únicamente la existencia de dos sacramentos, aquellos que explícitamente se encuentran en la Sagrada Escritura, la Iglesia Católica defiende la existencia de los siete. El relieve incide en la exposición a su auditorio de la relevancia del sacramento de la penitencia, de la necesidad de frecuentarlo y de su poder sanador dentro del acontecimiento redentor de Cristo Jesús. La inscripción que se lee a los pies de la cruz no puede ser más directa y elocuente a este respecto: *Los que pecados hicisteis / si os remuerde la conciencia / convertíos a penitencia.*

Así mismo, ofrece también un prototipo referencial para la mujer simple, que sin tener que renunciar a

1. De Medina, Bartolomé, *Instrucción de cómo se ha de administrar el Sacramento de la penitencia, dividido en dos libros, compuesto por el padre Maestro E Bartolomé de Medina Cathedratico de prima de Theologia en la universidad de Salamanca de la orden de Santo Domingo*, Juan Iniguez de Lequerica (Alcalá 1593).

su propia naturaleza, puede encontrar la posibilidad de una mejor identificación en el ejemplo dado, ofreciéndole la posibilidad de perseverar en la determinación tomada mediante la contrición del corazón, que, no olvidemos, es en definitiva la conversión provocada por el amor que expedita el acceso al Absoluto.

MCH

Bibliografía

Sanmartín Bastida, Rebeca, «La construcción de la santidad en María de Santo Domingo», en *Ciencia Tomista* 140 (2013), pp. 141-159.



JESÚS DE LA REDENCIÓN

JOSÉ ANTONIO NAVARRO ARTEAGA
2015
195 x 65 x 60 cm
Archicofradía del Rosario (Salamanca)

MAQUETA DEL PASO DE MISTERIO LA SAGRADA CENA

JOSÉ ANTONIO NAVARRO ARTEAGA
2016
27 x 50 x 35 cm
Archicofradía del Rosario (Salamanca)

La Archicofradía del Rosario salmantina, atendiendo al aspecto sacramental que le es propio, decidió realizar una Santa Cena para incorporarla al culto eucarístico. Tras el conocimiento de la imagen de Cristo del mismo misterio que para Zaragoza realizó el sevillano Navarro Arteaga, el encargo recayó en este artífice. A pesar de que la hermandad siempre consideró realizar la totalidad del proyecto, la hechura que ve la luz en primer lugar es la del protagonista, que se intitulará «Nuestro Padre Jesús de la Redención».

La escultura es de un tamaño mayor del natural y sigue un canon de ocho cabezas, se concibe para ser vista en contrapicado y en altura, ya sea en un altar o en el paso procesional. Como corresponde a una imagen de vestir, las partes acabadas son las que se perciben descubiertas, si bien una de las características especiales del ejemplar concreto es que el cuerpo se encuentra totalmente anatomizado. Los brazos están articulados para disponerlos en variadas posiciones según disponga la ocasión y la solución iconográfica requerida en el momento.

Llama la atención la concepción idealizada del rostro de Cristo, enmarcado por una magistral cabellera trabajada en voluminosas crenchas. La contención del gesto, la belleza y proporción de las formas, la dulzura de la mirada... conforman un constructo hermoso, equilibrado, que atrae al fiel y lo seduce con elegancia, cautivándolo sin estridencias y convirtiendo a la imagen en vehículo efectivo de la realidad sacral representada. En palabras del propio escultor, conforme al modo local de expresión, la imagen «pega el pellizco». Es esta una característica que ha acompañado la estética del sur de la Península, donde parece haber sido desterrado el feísmo en clave desfiguradora.

Navarro Arteaga suele comenzar sus imágenes con un modelado previo en barro, verdaderas obras donde se encuentra de manera genuina el pulso, impronta y concepción del autor. Una vez aceptado el boceto por los clientes se traslada a la madera con la ayuda de la máquina de puntos para ser finalmente retocado y policromado por el mismo escultor siguiendo técnicas tradicionales barrocas. En honor a la verdad existe cierta crítica historiográfica que sitúa a los imagineros post-Duarte en la perpetuación de modelos del neobarroco sevillano del siglo XX en lugar de beber directamente sobre los propios de los siglos XVII y XVIII¹, circunstancia quizás motivada por una concepción autolimitada a una formación técnica circunscrita al taller, en la mayoría de las ocasiones en sentido reduccionista, a la que se añade en ciertos casos una necesidad ulterior de producción y beneficio económico rápido plegándose a los gustos que demanda la propia clientela. En este sentido el peso de una espléndida tradición local conocida y reconocida se puede convertir en dificultad para encontrar nuevos y genuinos aires de expresión plástica.

En la figuración de la Santa Cena, la Archicofradía ha realizado una opción concreta por el instante de la institución de la Eucaristía. Aunque pudiera parecer que la solución iconográfica está consensuada, lo cierto es que ha sido representada a lo largo del tiempo con diferentes variaciones, al compás de diversos subrayados semánticos particulares. Atendiendo, además, al singular desarrollo que a la teología del Misterio Eucarístico se le ha dado por parte de la Orden de Predicadores a lo largo de toda su historia, fue determinante concitar en el episodio de la institución toda una serie de recursos y guiños visuales que sugieran desarrollar sus diferentes dimensiones. El resultado es un conjunto plástico que, a pesar de representar un momento determinado (el de la epiclesis), no deje de remitir y sugerir los demás, dado que la aproximación se realiza desde el día de hoy, desde la experiencia postpascual y desde la confesión de fe de la Iglesia. La Santa Cena de la Archicofradía remitirá por tanto a la Institución de la Eucaristía, pero también tendrá referencias visuales a otros elementos que proyectarán a las diversas dimensiones del Sacramento, afirmando el carácter sacrificial de la Eucaristía, la nueva alianza en la sangre de Cristo, la fe eucarística sistematizada magistralmente por santo Tomás, y el recurso proléptico hacia el acontecimiento redentor de la cruz. El resultado final se asemejará a un centón «visual» al modo hispano en el que todo estará contenido para la inteligencia capaz de percibirlo en los distintos niveles y el corazón que desee aproximarse y sentirlo.

Así, se propone, en primer lugar, una reconsideración de la habitual composición con cierta mirada hacia los planteamientos «historicistas», mas no se trata de

1. Cf. Fernández Paradas, Antonio Rafael, «¿Y ahora qué? El siglo XXI y la post-imaginería», en Fernández Paradas, Antonio Rafael (coord.), *Escultura barroca española. Nuevas lecturas desde los siglos de oro a la sociedad del conocimiento. Entre el barroco y el siglo XXI*, vol. 1, Exlibric (Antequera 2016), p. 5.



reproducir la disposición arqueológica del cenáculo de Jerusalén, sino de plasmar una verdad de fe. Se construye, así, una mesa en Tau y en dos niveles, adaptándola al formato del paso, en la que se va dando una transición desde los apóstoles más alejados, prácticamente recostados o sentados a nivel de suelo, jugando con las posturas, gestos y actitudes de cada uno hasta conseguir gradualmente la transición hacia la imagen de Cristo, el único que se encuentra totalmente de pie.

Se trata de una composición configurada a partir del elemento de la mesa y la progresión en altura a través de las posiciones y posturas de los apóstoles, hasta dejar la preeminencia a la figura de Cristo, quien despunta sobre toda la escena. El gesto de Cristo ha de ser contemplado sin estorbo desde cualquier lugar y se consigue al dominar la cúspide de la composición. Se tiene en cuenta, también, la necesidad de dejar líneas de percepción abiertas en toda la obra, abundantes diagonales y recursos visuales para que la audiencia pueda participar del misterio a través de la fruición de los detalles de su representación visual y la fuerza centrípeta de la composición funcione concitando activamente al público en torno a la institución de la Eucaristía. Los apóstoles se giran, y abren espacios de comunicación directa con el espectador, de este modo la masa que asiste al desfile procesional es invitada a sentarse en torno a la mesa. Y mientras unos se vuelven hacia el

público, permitiendo la apertura de múltiples diagonales que dejan expedito el visionado, otros se afanan en apoyarse y ayudarse mutuamente señalando el epicentro de todo: Cristo. Es una Santa Cena con mucho movimiento, muy agitada, no sentada convencionalmente de espaldas al espectador sino muy afanada en integrarlo, en convertir a todo el que observe el grupo en coprotagonista de la escena.

Resulta significativa para completar la escena la incorporación, en un lugar bien visible, de los bastones usados en la cena legal, conforme a Ex 12,11, y de la jofaina y jarra del lavatorio de los pies que transmite el evangelio de Juan, en virtud del *mandatum* del amor mutuo como señal inequívoca del discípulo. Del mismo modo, en la obra final ciertos versos de los himnos eucarísticos atribuidos a santo Tomás se encargarán de sobredimensionar la elaboración teológico-litúrgica del sacramento en la vida de la Iglesia.

MCH

Bibliografía

Casas Hernández, Mariano, *Memoria de la Cena de Jesús. Aportaciones al estudio de la Eucaristía en el Arte Español*, Las Edades del Hombre (Valladolid 2011).



LA IMPEDIDA HUIDA DE TERESITA Y RODRIGO

LUIS DE HORNA

2018

Acrílico sobre DM

Sin marco: 46,5 x 55,3 cm

Con marco: 58,5 x 67,3 cm

Colección del autor

Uno de los momentos más significativos de la infancia de Teresa es este en el que un arrebatado enamoramiento por el Señor, decide, convenciendo a su hermano Rodrigo, marchar con él a tierra de moros para ser descabezados y así alcanzar el cielo «para siempre, siempre...».

La anécdota, conocida por todos, ha sido plasmada plásticamente acudiendo a un estilo que parte de una admiración por el arte popular en el que los elementos básicos del relato aparecen claramente: Teresa, Rodrigo, el tío de ambos, Ávila al fondo y el puente romano sobre el río Adaja. Unos personajes y un escenario. Pintura que se impregna de un sentido ilustrativo en su sentido más noble, como complemento y enriquecimiento de un texto narrativo como es el de la aventura infantil.

Como autor, me he acogido a recursos plásticos que pretenden trascender y embellecer decorativamente el realismo con el que otros artistas representan la misma escena. Así son como ejemplo, árboles y vegetaciones más adecuadas en ambientes exuberantes que en los sobrios abulenses, o bien el caballo con lunares, más propio de un libro infantil con imágenes.

L.H.

Bibliografía

- CONSTELACIONES Y SENDEROS. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 11 a 21. *Catálogo de la exposición itinerante «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- DE LA MEMORIA, EL MISTERIO Y LA INFANCIA. UNA CODIFICACIÓN PICTÓRICA. Antonio Mayor, pp. 23 a 26. *Catálogo de la exposición «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- LOS ARTISTAS CREADORES. Miguel Cobaleda Collado, pp. 29 a 31. *Catálogo de la exposición «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- LUMINACIONES PROFANAS. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 9 a 14. *Catálogo de la exposición «Iluminaciones profanas»*. XIV Bienal de Zamora, Junta de Castilla y León, Ayuntamiento de Zamora y Diputación de Zamora, 1998-99.
- PUEDES PASAR. Luis de Horna, p. 7. *Catálogo de la exposición «Celosías de la memoria»*. Salamanca 2002, ciudad europea de la cultura, Caja Duero y Diputación de Salamanca. 2002.
- CELOSÍAS DE LA MEMORIA. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 9 a 16. *Catálogo de la exposición «Celosías de la memoria»*. Salamanca 2002, ciudad europea de la cultura, Caja Duero y Diputación de Salamanca. 2002.
- DEL OFICIO Y VENTURA DEL ILUSTRADOR. Luis de Horna, pp. 7 a 14. *Catálogo de la exposición «Luis de Horna. El arte de ilustrar (1963-1999)»*. Caja España. Obra cultural. 2000.
- EL NÚMERO DE LAS ESTRELLAS. Luis de Horna, pp. 4 y 5. *Catálogo de la exposición «El número de las estrellas»*, Diputación de Salamanca. 2016.



EL PROFETA ELÍAS EN EL DESIERTO CONFORTADO POR UN ÁNGEL

ANÓNIMO

Segunda mitad del siglo XVII

Óleo sobre lienzo

262 x 222 cm

Iglesia del Convento de Padres Carmelitas de Alba de Tormes

Elías, cuyo ministerio profético comienza en la época de Acab –soberano del Reino de Israel entre 874 y 853 a. C.– es figura habitual en los programas icnográficos llamados a proclamar el remoto origen de la Orden carmelitana, pues lo tienen, junto a su discípulo Eliseo, como uno de sus fundadores. La vinculación de Elías con la Orden del Carmen proviene de la relación de este profeta con el Monte Carmelo, en el norte de Israel, recogida en 1 Reyes 18. Aquí, en efecto, se relata el juicio de Yahvé, el Dios de Israel, en el citado Monte, y la victoria del profeta Elías sobre los profetas de Baal, dios cananeo de la fecundidad.

La figura de Elías se ha popularizado al amparo de una teología por algunos denominada bíblico-espiritual. Este profeta –que no dejó ningún escrito– no fue, en rigor, el fundador espiritual ni jurídico de la vida monástica, pero el movimiento monástico del siglo IV d. C. lo tuvo como un ejemplo de perfección (pobreza, continencia, vida de oración en la soledad del desierto, práctica de la penitencia...), razón por la que se le ha considerado como su precursor. Y ciertamente el recuerdo de Elías, ligado al Monte Carmelo, convirtió a este lugar en la Edad Media en un espacio sagrado para los cristianos, muy apto para la contemplación, como bien lo acredita el hecho de que, después de las Cruzadas de los siglos XI y XII, algunos soldados se retiraron a dicho Monte.

Para la Orden carmelitana, el profeta Elías ocupa un lugar central en su espiritualidad desde 1280, y así, en la *rubrica prima* de las *Constituciones* del Capítulo de Londres del siguiente año, se formula la teoría de la sucesión eliánica hereditaria. Y, todavía hoy en día, los Carmelitas tienen a Elías como fundador de la Orden y como paradigma a emular. «Haced las obras de Elías», proclamaba Jean Soreth (+1471), hoy beato y prior general de la Orden en el siglo XV. La significación de este profeta en el Carmelo en nada se vio afectada por la reforma teresiana, ni por el prestigio de santa Teresa de Ávila y de san Juan de la Cruz, pues todavía hoy sigue invocándose a este profeta como «Carmelitarum dux et pater».

El presente cuadro representa el episodio de la vida de Elías narrado en 1 Reyes 19, 1-8, cuando tras eliminar a los falsos profetas de Baal en el Monte

Carmelo, la reina Jezabel –mujer de Acab, cananea, hija del rey de Sión y seguidora del citado dios– ordenó la muerte de Elías. Ante tal decisión, Elías tuvo miedo y huyó hacia el desierto –siempre lugar de pruebas en el lenguaje bíblico– para salvar su vida. Tras caminar por él durante todo un día, el profeta, exhausto y desolado, decidió tumbarse junto a un árbol, implorando incluso a Dios que le quite la vida. Pero el ruego no será atendido y, por el contrario, cuando estaba sumido en el sueño, le despertó un ángel para ofrecerle comida (pan) y bebida (agua), hasta que, confortado por dos veces con estos alimentos, pudo caminar 40 días y 40 noches para llegar al monte de Dios (el Horeb o Sinaí), donde, al igual que a Moisés, se le manifestó el Señor, quien le ordenó elegir a Eliseo como sucesor.

El lienzo visualiza el momento en que el ángel, con aspecto heroico, y tras despertar a un sorprendido Elías, se nos ofrece portando el pan, en un cestillo de mimbre, y el agua, en una copa de cristal, alimentos que evocan la futura instauración del sacramento de la Eucaristía, razón por la que este pasaje se tiene como una prefiguración de la *Cena*. Y así, santo Tomás de Aquino lo incluye en el oficio del Santo Sacramento. Elías, según vemos, figura descalzo, con túnica marrón y capa blanca, que serán el hábito propio de los carmelitas. A los pies del profeta aparece su característica espada flamígera, alusiva al fuego que descendió del cielo sobre el altar del monte Carmelo, cuando Elías le invocó en su desafío a los sacerdotes de Baal. Con este atributo se pretende evidenciar la firme defensa por parte de Elías del único y verdadero Dios de Israel frente a las deidades paganas.

La escena se articula conforme a una composición equilibrada, en la que las dos figuras muestran una volumetría bien definida, próxima a lo escultórico. Las calidades y plegados de las telas, modeladas por la luz, así como la gama cromática empleada, se insertan en la dirección naturalista al uso por los pintores barrocos castellanos en la segunda mitad del siglo XVII. Se trata, en suma, de una obra de aceptable calidad, que, al parecer, llegó al convento en el momento de su fundación, pero de la que nada consta sobre su autoría.

JMMF



Bibliografía

- AA. VV.: *El Carmelo en Tierra Santa. Desde sus orígenes hasta nuestros días*. Arenzano, 1994.
- AA. VV.: *El profeta Elías, padre de los carmelitas*. Burgos, 1998.
- Friedman, E.: *El Monte Carmelo y los primeros carmelitas*. Burgos, 1985.
- Réau, L.: *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Antiguo Testamento*. Tomo 1, vol. 1. Barcelona, 1996.
- Sanz de Miguel, E.: *Notas de historia y espiritualidad del Carmelo*.
<http://padreduardosanzdemiguel.blogspot.it/>.
www.caminando-con-jesus.org.
- Smet, J.: *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen, I. Los orígenes. En busca de la identidad*. Madrid, 1987.

SAN JOAQUÍN Y LA VIRGEN NIÑA VESTIDA DE CARMELITA

ANÓNIMO

Mediados del siglo XVII

Óleo sobre lienzo

122 x 178 cm

Convento de PP. Carmelitas Descalzos (*La Santa*), Ávila

No consta si fue hecho para el convento o trasladado a él, y tampoco se sabe su fortuna en los avatares que la casa conoció en el siglo XIX.

La Virgen Niña acompañada de sus padres, san Joaquín y santa Ana, ambos o uno de ellos, es un motivo devocional muy querido de la madre Teresa que se encuentra repetido en muchas de sus fundaciones (en la de Alba aparece en estatuas, en pinturas y en grabados). Frecuentemente la Niña aparece vestida de carmelita e incluso hay que apuntar la existencia de imágenes de la Virgen ya adulta vestida como carmelita (magníficas son la Virgen de la mano del convento carmelita vallisoletano de Nuestra Señora del Carmen Extramuros y la del convento de San José de Medina del Campo).

Se mantiene que la Virgen vestida de carmelita se apareció en 1251 a san Simón Stock, superior general de los Carmelitas que estaba orando por el destino de su orden, y entonces le entregó el escapulario como «una señal de salvación, salvaguardia en los peligros, alianza de paz y de protección sempiterna». También se admite que la primera representación de la Virgen como carmelita está en «La Virgen de Corleone. Tríptico en la iglesia de Corleone de los Carmelitas. 1498».

Esta composición barroca de los carmelitas de Ávila presenta dos figuras descompensadas en su tamaño y forma. El santo, de gran formato, ocupa casi dos tercios del lienzo y casi sale de él, volviéndose para coger la pequeña mano de la Virgen Niña, que lleva hábito carmelitano movido de color y de volúmenes y sobre la cual se disponen el Espíritu Santo y dos angelitos

con guirnalda floral que parece que van a coronar a la Virgen. El juego de miradas entre las dos figuras es de lo más destacado de la obra. Algunos detalles de las vestiduras permiten aventurar para las figuras distintas facturas o indicar que es obra de taller.

Por los rasgos estilísticos y porque la festividad de san Joaquín fue restaurada en 1622 por Gregorio XV y hasta 1636 no se inauguró la iglesia del convento de La Santa proyectada por fray Alonso de San José, retrasándose durante décadas su decoración, señalo una datación de la pintura para mediados del XVII. M.^a Jesús Muñoz apuntó el importante papel desempeñado por Diego Valentín Díaz en la disposición del programa decorativo del templo y le atribuyó –entre otras– las pinturas del retablo de la Virgen niña con san Joaquín y santa Ana, pero no creo que nada de este lienzo sea de ese autor, ni de su círculo.

JLGR

Bibliografía

- Muñoz González, M.^a J.: «Las pinturas barrocas en la iglesia de la Santa de Ávila». En AA. VV: *La Institución Gran Duque de Alba a santa Teresa de Jesús en el V centenario de su nacimiento*, IGDA, Ávila, 2015, pp. 93-110.
- Moreno Blanco, R.: «Aportaciones a la obra y decoración del Convento de Santa Teresa de Ávila». En AA. VV: *La Institución Gran Duque de Alba a santa Teresa de Jesús en el V centenario de su nacimiento*, IGDA, Ávila, 2015, pp. 69-92.



VIRGEN DEL CARMEN

SEBASTIÁN DUCETE Y ESTEBAN DE RUEDA

1609-1610

116 cm de altura

Procede del Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Salamanca

Museo Diocesano de Salamanca

Los PP. Carmelitas Descalzos de Salamanca contratan en 1609 con Sebastián Ducete y Esteban de Rueda el retablo de la iglesia de su convento, en cuyo encargo tuvo gran relevancia Jerónimo de la Madre de Dios (Navarro Talegón 1995, pp. 553-554). Entre las imágenes a realizar se encontraba la que nos ocupa de la Virgen del Carmen, un modelo que Ducete ensaya en el ejemplar que realiza para Pedrosa del Rey (Vasallo Toranzo 2014, p. 210) con fuertes resonancias tardorrenacentistas y que fija en la imagen homónima realizada para las MM. Carmelitas de Medina del Campo. Vasallo Toranzo señaló este precedente, del que deriva la imagen salmantina con ciertas variaciones, que según el mencionado autor apuntan a una mayor intervención de Rueda en la obra (2004, pp. 132-133). Se trata de una tipología que gustó especialmente a la Orden Carmelita Descalza, tal como demuestran los encargos realizados. (Vasallo Toranzo 2015, p. 322).



El avance obrado respecto de las esculturas antecedentes se puede observar en la calidad técnica alcanzada, donde las facciones se tornan en elegantes y menos rígidas. La cabeza de Santa María aún evidencia las deudas con los modelos manieristas, constituyendo una de las partes de la imagen mejor trabajadas, recordando el tipo de una matrona romana. El velo no le oculta toda la cabeza, sino que está prendido a su parte superior, dejando al descubierto una rizada melena que emparenta directamente con el cabello del pequeño. Las vestiduras del hábito del Carmelo se quiebran con unos pliegues muy evidenciados. La forma de colocar el manto sobre la cabeza, el hecho de recogerlo en parte debajo del brazo, trabado al ceñidor, y la ampulosidad con la que son tratados los paños otorgan una prestancia y presencia extraordinaria a la imagen. Del mismo modo, semejante recurso compositivo permite que el brazo derecho y el escapulario adquieran una mayor presencia visual ante el fiel. El Niño, gesticulante y casi en vuelo, no se cobija en el regazo de la Madre, sino que tiende a relacionarse con ella, quien logra sostenerlo con el brazo y un gesto de mano extremadamente fino. Llama particularmente la atención esta mano abierta, con que sostiene inverosímilmente al Infante, acariciando con delicadeza el cuerpo desnudo del Hijo.

MCH

Bibliografía

- Navarro Talegón, José, «Manifestaciones artísticas de la Edad moderna», en *Historia de Zamora*, t. II, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo (Zamora 1995), pp. 499-574.
- Urrea, Jesús, «Los Maestros de Toro, nuevos datos y obras», en *BSAA* (1982), pp. 243-252.
- Vasallo Toranzo, Luis, *Sebastián Ducete y Esteban de Rueda. Escultores entre el Manierismo y el Barroco*, Instituto de Estudios Zamoranos Florián de Ocampo (Zamora 2004).
- Vasallo Toranzo, Luis, «Virgen del Carmen», en VV.AA., *Teresa de Jesús. Juan de la Cruz. El encuentro*, Fundación Museo de las Ferias (Medina del Campo 2014), pp. 210-211.
- Vasallo Toranzo, Luis, «Virgen del Carmen», en VV.AA., *Teresa de Jesús. Maestra de Oración. Catálogo de obras, Las Edades del Hombre* (Valladolid 2015), pp. 322-323.



VIRGEN DEL CARMEN

TALLERES DE ARTE GRANDA

1914

177 cm de altura

Iglesia de Santa María de la Vega

Fundación Vicente Rodríguez Fabrés

En el transcurso del cumplimiento del testamento de Vicente Rodríguez Fabrés vio la luz la fundación que lleva su nombre en el antiguo complejo salmantino del Monasterio de Santa María de la Vega. La iglesia, que había acogido en origen la imagen de la patrona de la ciudad de Salamanca hasta el colapso del templo, fue restaurada y dotada con todo lo necesario para el culto divino, conforme lo expresó la voluntad del prócer salmantino. Allí, en el lado de la epístola, a los pies del altar dedicado a la Virgen del Carmen –hoy desmontado al descubrirse de nuevo el relieve pétreo sobre el que fue erigido– fueron trasladados los restos del fundador y de sus familiares cercanos.

El finado profesó una gran devoción a la Virgen del Carmen, circunstancia que ilustra el alcance de la advocación mariana fuera de las diferentes familias de la Orden de las carmelitas. Prueba de ello es que se manda enterrar con la medalla que llevaba siempre en el pecho y dispone que se vendan alhajas de oro y perdería de los bienes que deja a la fundación para hacer una corona a la imagen de la Virgen del Carmen que existirá en el templo de la institución que crea.

La escultura, de un tamaño mayor del natural, es ideada siguiendo religiosos postulados que sirven a la expresión de una emotividad dulzona, en donde se pueden descubrir resabios de la experiencia nazarena¹; concepción artística en definitiva puesta al servicio de la expresión católica. La Virgen, alta y delgada, inclina levemente un idealizado rostro de hermosas facciones hacia el lado derecho, lugar que ocupa el Niño y no el escapulario, como habitualmente había sido la opción mayoritaria de representación. De hecho, la imagen de María ni siquiera busca relación alguna con el fiel, más bien eleva los ojos hacia lo alto y deja absolutamente todo el protagonismo de la acción al divino Infante quien, abriendo los brazos en cruz, parece anticipar el sacrificio que voluntariamente acepta para redención del género humano. Nótese que con semejante solución iconográfica el acento de cualquier promesa y virtud vinculada a la efectividad del escapulario aparece visualmente dispuesto sobre los méritos de Cristo en primer lugar y no sobre cualquier otra cuestión secundaria que pudiera oscurecer aquella y fuera objeto de confusión para el no instruido. Santa María viste el hábito del Carmelo, luciendo un gran escudo



descalzo. El velo, animado por franjas blancas y ocre alternadas, es la única nota de originalidad en las vestes, al estilo de las capas utilizadas en tiempos pretéritos por los propios carmelitas.

La corona que luce la imagen es la única pieza original que escapó al robo perpetrado en el templo en 1982, instante en el que desaparecen las de la Virgen del Pilar y de Santa María de la Vega junto con otros enseres. El resplandor está configurado mediante círculos concéntricos que reciben diferente tratamiento decorativo, con diseños calados, hasta culminar en el más exterior con una sucesión de piedras falsas y cristales a modo de cabujones. En una de las bandas se introduce una inscripción realizada con esmaltes donde se señala un verso del *Magnificat*, el cántico evangélico mariano por excelencia que es entonado cotidianamente en el rezo de las vísperas: *quia respexit humilitatem ancillae suae ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes*. Con semejante inscripción es evidenciado el referente del culto mariano, no recayendo tampoco sobre la imagen, sino sobre el origen y fundamento del mismo, que es Dios y el particular papel desarrollado por santa María en la historia de la salvación. Esta corona refleja, por tanto, la lectura teológica con la que se intenta coadyuvar a la clarificación de posibles errores o desviaciones a los menos letrados en la comprensión y dirección del culto.

MCH

Bibliografía

Casas Hernández, Mariano, *100 años ayudando. Exposición conmemorativa. El relato*, Fundación Vicente Rodríguez Fabrés (Salamanca 2014), pp. 55-57.

1. Cf. Ramos Domingo, José, *La pintura del alma. Romanticismo y Religión del siglo XIX en Alemania*, Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 2015), pp. 57-100.



VIRGEN DEL CARMEN

ANÓNIMO (seguidor de Gregorio Fernández)
Finales del XVII-primer mitad del XVIII
97 cm de altura
Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Los modelos de Gregorio Fernández gozaron de gran popularidad y fama, extendiéndose su producción más allá de la acción directa del de Sarria tanto en espacio como en tiempo por toda una pléyade de discípulos, seguidores y emuladores que se sumaron a las exigencias de una clientela que los demandaba. La imagen de la Virgen del Carmen que realizó para el Carmen calzado de Valladolid se convirtió en el modelo más reproducido en sucesivas ediciones para esa advocación mariana.

La escultura que nos ocupa es preciso ubicarla en esta línea de producción que perpetúa los modelos fernandescos, si bien tamizados por la gubia de un seguidor que se ocupa de introducir pequeñas variaciones en el arquetipo iconográfico, suavizando las aristas y los fuertes contrastes de luces y sombras, dulcificando el aspecto final de la imagen. Una característica de su modo de hacer son los mechones del cabello de la Virgen que, sencillos y sumarios, culebrean hacia el pecho en simétrica ordenación, desvelando así un atributo que hace referencia a su condición de doncella, el cual no logra ocultar el velo que le cubre como sí que sucede, por contra, en los modelos de referencia.

La imagen está concebida de pie, sobre una gloria de nubes con un querubín, vistiendo el hábito de la orden, incluyendo el manto animado con pliegues paralelos, profundos y otros (remedos de los característicos de Gregorio) producidos por un recogido en la parte posterior. Sostiene al Niño en el brazo izquierdo, sobre un pañuelo en el que han sido suavizados sus plegados. La pérdida de la escultura originaria del infante ha sido subsanada al ser incorporada otra moderna, de serie. La mano derecha se eleva para ofrecer al fiel un escapulario postizo que sostiene.

Un detalle que conviene resaltar es el escudo que luce la imagen sobre el escapulario. A pesar de estar en una casa que es descalza, el elemento heráldico hace alusión al Carmelo calzado. Su lugar originario, por tanto, para el que se hizo la escultura, podría no corresponderse con el convento en el que actualmente se encuentra, donde finalmente fue trasladada, sino con otro entorno vinculado a la familia religiosa que el escudo proclama.

MCH



VIRGEN DEL CARMEN

ANÓNIMO

Siglo XVII

135 cm de altura

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

Del éxito de una creación de un modelo iconográfico habla el arraigo de su perduración en el tiempo. La interpretación que Gregorio Fernández realizó de la iconografía de la Virgen del Carmen para los calzados de Valladolid en 1627 rápidamente se vio refrendada por el aumento de encargos que la replicaron, circunstancia que no solamente se vio reducida a su persona y taller, sino también a otros escultores que la tomaron como modelo ya fuera por imposición directa del cliente, ya fuera por estrategias del mercado.

Gregorio Fernández estuvo muy vinculado durante toda su vida a los carmelitas. Una relación que se advierte muy ponderada en las palabras de encomio que dejó registradas fray Juan de Orbea, provincial carmelita de Valladolid, en una carta de recomendación para la construcción del retablo de la iglesia de las franciscanas de Eibar¹. Rápidamente el modelo fernandesco se convirtió en el referente tanto para calzados como para descalzos, estableciéndose la diferencia entrambos en el escudo que campea sobre el escapulario de la Virgen.

La imagen albense actualmente se encuentra emplazada en la hornacina principal del retablo mayor, sobre una gloria de nubes poblada de ángeles muy posterior a la hechura de la Virgen. Las reformas sufridas por el convento tras la exclaustación, la realizada en el

segundo cuarto del siglo XX y la llevada a cabo tras la celebración del Concilio Vaticano II, en algunos casos ciertamente iconoclasta por un exceso de celo no mantencionado, son las responsables del aspecto y ubicación presente. Muy probablemente el lugar primitivo de la imagen fuera uno de los altares colaterales del crucero, siendo trasladada avanzado el siglo XVIII al altar mayor en el que, siguiendo la costumbre de la época –ilustrada con no pocos ejemplos coetáneos y cercanos geográficamente–, se construiría un reducido camarín. Sin embargo, este asunto, junto con el de la identidad del autor, queda en la sombra al no poder certificarlo por falta de la documentación precisa.

La escultura de la Virgen se aparta del modelo del maestro de Sarria al iniciar un ligero giro hacia el Niño, entablando una comunicación visual con él. Esta relación entre madre e hijo potencia el carácter mediador de María. No hay duda de quién es el protagonista del grupo, así presentado ante los fieles. También se han suavizado los rasgos y mitigado los contrastes fuertes al rebajar las aristas y la profundidad de los quiebros y pliegues.

MCH

1. Cf. González Román, Carmen, «Dimensión social del escultor en época moderna», en Fernández Paradas, Antonio Rafael (coord.), *Escultura barroca española*, vol. I, ExLibric (Antequera 2016), sin pág.



SAN JOSÉ CON EL NIÑO JESÚS

ANÓNIMO

Último tercio del siglo XVIII

Talla en madera policromada. Postizos en plata repujada

168 cm alto x 52 cm fondo x 75 cm frente (aproximadamente)

Convento de San Juan de la Cruz de Carmelitas Descalzos. Alba de Tormes

Como es sabido, san José tuvo un lugar especial en la vida de santa Teresa. A él le atribuía la curación de la enfermedad que la tuvo postrada cuando tenía 27 años, y una influencia decisiva en su conversión espiritual. Le consideraba maestro de oración y, por propia experiencia, el mejor intercesor en todas las necesidades, como relata en el libro de su *Vida* (caps. VI y IX). Puso bajo su amparo los conventos reformados que fundó, incluso aquellos que no llevaban su titularidad. Con ello contribuyó decisivamente no solo a difundir la devoción popular a san José, sino también a propagar las imágenes dedicadas a este santo.

Durante siglos, su presencia estuvo asociada habitualmente a escenas de la vida de la Virgen y de la infancia de Cristo en las que solía aparecer como un hombre anciano, por influencia de las fuentes apócrifas y para realzar la virginidad de María. Pero desde fines de la Edad Media surgió toda una literatura (Gerson, Laredo, Gracián, etc.) que revalorizó la figura de san José y favoreció su culto, que fue sancionado por el Concilio de Trento. Cobraron auge a partir de entonces sus representaciones aisladas, aunque con frecuencia junto al Niño Jesús al haberse tomado como referencia la iconografía mariana, como en esta escultura del convento de San Juan de la Cruz.

Los carmelitas descalzos se establecieron en Alba de Tormes en 1678. La construcción del convento y de la iglesia se prolongó hasta 1695 y solo después se procedería a su amueblamiento. Según el Libro inventario de los bienes del Convento (1679-1834), esta imagen de San José se colocó en el altar del Evangelio durante el priorato del padre Manuel Francisco de la Purificación (1766-1769), ocupando el lugar de la Virgen del Carmen que se trasladó al colateral de la Epístola (Archivo del Convento, Sig. C-5, p. 111), lo que permite datarla avanzado el siglo XVIII, aunque desconocemos la autoría.

Se efigia erguido, en *contraposto* y con un alargado canon. De acuerdo con las nuevas interpretaciones josefinas, aparece todavía joven y vigoroso, con barba, bigote y pómulos marcados. Según uno de los tipos iconográficos difundidos en el Barroco, porta sobre su brazo izquierdo al Niño Jesús sentado, que muestra simultáneamente su humanidad, a través de su completa

desnudez, y su carácter divino, por el gesto de bendición que hace con su mano derecha y las potencias que adornan su cabeza. De este modo el patriarca se presenta como trono y expositor de la divinidad.

Viste túnica ceñida con cuello y amplio manto, que caen en artificiosos pliegues dejando a la vista parte de la pierna izquierda cubierta con calzas. Las carnaciones son mates y en las telas se combina el esgrafiado y el estofado a punta de pincel en rica policromía. Las grecas llevan motivos florales en rojo, azul y blanco sobre el oro limpio, mientras este se descubre en la túnica, policromada en verde, en un rayado que simula los hijos del brocado o dibujando hojas de acanto, que se entremezclan con otras pintadas en tonos marrones y blancos. Entre la asimétrica hojarasca hay también ángeles con instrumentos que aluden al trabajo manual del santo. El manto es amarillo con el envés rojo esgrafiado con irregulares círculos y decorado con flores a punta de pincel en disposición romboidal.

San José porta en su diestra la vara florida de azucenas, atributo característico que simboliza su castidad. A la vez, manifiesta la predilección de que fue objeto por parte de Dios al elegirle como esposo de la Virgen entre todos los pretendientes, según los relatos apócrifos (Protoevangelio de Santiago, 8-9 y Pseudo Mateo, 8). Alude asimismo al pasaje de Is. 11, 1. La vara es de plata y destaca la delicadeza con que están trabajadas las flores. También son de ese metal, aunque repintado, las potencias del Niño y la aureola de san José a modo de disco, con labores de repujado en su interior y rematada en rayos rectos de distinta longitud alternando con otros flameados. Según la documentación conservada, estos postizos se encargaron durante el priorato del padre José de la Encarnación, entre 1775 y 1778 (C-5, p. 115).

MNRA

BIBLIOGRAFÍA

- Cantera Montenegro, Jesús, «La figura de San José en el arte», *Mirabilia Ars* 01 (2014/2), pp. 35-94.
De Arriba Cantero, Sandra, «San José», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, n.º 10, 2013, pp. 57-76.



SAN JOSÉ CON EL NIÑO

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Óleo sobre lienzo

109 x 86,5 cm

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

El lienzo de San José con el Niño Jesús del convento de San Juan de la Cruz de Alba de Tormes constituye una pieza fundamental vinculada a las devociones teresianas, enmarcada en «Vítor Teresa» junto con otras obras del mismo tema, plasma la adoración de los carmelitas por el protector de su Orden.

Se presenta al padre como un hombre maduro en actitud contemplativa sosteniendo a su hijo dormido. Tal como se había configurado desde la Baja Edad Media, las nuevas corrientes devocionales defendieron la idea de un José bello y sin los achaques de la vejez. Sujeta la vara florida relativa a la virginidad y pureza que confirmó su elección como esposo de María.

El Divino Niño posa su mano derecha en la ropa de su padre mientras sujeta con su mano izquierda un fruto, seguramente se trate de una granada, que funcionaría como prefiguración de la Resurrección junto con la túnica de color rosa. Esta representación incide en otra de las devociones principales de Teresa y sus seguidores, que no es otra que el fervor por la infancia de Cristo. La cercanía y afabilidad de los rostros subraya su importancia como imagen devocional. Además, la figura de san José como intercesor en la sanación de santa Teresa le da un carácter protagonista, ella misma lo tomó como patrono de la Orden Carmelita, que a su vez le corroboraría el apoyo divino a la reforma. La vinculación del padre putativo de Cristo con el entorno carmelitano no es un secreto y se evidencia con las numerosas piezas encargadas y veneradas en sus conventos. El sentimiento y devoción hacia José se proyecta en

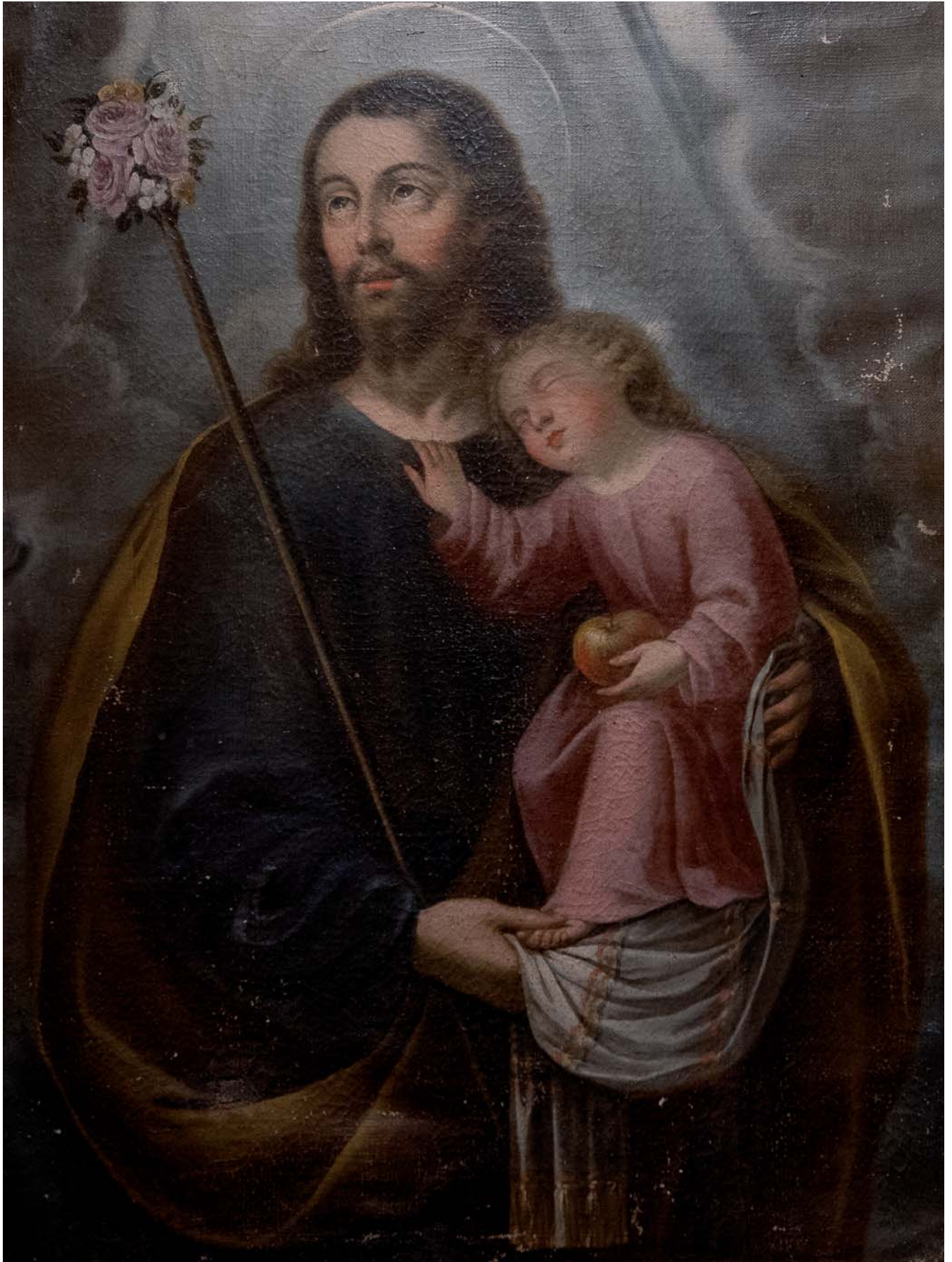
la plástica tal como Teresa de Ávila puso de manifiesto en sus escritos.

Promovido por los principios contrarreformistas y por la propia naturaleza cercana y directa que practicó la Santa en vida, en la línea de la Devotio Moderna en cuanto a la relación con las imágenes, nos encontramos ante una conmovedora pieza de la imaginería barroca, en la que se plasma una bellísima imagen de la paternidad en sintonía con su concepción como padre universal, potenciado en las imágenes de los siglos XVII y XVIII y que terminó por desembocar en la veneración actual y en su papel como protector universal de la Iglesia.

JPRB

Bibliografía

- Arriba Candero, Sandra de (2013). «San José», *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. V, n.º 10, 2013, pp. 57-76.
- Carmona Muela, Juan (2003). *Iconografía de los santos*. Madrid: Istmo.
- Lahoz, Lucía (2015). «Santa Teresa y las imágenes: El peso de las prácticas y estrategias religiosas femeninas tardomedievales», en Casas, Mariano (coord.). *Teresa*, Salamanca: Cabildo Catedral de Salamanca, pp. 61-91.
- Pinilla Martín, María José (2013). *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Salvador Andrés Ordax, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte, Universidad de Valladolid.



SAN JOSÉ CON EL NIÑO JESÚS

RICARDO BALACA Y OREJAS-CANSECO
1861
121 x 99 cm
UPSA

Alumno de Federico Madrazo y situado entre el grupo de pintores de la generación romántica y el eclecticismo de la segunda mitad del siglo XIX fue la figura de Ricardo Balaca y Orejas-Canseco (1784-1880), pintor conocido, sobre todo, por sus cuadros de historia y sus espléndidos dibujos, a modo de reportero gráfico, para la prestigiosa publicación de la época de la *Ilustración artística*, consiguiendo a su vez innumerables reconocimientos en las exposiciones nacionales de Bellas Artes. No obstante, hemos de decir que, en cuanto a su obra de temática religiosa se refiere, hasta hace pocos años nos era casi totalmente desconocida. En efecto, tanto por la fortuna, como no menos por la casualidad, tuvimos la privilegiada suerte de exhumar y rescatar del olvido y avatares del tiempo este *San José con Niño* en una de las recoletas y *calladas* estancias de la Universidad Pontificia de Salamanca. Por segunda vez, este hermoso lienzo de Balaca vuelve a salir del recinto de la Universidad para ser presentado como secuencia pictórica altamente recurrente en esta Exposición teresiana de Alba de Tormes.

Y ni que decir tiene que de soberbia ejecución se nos muestra la obra, fechada en 1861, dispuesta en su presentación en marco ovalado, sujetando san José con su mano derecha la *vara florida* y abrazando al Niño; a su vez, éste, apoyando encantadoramente su manita pequeña en el hombro paterno.

Siguiendo una breve lectura e inspección del cuadro, además de su fondo a lo *velazqueño*, sin añadidos ni estorbos retóricos, nos sorprende a primera vista la brillante minuciosidad del dibujo, solucionado en perfecta ejecución académica de dictado purista. Después, prietos y plegados del *morado nazareno* de la túnica de san José contrastan en hermosísima conjunción con los luminosos y blancos paños que arropan a medio cuerpo al Niño Jesús, al que Balaca, aquí, nos lo representa con una graciosa y ligera sonrisa de natural niñez. Luego, de total gravedad y no menos unción suprema es la impronta que Balaca consigue transmitir y dar al varonil rostro de san José, centrando la atención en la cara que mira fijamente al espectador. Por lo demás, como hipótesis final, pensamos que tras dicha semblanza del santo, en instantánea de claro padre protector, pudiera esconderse el mismísimo autorretrato del pintor.

JRD

Bibliografía

- Ramos Domingo, José, *La pintura religiosa del siglo XIX en España*, UPSA, Salamanca 2012.
García Melero, José Enrique, *Arte Español del siglo XIX: en torno a la imagen del pasado*, Encuentro, Madrid 2002.



SAN JOSÉ CON NIÑO JESÚS

INOCENCIO SORIANO-MONTAGUT

Madera policromada

1944

180 cm de altura

Basílica de Santa Teresa. Alba de Tormes (Salamanca)

El ampostino Inocencio Soriano-Montagut (1893-1979) inició su carrera artística en el taller de los escultores Ramón Sabaté y Ramón Cerveto, posteriormente amplió su formación académica en la Escuela de Bellas Artes de la lonja de Barcelona, reconociendo su admiración por esta época hacía las creaciones escultóricas de Agutín Querol, Julio Vicent y José Capuz. Aunque por distintos derroteros estéticos e ideológicos no se desdican tampoco influencias transitorias y manifiestas de Julio Antonio Rodríguez Hernández y Victorio Macho. Hacia 1933, gracias a una beca, pudo visitar Grecia, Egipto, Turquía, Italia, Austria y Francia. Dos años más tarde, 1935, gana por oposición la cátedra de la Escuela de Artes y oficios de Salamanca, ciudad donde residirá hasta 1945, impartiendo su docencia, junto con Damián Villar y Francisco González Macías, en el aula-taller situada en el «Patio de Escuelas». Podemos decir que a partir de aquí empieza a dar sus primeros pasos la llamada escuela de imaginería de Salamanca, considerándose a Montagut como a uno de sus más cualificados exponentes. En efecto, apenas asentado en la ciudad del Tormes, la prensa local de la época, en excelsos parabienes y no menos alabanzas, ya se hacía eco de sus innegables habilidades escultóricas: «Este escultor, caído en Salamanca como llovido del cielo es un artista mediterráneo que se complace en modelar golosamente formas y volúmenes con una preocupación de clasicismo no exenta de modernidad» (*El Adelanto*, 10 de mayo de 1936). Que dichos hablases eran ciertos quedaría demostrado, con sobresaliente muestra, en la magnífica talla de la *Dolorosa* (1940), encargada por el gremio de comerciantes salmantinos, obra en la que Montagut, posando la mirada en el pasado, pareciera rescatar el desbordante misticismo de la tradicional escuela castellana, dejándose leer en el rostro de esta *Dolorosa*, en dramatismo acentuado, todo el dolor y sufrimiento de una Madre que pareciera ya no tener consuelo para tanto desconsuelo.

Mucho se ha alabado y se sigue alabando merecidamente esta talla mariana de Montagut, pero nuestro tallista catalán dentro del resurgimiento del fervor religioso de los años cuarenta, en un nuevo despertar de la devoción popular y adaptándose a los postulados evangelizadores del momento, supo dar visibilidad de manera sobresaliente a una creación de obras religiosas de gran mérito estético, sírvase como ejemplo este magnífico y casi desconocido grupo escultural de *San José y el Niño Jesús*, realizado en 1944 para la basílica de Alba

de Tormes y presentado como feliz ejemplo y no menos acierto en esta Exposición sobre santa Teresa de Jesús.

Fijando ya nuestra mirada en la obra, y en la tarea de buscar parecidos y abolengos de este grupo escultural de Montagut, no desdecimos en primer lugar lejanas remembranzas visuales de clásica disposición con el praxitélico *Hermes con Dionisio niño*. Después, en su ejecución e impronta también encontramos semejanzas de aposturas y composición con la misma temática josefina de los escultores Francisco Font y Pons y José María Ponsoda Bravo, obras éstas, que a diferencia del San José de Montagut, las podemos considerar con ciertos resabios de dulcificación estética en el estilo de la escuela de Olot y de la representativa «sulpicianana».

No obstante, sin negar del todo el componente pietista y sentimental de este San José de Montagut, hemos de valorar primeramente en la talla la interpretación natural, real y directa de las formas, captando con total claridad y corrección el debido desarrollo anatómico de las figuras, expresado en un lenguaje escultórico de certero realismo naturalista. Después, en su hechura y representación figurativa se deja leer igualmente, en su recorrido visual, la maestría de Montagut en saber fruncir y dar «aire» a los paños, recogidos y desenvueltos con limpieza y naturalidad. Y junto a todo esto dicho, si en algo nos llama la atención esta obra de Montagut es la bellísima complicidad de miradas entre san José y el Niño Jesús, emociones visuales entre el que se siente protector y el que es el Hijo de Dios. Certificando finalmente Montagut, en este san José, de grave humanidad que tiene como deber la custodia del Redentor, la sutil evidencia de su ejercicio de paternidad en el precioso y no menos sublime detalle de su mano arropadora.

JRD

Bibliografía

- J. Guillot Carratalá, *Doce escultores españoles contemporáneos*, Madrid, Mayfe, 1953.
- J. M. Iniesta Monterde, *Un siglo de escultura catalana*, Barcelona, AURA, 1974.
- J. M. García, *Soriano Montagut, 1893-1779*, Tarragona, Diputación, 1987.
- Marta Sánchez Marcos, «Inocencio Soriano Montagut», *Salamanca. Revista Provincial de Estudios*, 1992 (29-30, 257-283).



SAN JOSÉ CON EL NIÑO JESÚS

JUAN DE MUNAR (atribución)

Segunda mitad del siglo XVIII

66 x 19 x 28 cm

Convento de Padres Carmelitas de Alba de Tormes (Salamanca)

El papel secundario que durante siglos ocupó San José en la devoción y en la iconografía cristianas cambió radicalmente en el periodo de la Contrarreforma, en gran parte gracias a Teresa de Ávila, quien lo adoptó como patrón y a quien dedicó el primer convento de la orden reformada del Carmelo, en Ávila, su ciudad natal.

Esta escultura sigue un tipo habitual, con Jesús en brazos de san José. Éste apoya su brazo derecho sobre una vara, atributo habitual, mientras gira la cabeza hacia el Niño y éste, a su vez, dirige su mirada al fiel, mientras aparece sentado sobre el brazo izquierdo de su padre agarrando una esfera, símbolo del mundo.

El contraposto de José compensa la aparente rigidez del Niño, quien va vestido con una túnica de profundo escote que deja el pecho al descubierto. San José lleva túnica abotonada, con cuello y anchas mangas que se ajustan en las muñecas, y se cubre con un manto que cuelga de su hombro izquierdo y rodea su cadera creando pliegues de amplios volúmenes, bien conseguidos. Sin duda, uno de los aspectos más destacables es la labor de dorado y policromado de las figuras, no solo en las carnaciones, sino –sobre todo– en las vestimentas, que emplean labores estofadas que se basan en imitaciones textiles de moda: la túnica del Niño, en tonos claros y decorada con rameados, bordeada por cenefas o galones rojizos, ondeantes en escote y cuello; la de san José es más oscura y simula brocados verdosos que contrastan con el cuello en rojo y el manto en tonos dorados con cenefas vegetales, todo de gran calidad y en buen estado de conservación.

Su autoría podría adscribirse al escultor Juan de Munar. Esta atribución se basa en la repetición casi exacta –aunque reducida en tamaño– del San José con Niño que preside el retablo dedicado a este santo en la iglesia de los carmelitas de Markina (Vizcaya). Los tipos humanos se repiten: la disposición corporal, el tipo de vestimenta, los rasgos de los rostros, de miradas serenas, el rizo de los cabellos.

Munar era de origen cántabro, de la zona de las Siete Villas, tan prolífica en artífices, pero se estableció en el País Vasco, donde trabajó como «santero», es decir, fabricante de imaginería devocional. También hacía retablos en colaboración con otros artífices, como el de la Purísima Concepción en Elorrio –uno de los más importantes de su producción–, villa donde se instala después de una estancia en Segovia.

Munar fue uno de los herederos indirectos de la actividad de Luis Salvador Carmona en el Norte, cuyos modelos cortesanos intenta reproducir, aunque sin la corrección formal de estos. De hecho, la tipología de este San José parece proceder de una escultura de Carmona desaparecida, que estuvo en la parroquia de

Santa Cruz de Madrid y que solo conocemos gracias a un grabado de su sobrino, Juan Antonio Salvador Carmona, datado entre 1763-89.

Existen dos posibilidades para explicar la presencia de esta pieza en el convento albense: pudo ser traída por los carmelitas de Markina, puesto que la restauración de la Orden Descalza en España dio comienzo precisamente allí a partir de 1868, y Alba sería uno de los primeros conventos recuperados, en 1877. Sin embargo, también sería posible que esta imagen perteneciera a la última etapa artística de Munar, quien volvió a trabajar en tierras castellanas entre 1763 y 1785. Si esto fuera así, quizá la «imagen de nro. P. Sn. Joseph, de talla, de cuerpo entero, de tres quartas de alto, y muy bien estofado» que estaba en la sacristía y que figura en el primer inventario de la comunidad (Archivo de los PP. Carmelitas de Alba, C-5, p. 17), podría identificarse con esta pieza.

ACS

Bibliografía

- Bartolomé García, Fernando R.: «Evolución de la policromía barroca en el País Vasco». *Ondare* 19 (2000), pp. 455-470.
- García Gaínza, M.^a Concepción: «Sobre el escultor José Salvador Carmona». *Laboratorio de Arte* 25 (2013), pp. 483-490.
- Polo Sánchez, Julio José: «Escultores y ensambladores de Trasmiera I. Artífices montañeses del taller de Siete Villas durante los dos primeros tercios del siglo XVII». *Cuadernos de Trasmiera* II (1990), pp. 119-142.
- Santa Teresa, Silverio de, O.C.D.: *Resumen histórico de la Restauración de los Carmelitas Descalzos en España, 1868-1918*. Tipografía «El Monte Carmelo». Burgos, 1918.
- Santa Teresa, Silverio de, O.C.D.: *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*. Tipografía «El Monte Carmelo». Burgos, 1935-1952.
- Vélez Chaurri, Javier: «La escultura barroca en el País Vasco. La imagen religiosa y su evolución». *Ondare* 19 (2000), pp. 47-115.
- Vélez Chaurri, José Javier: «El retablo y la escultura barroca en Cantabria, La Rioja, País Vasco y Navarra», en Fernández Paradas, Antonio: *Escultura Barroca Española. Nuevas lecturas desde los Siglos de Oro a la Sociedad del Conocimiento*. ExLibric, Antequera, 2016. Tomo III.
- Zorrúzia Santisteban, Julen: *El retablo barroco en Bizkaia*. Diputación Foral de Bizkaia. Bilbao, 1998.
- Zorrúzia Santisteban, Julen: «Evolución de la escultura barroca vizcaína a través de los fondos del museo Diocesano de Arte Sacro / Eleiz Museoa (Bilbao)». *Bidebarrieta* 12 (2003), pp. 545-563.
- Zorrúzia Santisteban, Julen: «Apuntes biográfico-artísticos de Domingo de Laca. El retablo mayor de la iglesia del convento de Mercedarias de Gernika». *Ars Bilduma* 5 (2015), pp. 29-43.



CRISTO DE LA AGONÍA

BERNARDO PÉREZ DE ROBLES (atribución)
1671-1683
305 x 205 cm
Iglesia del Espíritu Santo (Salamanca)

En una de las capillas laterales de la iglesia del Colegio Real de la Compañía de Jesús tiene su asiento la imagen que nos ocupa. Preside la hornacina principal del retablo que, conforme al contrato, en 1690 Manuel de Saldaña ensambla, corriendo la talla por cuenta de Pedro López Rainaldo y el dorado, estofado y pintura a Alejandro Rodríguez.

Desde que Ceballos (1969, p. 355; 1969 [1.ª ed.] y 1985 [2.ª ed.], pp. 99-100) atribuyera la imagen del crucificado a Pedro López Rainaldo, se ha venido repitiendo acríticamente en los textos que han tratado la imagen, en algunos casos sancionando la atribución como si se tratase de una autoría confirmada¹. Incluso la afirmación del autor va acompañada de la valoración subjetiva «algo mediocre» (sic), de la imagen del crucificado de la Compañía, quizás basada en una comparación excesivamente literal con el Cristo de la Agonía que Pérez de Robles donara a la Orden Tercera de San Francisco de Salamanca. (1971, p. 316; 1985, p. 100). Sin embargo, no muestra problema alguno en dejar abierta la posibilidad de la atribución al «escultor indiano» del crucificado de las MM. Bernardas de la Ciudad del Tormes.

A una serie de razones evidentes que vinculan estrechamente al Cristo con los estilemas propios de Pérez de Robles, se añaden otras entre las que descuella la siguiente. Una lectura atenta del contrato nos transmite que el retablo se hace a iniciativa del propio Colegio Real para la capilla en la que ya se encuentra la imagen del crucificado (AHPSA Protocolo notarial Diego Antonio Cañete 4774, f. 834) y no se procede a la inversa, como se ha postulado hasta este momento. Circunstancia que aumenta la proximidad temporal para la adquisición de una de las obras de Bernardo, que expira siete

años antes del encargo a Manuel de Saldaña. Existen menciones documentadas en el testamento a algunas imágenes que en el momento del óbito (1683) se encontraban en el taller de Pérez de Robles: el crucificado muerto del convento de Santa Isabel, como indicó Martínez Frías² y otro cuya descripción escueta bien podría corresponderse con este de la Compañía de Jesús (a falta de documentación más concreta): «Primeramente una echura de un Xrto. del natural a lo vivo en su cruz rredonda, que en su estimación vale quinientos ducados, si bien abiéndose de llegar a enaxenar se allarán por dha echura docientos ducados»³.

Contrariamente a lo que se ha venido sosteniendo hasta el presente, el crucificado no formó parte de ningún Calvario al uso⁴, mucho menos fue la imagen central de una déesis⁵, sino que él mismo constituyó la parte principal de un conjunto culminado por ángeles genuflexos que lo flanqueaban. El conjunto aún puede observarse íntegro en una fotografía del Archivo Gombau de la Filmoteca de Castilla y León (VG-3973). El paisaje pintado tras la imagen en su retablo representa la ciudad de Jerusalén y el oscurecimiento del firmamento, conforme al relato de Mt 27, 45; Mc 15,33 y Lc 23, 44-46. Esta última perícopa es la que realmente se encuentra figurada en la imagen del Crucificado: *Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu*.

La imagen de la Dolorosa intitulada el siglo pasado como N.ª S.ª de la Sabiduría es la que se ubicó en la hornacina del ático del retablo, espacio en el que una cartela recuerda su lugar original con la inscripción «Mater dolorosa».

La concatenación de las iconografías en el retablo indica claramente una finalidad muy concreta, hasta este momento inédita. La imagen principal del Cristo

1. Aramburu Zabala, Miguel Ángel, «Arquitectura y arte en el colegio», en González Echegaray, Joaquín (coord.), *El Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (Universidad Pontificia) Arqueología e Historia*, Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 2000), p. 378; Azofra Agustín, Eduardo, «4.2.1. Santísimo Cristo de la Agonía» en Blázquez Vicente, Francisco Javier, *Semana Santa en Salamanca. Arte y cultura en la Semana Santa Salmantina*, vol. 2, Edifsa (Salamanca 2014), p. 102. El propio Ceballos lo da por documentado en Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, «El escultor indiano Bernardo Pérez de Robles», en BSAA (1971), p. 316.

2. Martínez Frías, José M.ª, *La Salamanca oculta. Vida y arte en el Convento de Santa Isabel*, Caja Duero (Salamanca 2000), pp. 93-94.

3. Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, «El escultor indiano Bernardo Pérez de Robles», en BSAA (1971), p. 319.

4. Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, *Estudios del barroco salmantino*, Centro de Estudios Salmantinos (Salamanca 1985), p. 100; Blázquez Vicente, Francisco Javier, «La Compañía de Jesús y la Semana Santa de Salamanca», en *Christus* (2010), p. 34; Paliza Monduate, M.ª Teresa, «Las sedes canónicas de las cofradías de Salamanca», en Blázquez Vicente, Francisco Javier, *Semana Santa en Salamanca. Arte y cultura en la Semana Santa Salmantina*, vol. 2, Edifsa (Salamanca 2014), p. 46.

5. Andrés Matías, Juan José, «6.1.3. Nuestra Señora Madre de la Sabiduría», en *Ibidem*, p. 132. En sentido estricto, una déesis es la que iconográficamente conforma la oración de intercesión, no siendo compatible con la concepción, gesto y ademán que presenta la imagen de la Virgen.



de la Agonía en el instante previo a la expiración; la imagen de la Madre dolorosa en el ático pero en el mismo eje central, colaborando con sus propios dolores a la pasión del Hijo; el Cristo yacente de pequeño tamaño que se encontraba en el escaparate de la predela señalan las coordenadas de la jesuítica Congregación de la Buena Muerte, en cuyas constituciones se encuentran las razones de la elección del programa. En ello, además, abundan las cifras en el interior de círculos radiantes del frontal del altar, que hacen referencia a los nombres de Jesús, José y María, invocados piadosamente en el momento del tránsito.

Como puede inferirse, el ideólogo del retablo de semejante capilla no es Manuel de Saldaña, sino el padre Blas de Solórzano, procurador mayor del Colegio Real, quien firmó la traza y la planta y obligó al ensamblador a materializarla ajustándose en todo a ella, sin poder añadir nada.

MCH

Bibliografía

- Blázquez Vicente, Francisco Javier, *Semana Santa en Salamanca. Arte y cultura en la Semana Santa Salmantina*, vol. 2, Edifsa (Salamanca 2014).
- Gómez Moreno, Manuel, *Catálogo monumental de España. Provincia de Salamanca*, Ministerio de Educación y Ciencia (Madrid 1967).
- González Echegaray, Joaquín (coord.), *El Colegio de la Compañía de Jesús en Salamanca (Universidad Pontificia) Arqueología e Historia*, Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 2000).
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, «El Colegio de los jesuitas en Salamanca» en *Goya*, n.º 90 (1969), pp. 350-359.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, *Estudios del barroco salmantino*, Centro de Estudios Salmantinos (Salamanca 1969). Reeditado, corregido y aumentado en 1985.
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso, «El escultor indiano Bernardo Pérez de Robles», en *BSAA* (1971), pp. 311-325.



CÁLIZ

AUTOR DESCONOCIDO. ¡Italia?

Marca: 800 (indicativa de la calidad de la plata)

Siglo XX

Plata dorada y plata en su color

Medidas: alto 29,7 cm, diámetro pie (polilobulado) 15,5 cm, diámetro copa 10 cm

Iconografía: en la subcopa las virtudes cardinales; en el nudo los evangelistas. Iconografía en el pie: esculturas fundidas de san Elías, san Juan Bautista, san Juan de la Cruz y santa Teresa; relieves de los medallones: Virgen del Carmen, san José, Virgen con el Niño y escudo carmelitano

Inscripción en el frente de la peana: GLI ITALIANI DEVOTI DELLA SERAFICA DEL CARMELO NEL 3° CENTENARIO DELLA CANONIZAZIONE SPIRITUALMENTE PELLEGINANTI AL SUO SEPOLCRO OFRONO MILANO CORPUS DOMINI FEBRAIO 1923

Alba de Tormes. Convento de la Anunciación de Madres Carmelitas. Actualmente se expone en CARMUS. Museo Carmelitano de Alba de Tormes

Las efemérides relacionadas con el año del nacimiento, muerte, beatificación y canonización de santa Teresa de Jesús se convirtieron desde el primer momento en fechas señaladas para que la comunidad carmelita de Alba de Tormes, en cuyo convento reposan sus restos, se convirtiera en receptora de un importante número de donaciones, hechas por personas de toda condición y procedentes de los más diversos lugares. Ejemplo de lo que decimos son muchas de las obras que actualmente se exponen en el Museo Carmelitano (CARMUS), y también el cáliz que ahora nos ocupa, regalado con motivo del Tercer Centenario de la Canonización de Santa Teresa.

Se trata sin duda, a pesar de su modernidad, de uno de los cálices más bellos de los conservados en este convento, una obra no solo excepcional por la calidad de su labra, o por el juego cromático que resulta de la combinación de plata dorada y plata en su color, sino también por la riqueza iconográfica que aparece distribuida por el pie, el nudo y la subcopa. Una obra que transmite una sensación de barroquismo que nos indujo en su momento a catalogarla como obra barroca de origen italiano de la segunda mitad del siglo XVIII, y ello a pesar de que la inscripción nos informaba de que había sido regalada por unos peregrinos procedentes de Milán en el año 1923. Reconocemos que en aquella ocasión no llegamos a ver la marca con la cifra 800 indicativa de la ley de la plata, habitual en piezas fabricadas a finales del siglo XIX e incluso en el XX. Se trata pues de una pieza neobarroca.

El cáliz puede ser calificado de auténtica escultura, y ponerse como ejemplo de los numerosos registros técnicos que deben dominar los plateros. La peana, asentada sobre un basamento en cuyo perímetro alternan secciones cóncavas y convexas, y en cuyo frente va dispuesta la precitada inscripción, se desarrolla en altura como un auténtico peñasco en el que descansan las imágenes fundidas de santos relacionados con la orden: san Elías, san Juan Bautista, san Juan de la Cruz y santa

Teresa, y cuatro medallones ovalados donde van alojados otros tantos relieves muy vinculados con el ideario carmelitano: Virgen del Carmen, san José, Virgen con el Niño y escudo de la orden.

El nudo es otro ejemplo de virtuosismo técnico, está concebido como una estructura baldaquino con forma de estípite, y dispone en cada frente una escultura fundida de los evangelistas, en tanto que en los ángulos superiores van adosadas cuatro cabezas de niños.

La copa por su parte tiene matizada la subcopa, y en ella se repite el motivo de cabecitas de niños, aquí claramente querubines, y cuatro medallones con la representación de las cuatro virtudes cardinales o morales, sin duda como ejemplo de que su práctica es el mejor camino para perfeccionar la conducta humana.

Al margen de los motivos figurativos, el resto de la superficie va cubierto por un repertorio vegetal en el que destaca la presencia de acantos y roleos.

La información proporcionada por la inscripción se ha visto refrendada por la noticia recogida en uno de los libros que componen el rico archivo del convento. Está fechada en el año 1923, y en ella se deja constancia de la donación, calificando de precioso el cáliz, añade además que fue regalado por «nuestros padres de Milán», y que en la peana lleva representados a nuestros Santos Padres, unas referencias que se vuelven a repetir en un inventario del año 1939.

MPH

Bibliografía

- Cruz Valdovinos, J. M., «De las platerías castellanas a la platería cortesana», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XII-XIII, 1983, pp. 5-20.
- Diego Sánchez, M., «La exclaustación entre los Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes, Salamanca (1835-1836)», en *Alba de Tormes y su proyección histórica. Estudios históricos dedicados a Fernando Jiménez*. Salamanca, 2012



- Gutiérrez Robledo, J. L., «Convento, iglesia y museo carmelitano de Alba de Tormes: 1571-2014», en *La Huella de Teresa de Jesús. Perspectivas multidisciplinarias en el V Centenario*. Salamanca Revista de Estudios, n.º 59, 2014, pp. 237-275.
- Heredia Moreno, M. C., «Origen y difusión de la iconografía del águila bicéfala en la platería religiosa española e hispanoamericana», en *Archivo Español de Arte*, LXIX, n.º 274, 1996, pp. 183-194.
- Heredia Moreno, M. C., «De arte y de devociones eucarísticas: las custodias portátiles», en *Estudios de Platería: San Eloy 2002*, Murcia, 2002, pp. 163-182.
- Pérez Hernández, M., *Orfebrería religiosa de la diócesis de Salamanca. Siglos XV al XIX*. Salamanca, 1990.
- Pérez Hernández, M., *Catálogo de Platería*. Museo Carmelitano de Alba de Tormes. Salamanca, 2017.

SANTA TERESA ESCRITORA

JUAN CARREÑO MIRANDA

Segunda mitad del siglo XVII

122 x 101 cm

Colección Duque de Alba. Palacio de Monterrey (Salamanca)

La obra de la Casa de Alba (Barcia 1911, pp. 75-76) no siempre ha conseguido poner de acuerdo a los estudiosos al no contener firma alguna que certifique la autoría del lienzo. Incluso, fue considerada como obra erróneamente atribuida a Carreño por Marzolf (1961, p. 149). Conforme señalaron López Vizcaíno y Mario Carreño (2007, p. 202) el lienzo podría identificarse (no sin problema atendiendo a las medidas) con el correspondiente a la santa Teresa de un grupo de cinco obras de Carreño Miranda que María Suárez de Menezes aporta a su segundo matrimonio, según el protocolo 12.376 (8/8/1699) del AHPM.¹

Parecen advertirse resonancias de Rivera en la concepción del busto de la Santa y en los fuertes contrastes de luz que la envuelven, los cuales se tornan más evidentes si se compara la obra que nos ocupa ya no tanto con la homónima del Museo de BB. AA. de Valencia que se atribuye a aquel –con quien comparte, además de unas medidas muy cercanas, el planteamiento general, si bien en el que tratamos la abulense se encuentra en un momento posterior, en plena labor de escritura–, sino con el lienzo firmado por el Spagnoletto titulado *Santa Teresa de Ávila* y subastado por la casa londinense Sotheby's en 2014, del que se finalmente se revela copia². Precisamente este último permite trazar una *post quem* de producción, puesto que el original es realizado en 1644 (Spinosa 2008, p. 463), situándose el lienzo atribuido a Carreño a mediados del siglo XVII.

No estaríamos, por tanto, ante una obra concebida por el pintor asturiano sino ante la reproducción de un modelo que gozó de fama y vigencia, en el que hay que buscar el pulso del copista no en la invención de la imagen, sino en la resolución técnica de los motivos y superficie pictórica. La elaboración de réplicas de obras de otros autores no es un fenómeno aislado ni reservado a pintores mediocres. La copia permite el estudio y conocimiento de la obra y técnica concreta del autor de referencia, que se convierte de este modo

también en maestro del que lo replica. En ocasiones, incluso se estima más que el propio original (Pacheco 1866, pp. 161-162). A ello, además, hay que añadir el encargo del comitente, que en ocasiones demandaba tener en su poder una reproducción de una obra afamada, ya fuera por motivos de admiración y estima del autor, de imitación y emulación del comitente, de aumento del renombre y la estimación social propia (sea esta individual o institucional), de identificación espiritual o de mero capricho. Ya Ponz señala la dificultad existente entre los «inteligentes» para poder diferenciar una copia de un original si aquella ha sido realizada por un pintor acreditado (1776, pp. 313-314); problema que intenta solucionar ofreciendo una serie de referencias para poder llevar a efecto el distinguo (1776, pp. 320-321). Y en más de una ocasión deja meridianamente clara la opinión: «El copiar a tan singulares artífices no lo han tenido a menos valer otros que lo han sido de gran reputación en la pintura; y en tal caso sus copias se han estimado, y deben estimar en tanto, o más que otras pinturas, bien que originales, y de autores conocidos. En España no faltan... buenas copias de las más singulares obras de Rafael, Miguel Ángel, Leonardo da Vinci, Correggio, y otros eminentísimos hombres en el arte. ¡Ojalá que los que las poseen las procuren conservar, y tener en mucha estimación!»³.

La representación de la Santa de tres cuartos, ante una mesa, sumida en un momento de inspiración, hecho perfectamente señalado por el recurso de dirigir la mirada hacia la figuración del Espíritu Santo, responde a una tipología de representaciones hagiográficas de gran demanda y difusión, muy vinculada a una visión comercial. Las concepciones «románticas» de los artistas del pasado, en ocasiones, han conducido a desfigurar la vertiente empresarial de muchos de ellos que, atendiendo a la demanda, en general repetían los tipos y soluciones de mayor éxito con el fin de maximizar y ver recompensada su labor.

1. Archivo de Protocolos de Madrid.

2. Procedía de una colección particular que la adquirió en la misma casa de subastas el 9 de julio de 1998 procedente de otra colección particular francesa donde se encontraba desde 1850. <http://www.sothebys.com/en/auctions/catalogue/2014/old-master-british-paintings-evening-114036/lot.21.html> (Consultado el 05/08/2018). También véase Valdivieso, Enrique, «La iconografía de Santa Teresa de Jesús en la pintura barroca española», en VV. AA., *Teresa de Jesús. Maestra de oración. Libro de estudios*, Las Edades del Hombre (Valladolid 2015), pp. 126-131.

3. Ponz, Antonio, *Viaje de España*, t. 1, Joachin Ibarra (Madrid 1776), pp. 134-135. Véase los tipos de copia en «Continuación de las cartas sobre el conocimiento de las pinturas originales y de las copias» en Casa de Alba, *El arte en las colecciones de la Casa de Alba / exposición organizada por la Fundación Caja de Pensiones, Fundación Caja de Pensiones* (Barcelona 1987). *El Museo Mexicano*, vol. I, Ignacio Cumplido (México 1843), pp. 275 y ss.



El ascético fondo neutro sólo recibe cierta animación a partir de la mayor intensidad de la luz que, inundando la paloma que figura a la tercera persona de la Trinidad y el rostro de la carmelita, se distribuye en escasa gradación y fuerte contraste por el resto de la composición, coadyuvando a la monumentalización de Teresa. La mesa del primer término sirve de apoyo a las hojas sobre las que la Santa se dispone a escribir, colocadas directamente sobre un tomo encuadernado en pergamino, en posible alusión a la propia producción de la reformadora. El tintero y la pluma, junto con otro libro abierto y una calavera, son los objetos que completan la escena. Los dos primeros como complementos indispensables en la labor escritora; los últimos haciendo referencia a esos elementos que tanto tienen que ver con el descubrimiento de las verdades eternas, la transitoriedad del conocimiento humano (el volumen se encuentra abierto por unas páginas que están siendo arrugadas por el cráneo) y la fugacidad de la vida en clave de vanitas por una parte (Valdivieso, 2015, p. 126; Martínez Frías 2017, p. 188) mientras por otra evocan el teresiano lema en clave figurativa del «o morir o padecer».

MCH

Bibliografía

- Barcia Pavón, Ángel, *La Colección de pinturas del Excmo. Sr. Duque de Berwick y de Alba*, Est. Tip. de la «Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos» (Madrid 1911).
- Casa de Alba, *El arte en las colecciones de la Casa de Alba / exposición organizada por la Fundación Caja de Pensiones*, Fundación Caja de Pensiones (Barcelona 1987).
- Martínez Frías, José M.^a, «Vánitas de la estirpe mortal de Adán», en VV. AA., *Reconciliare*, Las Edades del Hombre (Valladolid 2017), pp. 188-189.
- Marzolf, Rosemary Anne, *The life and work of Juan Carreño de Miranda*, University of Michigan Ph. D. (Michigan 1961).
- Pacheco, Francisco, *El Arte de la Pintura*, t. I, Manuel Galiano (Madrid 1866).
- Pérez Sánchez, Alfonso E., *Carreño*, Ayuntamiento de Avilés (Avilés 1985).
- Pita Andrade, José M.^a, *Catálogo de pinturas de la Casa de Alba*, Casa de Alba (Madrid 1960).
- Spinosa, Nicola, *Ribera. La obra completa*, Fundación Arte Hispánico (Madrid 2008).
- Valdivieso, Enrique, «La iconografía de Santa Teresa de Jesús en la pintura barroca española», en VV. AA., *Teresa de Jesús. Maestra de oración. Libro de estudios*, Las Edades del Hombre (Valladolid 2015).

TRANSVERBERACIÓN DE SANTA TERESA

LUCAS JORDÁN

Circa 1664

223 x 178 cm

Convento MM. Carmelitas Descalzas de Peñaranda de Bracamonte (Salamanca)

Ateniéndonos a la iconografía de la *Transverberación*, podemos señalar como una de sus primeras fuentes inspirativas el grabado que ilustraba la hagiografía de la Santa, escrito por fray Juan de Jesús María con el título de *Compendium Vitae B.V. Teresiae a Iesus* impreso en Roma en 1609 por Stephano Paulino, grabado que registraba el pasaje relevante de la *Transverberación* narrado por santa Teresa en su *Libro de la Vida* 29,13. Semejante secuencia de la *Transverberación* volvió a tener su versión en cuatro posteriores grabados: el que realizaran Adriaen Collaert y Cornelis Galle en 1613, el ejecutado por Luca Ciamberlano en 1614, el de Joan Baptista Barbé en 1620 y el de Anton Wierix en 1622. Posteriormente, ya a mediados del siglo XVII, significarían el mismo tema de la *Transverberación* los grabados de Baltasar Montcornet y Melchior Tavernier.

Qué duda cabe de que toda esta fuente dictada por dichos grabados sirvieron de modelo tanto a escultores como a pintores; sírvase aquí el caso, como ejemplo, esta hermosísima *Transverberación* pintada hacia 1664 por Luca Giordano para el convento de Carmelitas Descalzas en Peñaranda de Bracamonte, fundado por el conde D. Gaspar de Bracamonte casi por las mismas fechas en que se data la realización del cuadro.

Y en una primera inspección de esta obra del jordaniano hemos de decir en primer lugar que el pintor napolitano, partiendo del rompimiento de gloria que ilumina la estancia, nos hace tangible en todo el recorrido de la tela su ya clásica preocupación por los efectos del color y de la luz sobre la materia. Atrayente gama cromática que plasma toda la impronta de la obra en sobresaliente hechura de suave conjunción colorista tiziano-marattesca.

En fecundidad de invención y en impacto escénico de excelente vena narrativa se nos muestra dirigida la mirada hacia la escenificación de la escena que se deja leer en clara cercanía de proximidad pictórica, percibiéndose en primer lugar como sobresaliente

el plegado de las telas, mostradas en paños fluyentes, percibidos en el natural y debido encuentro con los vientos.

Después, se acentúa la narración en una elegantísima composición diagonal que queda marcada en su percepción visual por una expresiva retórica de afectiva y desbordante persuasión barroca, dejándose notar su plena expresividad, sobre todo, en el tránsito y arrobado rostro de la Santa. Luego, en dicha escenificación, y en interés por los pormenores naturalistas nos muestra el jordaniano el descuido de la silla caída en la recoleta estancia de la Santa.

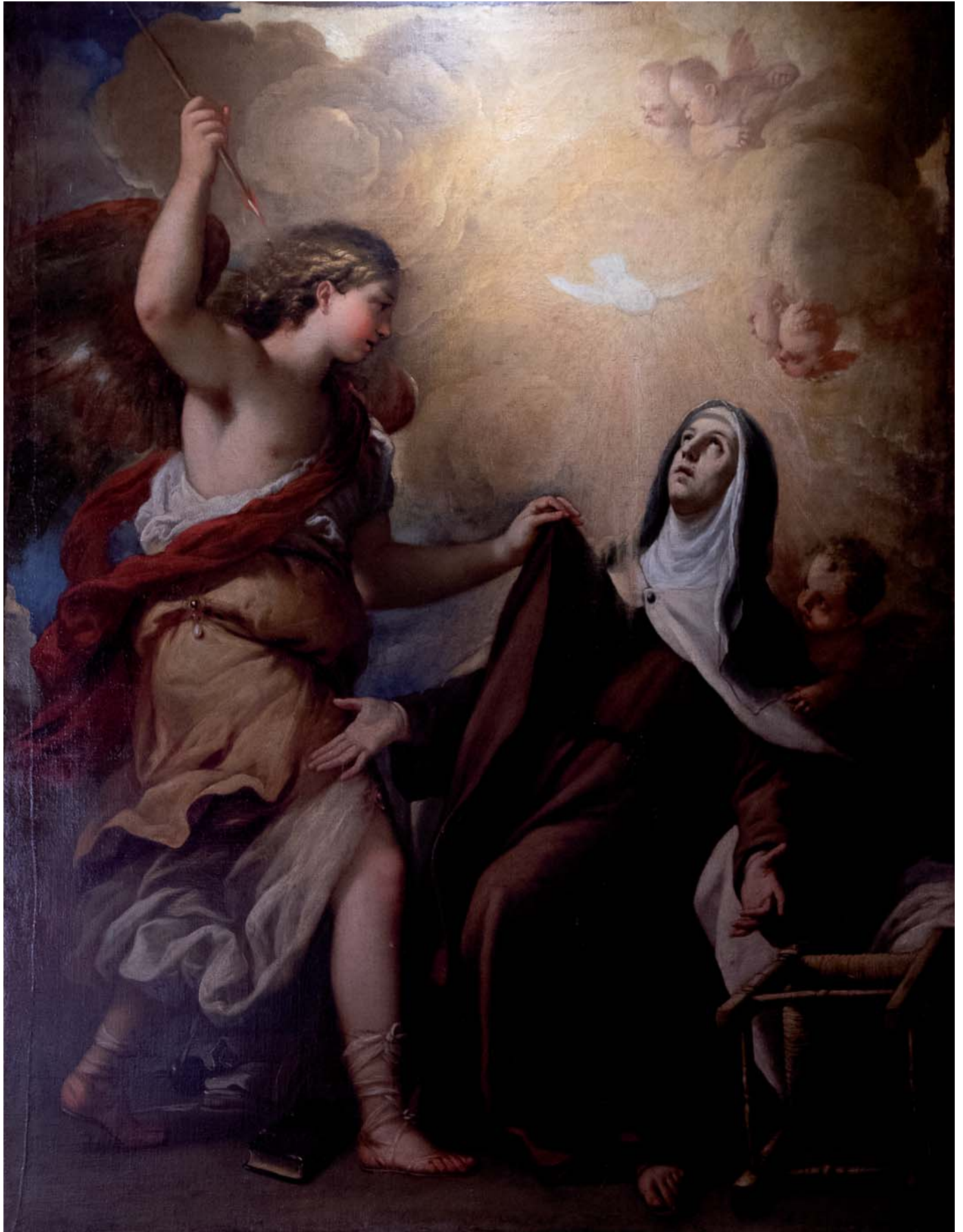
Aceptando ligeras variantes, identificamos sorprendentes parecidos, tanto en estilemas figurativos como en composturas, de este tizianesco ángel de la *Transverberación* con el de la *Anunciación* y el escurialense de *Balán y su burra*, obras ambas del jordaniano que parecen tener similitud y contemporaneidad en su fecha de ejecución.

Sin renunciar a ciertas remembranzas riberescas y a la escuela neovéneta de Mattia Preti y Pietro de Cortonona se percibe ya claramente aquí en esta *Transverberación* de Peñaranda una total soltura de *maniera* y estilo propio, quedándose patente, en total impronta personal, la peculiar firma de su pincelada *presta* y dinámica.

JRD

Bibliografía

- González Asenjo, Elvira, *Envíos de pinturas de Giordano a España en 1688*, Cat. Patrimonio Nacional, Madrid 2002.
- Pérez Sánchez, Alfonso E., *Pintura italiana del siglo XVII en España*, Cat. Patrimonio Nacional, Madrid 1965.
- Ramos Domingo, José y Vicente Pradas, José M.^a, *Convento de la Encarnación. MM. Carmelitas Descalzas. Peñaranda de Bracamonte*, Salamanca 2014.



LA TRANSVERBERACIÓN

ANÓNIMO

Siglo XVII

130 x 108,5 cm

Ha sido restaurado en 1970 y 2015

Convento de MM. Carmelitas Descalzas (*La Encarnación*), Ávila

La transverberación de santa Teresa es un asunto iconográfico que ha sido representado con cierta prodigalidad al comprenderse como uno de los más elevados fenómenos místicos. Como señala Gutiérrez Rueda (2012 pp. 24., 127), una de sus figuraciones más tempranas la encontramos en el grabado del frontispicio del volumen de fray Bartolomé de Segura *Amaçona christiana*, editado en Valladolid en 1619.

En la pintura expuesta, la única concesión a la inmanencia se sitúa en el flanco derecho, donde se ha plasmado de manera sumaria una mesa con un libro encima, referencia que alude a la actividad cotidiana en la que se encontraba sumida la reformadora cuando acontece la visión. El resto se halla inmerso en una atmósfera trascendente, más allá del tiempo y del espacio, donde irrumpe la luz divina y lo inunda todo, en clara sintonía con los valores ontológicos icónicos. La gloria presidida por el Espíritu Santo constituye el punto generador. Los coros celestes, sutilmente rodeando la figuración de la tercera persona de la Trinidad, se van expandiendo hasta poblar las nubes que jalonan a la Santa. La opción elegida para el angélico ser es la versión que se aparta de la descripción del fenómeno que realiza la misma Teresa (*Vida*, 29), escogiendo un ángel mancebo que porta una celestial lanza (que no dardo) en lugar de un querubín. Las vaporosas vestes de éste dejan al descubierto unas juveniles piernas, decorosamente cubiertas por velos transparentes, en una consuetudinaria coreografía donde falta una verosímil representación del movimiento. En su rostro no hay reflejo de emoción humana alguna, sino religiosa gravedad en el desempeño de la alta función a él encomendada.

Por su parte, la carmelita se encuentra arrodillada, con los brazos abiertos en actitud de aceptación de la

Gracia, dejando el pecho libre para la acción divina, objetivada en las llamas que aparecen en la herida que le ha sido infligida por la punta de hierro del místico dardo: «Al sacarle me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios» (*Vida* 29). Obsérvese el intento de incorporar al rostro de la abulense los rasgos identificativos propios de la verónica teresiana a pesar de la insistencia en su idealización. La mirada de Teresa conduce directamente al epicentro de toda la composición, la acción del Espíritu Santo, circunstancia acentuada también por la letra que enmarca la obra y que alcanza, si cabe, una mayor resonancia semántica: el lema teresiano del Salmo 88 «Misericordias Domini in eternum cantavo» (sic).

La obra de *La Encarnación* se encuentra en el interior de la clausura, en el oratorio de santa Teresa, un lugar especialmente significativo para la comunidad de religiosas que lo pueblan. Una vez más la imagen concita en su realidad poliédrica la experiencia individual de Teresa al referirse a un hecho concreto de su existencia terrenal, un alto estado de la gracia mística —que se convierte en celebración, memoria, enseñanza y ejemplo a imitar—, la historia de un lugar preciso (el oratorio de la Santa en el convento) y el discurrir vital de las carmelitas que allí moran en clave de identidad y referencia, de aspiración y solidaridad de destino.

MCH

Bibliografía

Gutiérrez Rueda, Laura, *Gracia y hermosura. Ensayo de iconografía teresiana*, Editorial de Espiritualidad (Madrid 2012).



SANTA TERESA DE JESÚS

ANTONIO OTEIZA

1989

Bronce

53 cm de altura

Teologado de Ávila en Salamanca

La materialización de la figura de la Santa andariega aparece conformándose a medida que se percibe la misma acción que insufla vida y forma al material escultórico. De este modo va surgiendo desde el soporte mientras multiplica las facetas de su superficie, las cuales se van tensionando y dibujando las formas a medida que se desarrollan hacia lo alto, en sentido real y metafórico. Quizás una de las preocupaciones más relevantes es ese estado interior de las obras de Jorge Oteiza que conecta de manera directa con la vida misma y la experiencia íntima de las cosas. En este caso concreto, la fuerza apostólica de Teresa surge con el mismo ímpetu que el dardo angélico de la transverberación en la experiencia mística, pero aquí dirigida hacia el mundo y el corazón de la Iglesia en el movimiento renovador de la orden. Todo ello confirma el mismo origen en el impulso divino que alumbra el actuar de la carmelita. No se trata, por tanto, ya de la mera figuración anamnética de Teresa cuanto un intento de reflejar la misma vibración de su alma consumida por el ardor apostólico.

Los netos y vacíos modelan y sugieren, las aristas conducen y tensionan, los planos insinúan, la luz y el material son cauces de expresión... la escultura no sólo enseña, sino que demanda un diálogo. No se trata de una concepción unidireccional impuesta por una

iconografía concreta concitada con unos atributos escogidos, sino una oferta dialógica que obliga al mantenimiento de una respuesta activa por parte del sujeto que la contempla. En ello reside también la dificultad de su disfrute y efectividad, en la necesidad de la implicación personal y libre de quien se sitúa delante de ella.

El acercamiento desde dentro, desde la opción fundamental, buscando una involucración activa por parte de la audiencia se torna en especialmente significativa en una casa de formación de futuros presbíteros en los que la Santa es una de sus principales modelos y maestros de vida, invitando constantemente de esta manera a la imitación de sus virtudes, enseñanzas y ejemplo vital. Más aún desde el lugar que ocupa en el recibidor del teologado, donde se enfrenta con la puerta de entrada al edificio. De nuevo Teresa ofrece el propio camino de vida interior e impulsa hacia la actividad en el mundo y al servicio a la Iglesia, coadyuvando a la vivencia de un «espacio religioso» en el diálogo interior ofertado entre sujetos en aras de posibilitar la acción del Espíritu Santo y la consiguiente transformación individual y comunitaria.

MCH



TERESA DE JESÚS: CLAVES DE UNA ESCRITURA

OBRAS CONTENIDAS EN EL ÁREA DE «TERESA INTERIOR»:

TERCERA PARTE DE LAS OBRAS DEL
MAESTRO JUAN DE ÁVILA

JUAN DE ÁVILA
1596

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

SILVA LOCORUM

FRAY LUIS DE GRANADA
1586

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

TERCERA PARTE DEL ABECEDARIO
ESPIRITUAL

FRANCISCO DE OSUNA
1544

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de
Tormes*

DOCTRINA CRISTIANA

FRAY LUIS DE GRANADA
1615

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

PRIMERA PARTE DE LA INTRODUCCIÓN
AL SÍMBOLO DE LA FE

FRAY LUIS DE GRANADA
1590

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

OBRAS DEL P. FRAY LUIS DE GRANADA

1701

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de
Cabrerizos*

FLOS SANCTORUM

ALONSO DE VILLEGAS
1538

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de
Cabrerizos*

FLOS SANCTORUM

PEDRO DE RIBADENEIRA
1643

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

OPUSCULA AUREA

TOMÁS DE KEMPIS
1576

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

OPERA OMNIA

TOMÁS DE KEMPIS
1600

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de
Salamanca*

OBRAS CONTENIDAS EN EL ÁREA DE «LA SANTA ESCRITORA»:

LAS OBRAS DE LA S. MADRE TERESA DE
JESÚS, 2.ª PARTE

1630

Biblioteca de los Condes de Santa Teresa

CARTAS DE LA SERÁFICA Y MÍSTICA DOC-
TORA SANTA TERESA DE JESÚS

ED. DE JUAN DE PALAFOX Y MENDOZA

1648

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de
Tormes*

LOS LIBROS DE LA MADRE TERESA DE
JESÚS

ED. PREPARADA POR FRAY LUIS DE LEÓN

1588

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de
Cabrerizos*

CÓDICE DEL COMENTARIO AL CANTAR
DE LOS CANTARES DE SANTA TERESA

Con el «nihil obstat» de BÁÑEZ

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Alba
de Tormes*

CÓDICE DEL CAMINO DE PERFECCIÓN
AUTENTICADO POR SANTA TERESA

Escrito en 1571 y firmado por la Santa en
1573

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de
Cabrerizos*

CARTA AUTÓGRAFA DE SANTA TERESA A
PEDRO DE LA BANDA, EN TOZAS

1573

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de
Tormes*

CARTA AUTÓGRAFA DE SANTA TERESA A
JUANA DE AHUMADA, EN ALBA

1578

*Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de
Tormes*

CARTA AUTÓGRAFA DE SANTA TERESA A
MARÍA DE SAN JOSÉ, EN SEVILLA

1576

*Convento de MM. Carmelitas Descalzas de
Valladolid*

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

Sin embargo, cabría destacar, sin que resulte menoscabo de su figura, la férrea determinación teresiana y su angustiosa lucha contra la falta de tiempo para llevar a cabo esta tarea, como se lamenta explícitamente en una carta al padre Báñez en 1568:

Puede ser vayan algunas cosas mal declaradas y otras puestas dos veces, porque *ha sido tan poco el tiempo que he tenido*, que no podía tornar a ver lo que *escribía* (Ct, 5.3)³,

y su gran capacidad de concentración para ejecutar este cometido, como lo atestigua la madre María del Nacimiento:

Al tiempo que nuestra Santa Madre escribía el libro de las Moradas en Toledo, le vi muchas veces con mucho resplandor estándolo escribiendolo (que de ordinario era después de comulgar). Y lo hacía *con mucha velocidad, estando tan embebida en ello que aunque hiciésemos ruido por allí, nunca por es lo dexaba, ni decía la estorbáramos* (A. de la Encarnación, *Memorias Historiales*, I: 323).

Es una mujer avezada a escribir⁴. La actividad epistolar podría calificarse de frenética, pues, a pesar de las numerosas cartas perdidas, se estima que pudo redactar unas 15.000, con un ritmo comparable al de otro fundador coetáneo y canonizado junto con ella, Ignacio de Loyola. El padre Jerónimo Gracián, su confesor y amigo entrañable, testimonia este hecho:

Pocas cartas he visto en mi vida que sean mas de estimar que las suyas: escribía siempre por su mano una letra muy legible, y agradable, *con tanta facilidad y velocidad*, como se suele escribir la procesada, y *eran tantas las cartas que escribía* que muchas veces estaba asta las doze, y la una de la noche escribiendo cartas (M. J. Mancho, Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, I: 322).

Santa Teresa se convierte en escritora por obediencia a sus confesores, por recomendaciones de letrados amigos o por súplicas de sus hijas espirituales. Pero nada le es tan natural como escribir: es una escritora nata. Y, consecuentemente, muestra su satisfacción

1. Una santa escritora

Desde el siglo XVII la iconografía más extendida reproduce a Teresa de Jesús con un libro en la mano y una pluma en la otra. Mientras san Isidro, labrador, canonizado también en 1622¹, refleja la España rural, la Fundadora del Carmelo descalzo se sitúa como representante de la clase media alfabetizada, la que precisamente tiene más afición a la cultura y a las letras. Se convierte, así, en una santa que no solo lee libros, sino que, sorprendentemente, los escribe: una santa escritora².

Se trata de una mujer que desempeña esta actividad con una caligrafía muy personal, de gran nitidez –cuidadosamente analizada e interpretada por los especialistas–, con rasgos amplios y vibrantes trazados sobre un papel seleccionado por su calidad. Una escritura ejecutada, además, con una rapidez inusual, hasta el punto de haber sido considerada en ocasiones fruto de intervención milagrosa –se insinúa que el Espíritu Santo meneaba la pluma–, como más o menos sugiere la madre María de San José:

1. Teresa de Jesús fue canonizada en 1622 por Gregorio XV, junto a san Isidro, san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier.

2. Para estos aspectos de la personalidad de Teresa, pueden verse Rossi (1984) y García Valdés (2001).

3. Citamos los textos de santa Teresa por las *Obras Completas* de Efrén de la Madre de Dios y O. Stegink (19868), salvo para el *Camino*, donde nos basamos en Mancho (1991). Las abreviaturas son las usuales; el resaltado en cursiva es nuestro.

4. Muchos testigos lo confirman en sus deposiciones. Así, María Bautista declara: «la avía escrito la Santa estando en la Encarnación, que como de día no tenía lugar por sus muchas ocupaciones, se desvelaba las *noches en escribir las suertes de la Pasión para todo el convento*, y que eran las monjas ciento y tantas» (A. de la Encarnación, *Memorias Historiales*, I, 311).

171
 En con- d- m- por aca y poru thaa b
 os da dios traba y fea por si ex a dem
 - m- no tenga pen de la y da de d- q- cu
 lura en q- q- m- jermano no lo con fentira
 y se parege q- le con vien y on ube ex i vi
 na q- aca y de el no co- gna do mas d- en
 achit y de e con je d- a dios
 le pa- d- m- q- a va fonda q- el pe- m- y- t- m-
 traba y q- u- a- to p- e- de- se- por q- a- m- y- d-
 i- o- t- a- e- b- i- e- y- a- q- a- e- i- m- e- d- o- i- a- d- o- d- i- d- o-
 q- i- s- a- e- l- m- m- e- i- v- u- m- e- d- a- m- o- l- y- a- p- e- i- a-
 por q- p- a- r- e- g- e- q- q- i- g- a- e- m- e- p- o- r- c- a- r- y- u- a- h-
 t- a- t- i- m- p- u- b- i- n- g- i- y- m- u- r- o- v- e- r- a- e- l-
 p- a- g- e- e- x- p- r- e- s- s- e- n- t- e- p- e- s- t- o- r- i- a- d- e-
 v- i- a- s- a- q- a- n- g- e- t- o- r- i- o- p- e- r- m- o- s- e- y- a- i- d- o- q- e-
 e- i- v- a- d- o- s- g- i- e- r- t- o- s- d- i- f- i- s- o- s- f- e- a- f- i- a-
 f- i- a- m- o- s- d- e- q- m- e- e- o- h- y- e- i- e- n- a- d- i- o- s-
 t- o- y- p- o- r- q- f- u- d- o- q- a- b- a- y- f- u- n- y- a- m- f- i- a-
 m- u- l- t- i- g- i- n- a- e- l- f- e- r- m- u- a- d- e- o- v- a- l- l- e- s- d- e-
 v- i- v- a- b- e- a- t- r- i- j- m- u- d- o- s- o- l- u- d- e- y- l- o- s- d- a- c- o-
 d- o- s- i- m- p- e- r- m- a- n- u- s- e- t- a- b- r- e- n- s- a- y- u- a- b- e- n-
 v- a- c- i- l- l- a- y- f- u- n- y- i- d- a- g- u- i- t- y- r- o- d- e- y- m-

cuando el resultado le parece digno del esfuerzo realizado y recibe la aprobación de sus superiores, como lo manifiesta al padre Gracián en 1576, desde Toledo:

Las «Fundaciones» van ya al cabo; creo se ha de holgar de que las vea, porque es *cosa sabrosa* ¡Mire si obedezco bien!.. (Ct, 135.1).

Las varias redacciones de su libro autobiográfico o las modificaciones introducidas en la segunda versión del *Camino de perfección*⁵ ponen de manifiesto su pronta disposición a empuñar la pluma y a corregir lo que le habían encomendado, e ir más allá de las propias recomendaciones. Y su preocupación por la precisión, incluso léxica, en asuntos importantes es palmaria. De nuevo, la madre María del Nacimiento ofrece un precioso testimonio de esa inquietud surgida en el transcurso de su rutina espistolar nocturna:

Una noche *estubo escribiendo* en el Monesterio de Toledo *hasta más de las doce*, y teniendo mui mala la cabeza, le pareció que porque en una carta *iba una palabra no mui cierta* no la quiso pasar aunque su compañera le decia no era de mucha importancia, y con ser mui larga la carta, y tan tarde, y ella con gran dolor de cabeza quiso mas tornar a trasladar la carta *que no que fuese en ella aquella palabra que no podría decirse con mucha certeza* (M. J. Mancho, Andrés de la Encarnación, *Memorias Históricas*, I: 336).

La vocación escritora irrumpe y se revela en alguna de sus frases más espontáneas, cuando siente la libertad creadora o la inspiración:

Mas ¡qué de cosas se ofrecen en comenzando a tratar de este camino! ¡Ojalá *pudiera yo escribir con muchas manos* para que unas por otras no se olvidaran! (CE, 34.4).

Cualquier experiencia puede plasmarse en palabras y será precisamente la experiencia el *leitmotiv* de su obra, la autoridad a la que sistemáticamente recurra para asentar la veracidad de sus afirmaciones. A la intensidad que condensa su pensamiento corresponde paralela la fuerza de su expresión. Esto se manifiesta incluso cuando lúcidamente pone de relieve la barrera que supone la hoja en blanco, que el escritor debe superar:

Algunas veces *tomo el papel como una cosa boba*, que ni sé qué decir ni cómo comenzar (1M, 2.7).

Una escritora especializada no en ningún género de literatura de entretenimiento, ni menos de evasión, sino en el desempeño de un evidente magisterio teológico –reconocido por la Iglesia⁶ y, a pesar de su auto-proclamada «falta de letras», en un ámbito de profunda espiritualidad, pero, y ese es su gran mérito, de lectura accesible y enormemente atractiva, que engancha al lector –también actual–.

2. Una lectora empedernida

Teresa de Jesús era una voraz lectora, hasta el punto de poder ser calificada de lectora empedernida. La lectura se convirtió en una pasión a la que se entregó, sobre todo, durante la primera mitad de su vida.

La preparación intelectual ordinaria de las mujeres de la nueva burguesía de su tiempo nunca se sustentaba en el seguimiento de estudios regulares. Sin embargo, Teresa tuvo la fortuna de poder acceder a una cultura superior a la habitual entre personas del mismo sexo y similar grupo social⁷. Su aprecio por la cultura se revela en las *Constituciones*, donde la Fundadora no impone el estatuto de limpieza de sangre, pero sí dos condiciones a las aspirantes: tener una dote y saber *leer*.

El ambiente cultural de Ávila en el XVI era relativamente elevado. El padre, defensor de la literatura «de veritate», encontró tiempo para la educación de los hijos y para procurar que se aficionaran a leer buenos libros⁸. No puede deberse a la casualidad, ni tampoco exclusivamente a exigencias retóricas o estratégicas, el hecho de que los recuerdos más tempranos de Teresa al inicio del Libro de la *Vida* evoquen una serie de escenas de lectura familiar, a través de las cuales la autora caracteriza al padre, a la madre y a los hermanos:

Era mi padre aficionado a *leer buenos libros*, y así los tenía de romance *para que leyesen sus hijos* (V, 1.1)

Éramos tres hermanas y nueve hermanos [...] Tenía uno casi de mi edad; juntábamonos entramos a *leer vidas de santos*, que era el que yo más quería, aunque a todos tenía gran amor y ellos a mí (V, 1.4-5).

La afición lectora de Teresa en su niñez y adolescencia se concentró en los libros de caballerías, entonces de moda, que leía a hurtadillas y por inclinación materna frente a la decidida oposición y condena del

5. Véase Mancho Duque, 2008 y 2012.

6. Junto a Santa Catalina de Siena, Teresa de Ávila fue declarada Doctora de la Iglesia en 1970 por Pablo VI. Importa subrayar que fueron las primeras mujeres en obtener tal reconocimiento.

7. No se sabe dónde y cómo recibió Teresa las enseñanzas para aprender a leer y escribir: «En la España del siglo XVI, al igual que en el resto de Europa, los iletrados representaban las cuatro quintas partes [...] Teresa de Ávila no asistió a ninguna escuela; como sus padres no contaban con medios suficientes para contratar un preceptor privado, debió de ser uno de sus allegados, su madre probablemente, la que le enseñó a leer, a escribir y a contar» (J. Pérez, 2007: 191-192).

8. Luis Enrique Rodríguez-San Pedro (1987) ofrece una interpretación histórica y social de los libros que integraban la biblioteca del padre de santa Teresa.



padre. Más tarde⁹, en las primeras etapas de la Encarnación, se volcó en lecturas espirituales con especial ansia, aunque sin excesivo fruto, como ella misma reconoce:

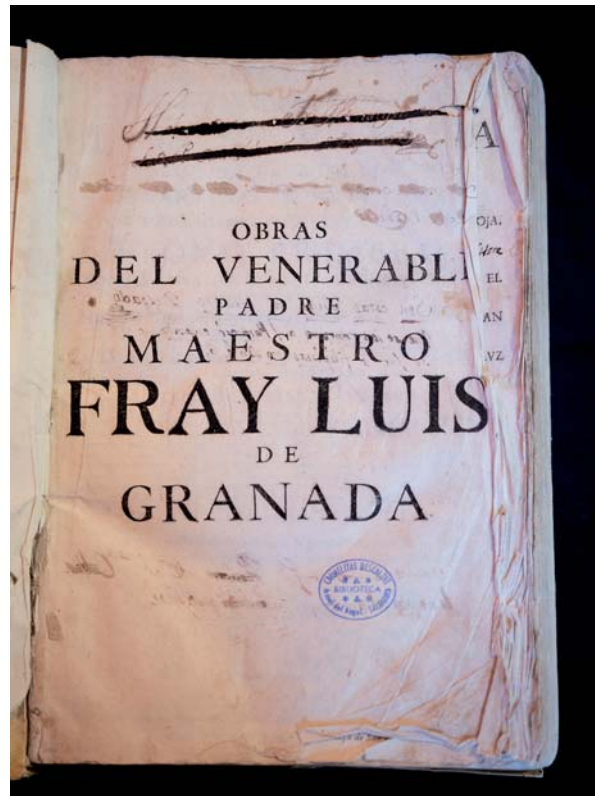
Hartos años estuve yo *que leía muchas cosas* y no entendía nada de ellas, y mucho tiempo que, aunque me lo daba Dios, palabra no sabía decir para darlo a entender (V, 12. 6).

He leído muchos libros espirituales, aunque tocan lo que hace al caso, decláranse muy poco (V, 14.7).

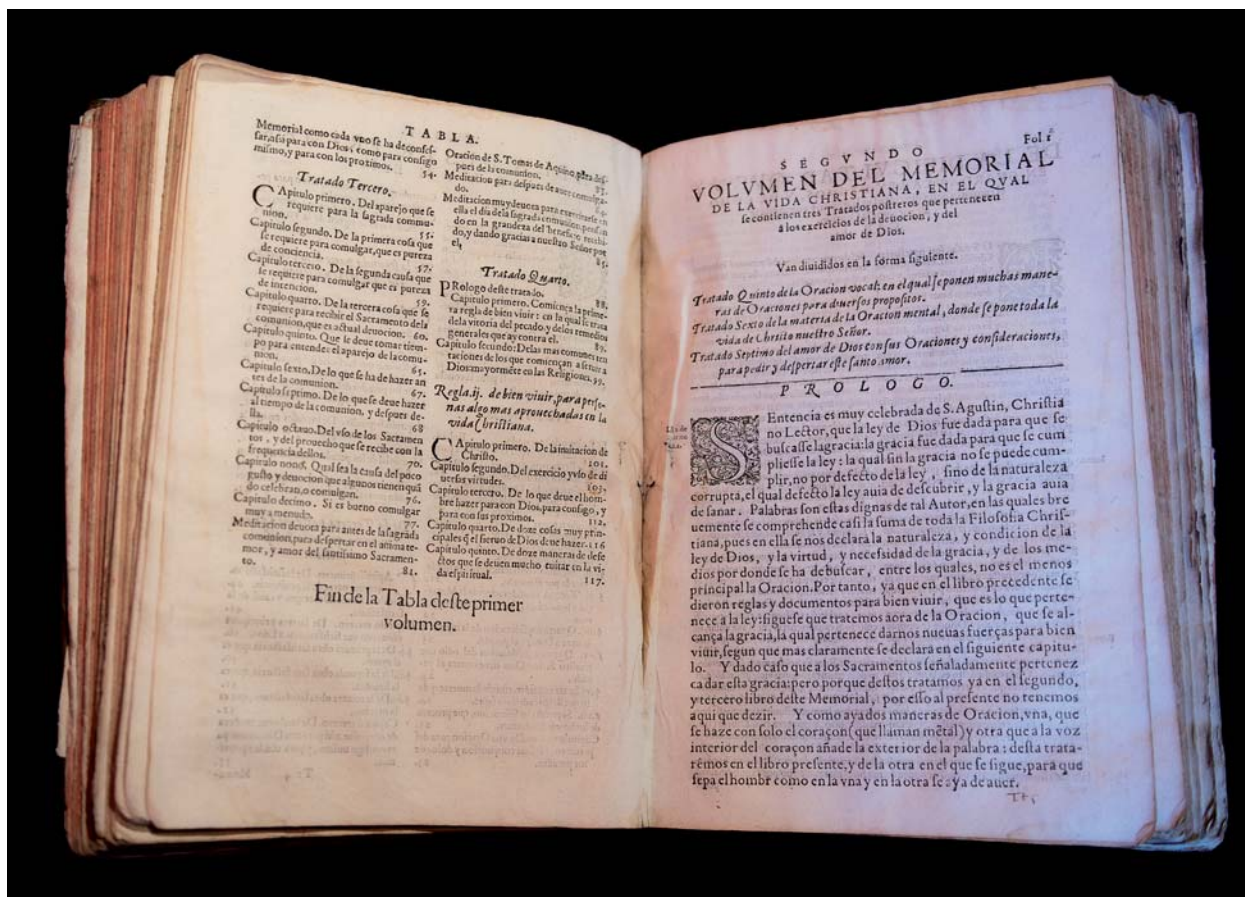
La progresión cultural de Teresa de Jesús debía superar dos tipos de limitaciones:

- el desconocimiento del latín
- la prohibición de libros en romance, por la aplicación del Índice inquisitorial de Fernando Valdés.

La incapacidad de leer textos escritos en la lengua del Lacio le imposibilitó el acceso a muchas obras. Pero, a pesar de esta carencia, se absorbió, como hemos indicado, en una abundante lectura de libros espirituales, ya que en el siglo XVI, gracias a la imprenta, comienza a difundirse una rica literatura espiritual en romance, puesto que el castellano, por las circunstancias históricas de este periodo, se convierte en una lengua de divulgación científica, cultural y religiosa.



9. Sobre la preparación intelectual de la Santa son clásicos los trabajos de A. Morel Fatio (1908), G. Etchegoyen (1923) y R. Hoornaert (1955).



Y ella hizo una gran selección: *Flos Sanctorum*, los *Legendarios*, las *Morales* de San Gregorio, las *Confesiones* de san Agustín, diversos títulos de fray Luis de Granada, Juan de Ávila y otros, que van a funcionar como referentes para sus propias obras. Por ejemplo, en el *Camino* se han rastreado huellas¹⁰ de la *Sagrada Escritura*, de la Regla y Constituciones Carmelitanas, y de modo singular de los franciscanos reformados, particularmente Bernardino de Laredo, con su *Subida del Monte Sión*; Francisco de Osuna, especialmente con su *Tercer Abecedario*; Bernabé de Palma, con su *Via spiritus*, o Francisco de Evía, con su *Itinerario de la oración*, donde glosa el Paternóster, como hará la propia santa en el *Camino*.

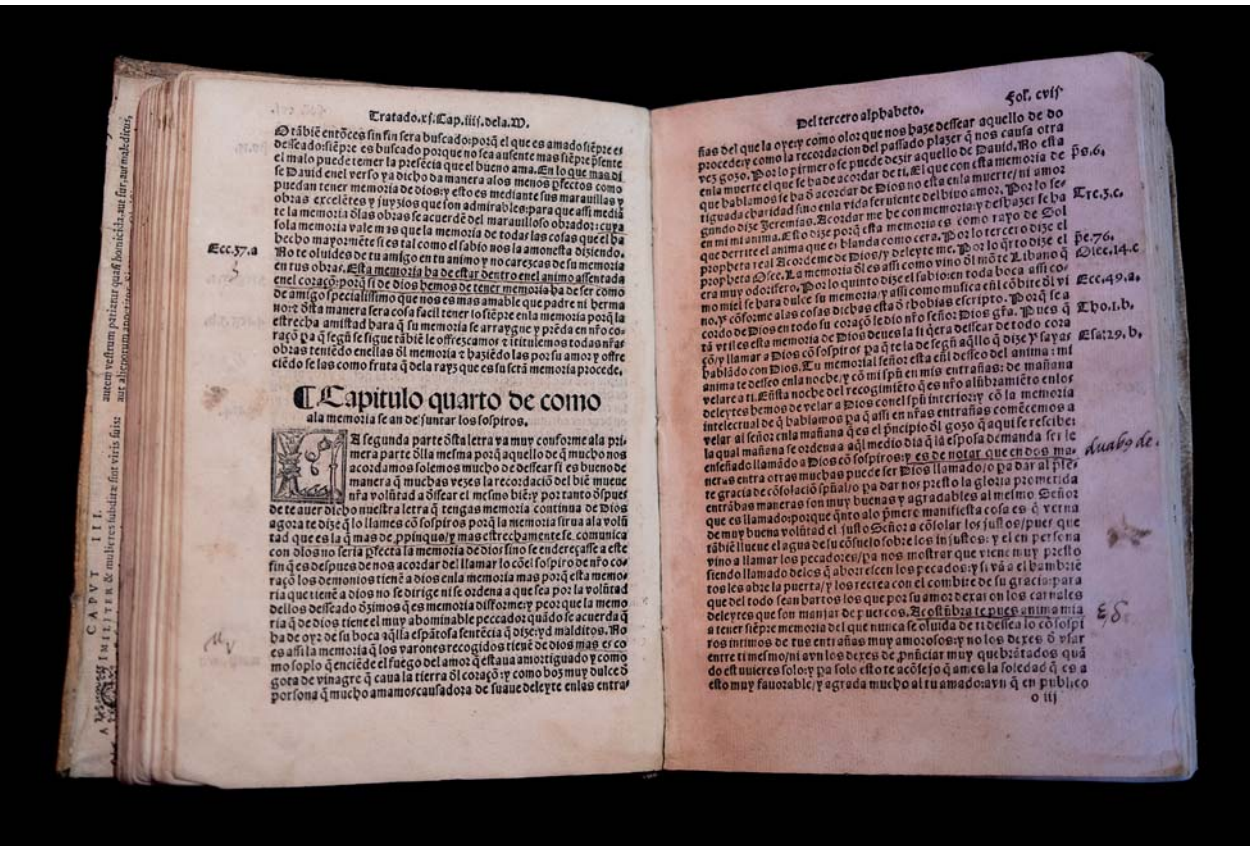
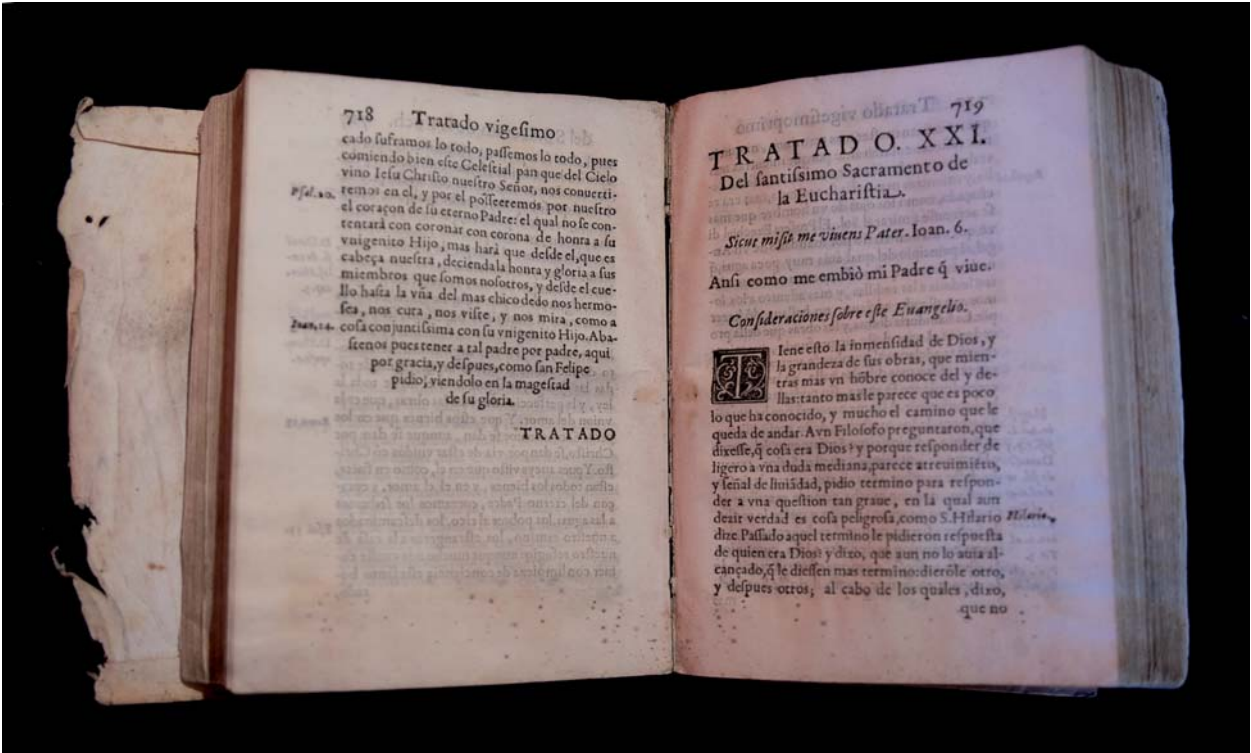
El eco de los recogidos franciscanos se percibe en el contenido de aspectos concretos de la doctrina teresiana, tales como la *oración de recogimiento*, pero también en el empleo de determinadas expresiones de carácter específico propias de esta vía espiritual, la cual, siguiendo el principio agustiniano de que Dios se halla en el interior de uno mismo, propugna una mística de interiorización. Por tanto, se descubren dispersas en los textos teresianos frases del tipo: *entrar el alma en sí, subir el alma sobre sí, encerramiento de las potencias en el*

alma, recoger los sentidos, el silencio de las potencias, etc. Del mismo modo, a esta veta de espiritualidad remiten algunas comparaciones empleadas por la santa, que las flexibiliza y adapta a sus fines, especialmente cuando intenta explicar las fases más complejas del proceso místico, como, por ejemplo, la del niño amamantado por la madre, reflejo de una comparación hallada en Laredo, la de los entendimientos como caballos desbocados, empleada por Palma, etc, etc.

No obstante, los especialistas han subrayado la capacidad de síntesis y de asimilación con que Teresa de Jesús adopta y transforma lo que lee, hasta el punto de afirmar que su «originalidad reside [...] en absorber esa rica, pero magmática, tradición dotándola de un acento personal inconfundible a través de un estilo que configura, entre los ecos de sus antecedentes, una voz propia» (Pego 2012: 180).

La segunda limitación es consecuencia de la prohibición de leer libros en romance, incluidos en el Índice del Inquisidor Fernando Valdés. Los efectos de esta disposición publicada en 1551 y ampliada en 1559 fueron radicales, de manera que la santa en el *Libro de la Vida* se lamenta:

10. Los influjos directos o latentes en el *Camino* han sido minuciosamente analizados por Tomás Álvarez en la «Introducción» a la Edición del *Camino*, según el Códice de Valladolid (1965) especialmente en las pp. 30-66. Este especialista, prudentemente, prefirió hablar de antecedentes literarios en 1995.



Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín (V, 26.6).

A pesar de estos obstáculos, el gran teresianista Tomás Álvarez afirma que la santa «lleva en la cabeza una biblioteca más abastecida que la del pobre monasterio de San José» (1965: 31).

3. Claves de la escritura teresiana

Teresa de Jesús se negó a utilizar el lenguaje de los teólogos y prefirió limitarse a escribir con «simpleza y reliosión». Este lenguaje tan poco escolástico, tan «femenino», en el sentido de que surgía del rechazo del lenguaje de los hombres, era, en definitiva, el más adecuado para evocar el conocimiento experimental de Dios, en que consiste y se fundamenta la mística teresiana. En las implicaciones que conllevó esta decisión –espiritual, pero también literaria– radicarán su atractivo y su vigencia a través del tiempo¹¹.

En consecuencia, el estilo se va adaptando y conformando a la humildad que el decoro asignaba a Teresa como mujer y como monja, relegando –afortunadamente, podríamos apostillar hoy– el ensamblaje teórico a los sabios letrados. Este rebajamiento, paradójicamente, la elevará como interlocutora de Dios y la situará en una posición protegida y privilegiada.

3.1. El «desconcierto» teresiano

Santa Teresa reconoce que su actividad literaria está realizada «sin concierto», o de un modo *desconcertado*, calificativo que aplica a su estilo de escribir:

Mas ¡qué *desconcertado* escribo!, bien como quien no sabe qué hace. Vosotras tenéis la culpa, hermanas, pues me lo mandáis. Leedlo como pudiéreis, que así lo escribo yo como puedo; y si no, quemadlo por mal que va (CE, 22.1).

Dicho de otra manera, la santa no establece una estructura prefijada de antemano ni se sujeta a modelos fijos, tal como prescribía una retórica espiritual tradicional, al modo de los franciscanos recogidos –como Laredo u Osuna– y que ella, buena concedora de los mismos, «trastornará». Es más, llega a confesar que los libros «concertados» no le han servido de mucho apoyo espiritual:

Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras de los Evangelios que *libros muy concertados*; en especial, si no era el autor muy aprobado, no los había gana de leer (CV, 21.4).

Esta actitud, que la inscribe en las directrices del humanismo moderno, le confiere su enorme fuerza y

su originalidad. Según esta retórica anti-retórica, cada idea o cada experiencia fraguarán su propio molde expresivo, sin atenerse a normas rígidas ni a la utilización de un léxico estereotipado.

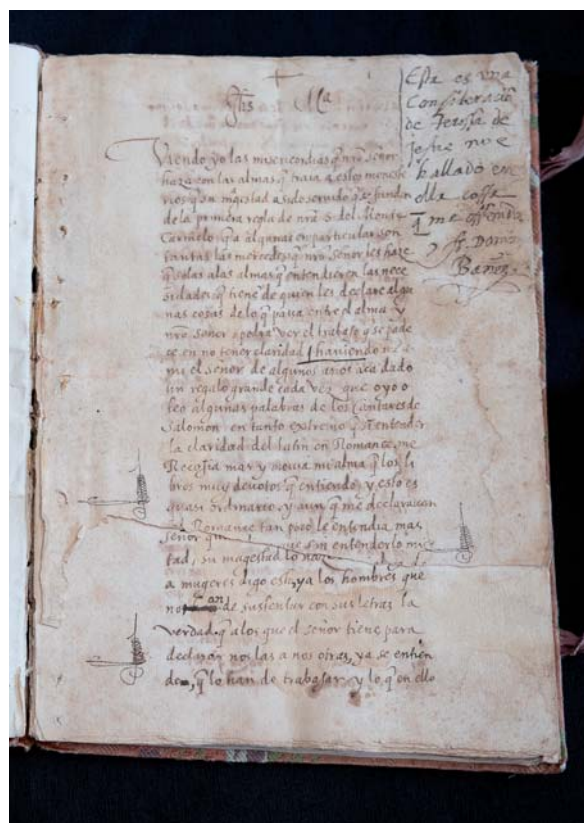
El *desconcierto*, rasgo tipificador de su estilo, revelador, además, de facetas importantes de su personalidad, fundamenta una escritura por oleadas, que arrastra al lector por el ímpetu de las vivencias que quiere comunicar y lo introduce y ensimisma en su misteriosa profundidad.

3.2. El coloquialismo teresiano

Esta característica primordial debe interpretarse en dos direcciones:

- a. En el establecimiento de un imaginario diálogo con diferentes destinatarios.

Este aspecto prolonga conversaciones con letrados, superiores o confesores, pero, especialmente, las mantenidas en recreos y pausas en la vida cotidiana de los conventos de la orden. En el coloquio teresiano sobresale el uso preeminente del yo narrativo, ligado a la historia personal de su autora, presentada a modo de confesión no organizada ni sistemática. Los restantes interlocutores alternarán según los distintos géneros de sus obras. Ni siquiera Dios –el principal y



11. Para un desarrollo de estos aspectos, puede verse Mancho, 2014.

constante— está presente de modo uniforme; menos aún los confesores y letrados en general; incluso las hijas y hermanas se desplegarán en monjas y frailes de la misma orden y en otras redes de discípulos indefinidos coetáneos y futuros, espirituales genéricos.

Mención aparte merece el epistolario. Con inteligencia natural, refinada por el trato y la experiencia, distingue los tipos de destinatarios¹², por lo que despliega o atenúa la espontaneidad de su expresión, dentro de su innegable estilo, en función de la calidad, puesto o rango de las personas a quienes dirgía sus cartas, que cubren el espectro sociopolítico y cultural de la época: desde el rey, miembros de la nobleza, teólogos, profesores universitarios, sacerdotes, etc., hasta personas pertenecientes a estamentos más bajos. También se refleja la confianza con que trata a sus familiares más íntimos o amigos del alma: monjas y discípulas preferidas, con niveles de espiritualidad elevados y desempeño de cargos en la orden parejos a los suyos.

- b. En el sentido de la utilización de un lenguaje corriente, con asunción de rasgos orales en todos los niveles lingüísticos. Un lenguaje hablado sin remilgos ni afeites de ningún tipo. La sencillez de su prosa, rayana en lo popular, da consistencia a su mérito artístico. Una frase de Menéndez Pidal (19685: 125) se repite recurrentemente para caracterizar la escritura teresiana: «Santa Teresa propiamente ya no escribe, sino que *habla por escrito*». La oralidad, característica clave del estilo teresiano, fue ya detectada por sus coetáneos¹³. Así, por ejemplo, D. Pedro de Castro, obispo de Segovia, en las informaciones que se hicieron el año 1610, dice:

Para los que no conocieron ni trataron a esta Santa y que tan solamente han leído sus libros les quiero advertir de camino una cosa, y es: que *los que los han leído o leyeren pueden hacer cuenta que oyen a esta Santa Madre*. Porque no he visto dos imágenes o dos retratos tan parecidos entre sí, por mucho que lo sean, como son los libros y escritos, y el lenguaje y trato ordinario de la Santa Madre [...] Y por eso me ha parecido certificar a *los que lo leyeren y no trataron a esta Santa en vida que pueden hacer cuenta, y será cierta, que la oyeron hablar* (M. J Mancho, Andrés de la Encarnación, *Memorias Historiales*, I: 320).

La impronta de la oralidad afecta a los diferentes estratos de la escritura teresiana: se manifestará en el rebajamiento conceptual, en la rapidez sintética de la escritura teresiana, plagada de elipsis y que provoca frecuentes anacolutos; en su capacidad divulgativa, con inclusión de exclamaciones, comparaciones, modismos y frases hechas, acompañados, muchas veces, de una explicación justificativa, que subraya su adscripción hablada entre otros rasgos:

Entendiendo que los ya perfectos o que van camino de ello, que no temen ni deben —*como dicen— tienen el mundo debajo de los pies—* (CV, 37.4).

En el nivel gráfico-fonético, ciertas peculiaridades, que chocan al lector actual y que fueron interpretadas por algunos críticos a mediados del siglo XX como manifestación de avulgaramiento o arrusticamiento de estilo, por diversos motivos, incluida la adscripción al «sermo humilis», se deben, más bien, a que Teresa de Jesús intentaba adecuar las grafías a lo que ella juzgaba formas correctas fiada de su oído. Este trasunto del registro oral explica los titubeos fonéticos constantes y las diferencias de ciertas representaciones gráficas respecto a las más normales de su época. Este hecho es consecuencia de la propia educación de la santa, que, a pesar de su excepcionalidad— comparada a la recibida por otras mujeres—, no era equiparable a la de los hombres en su época, que gozaban —en su minoría ilustrada—, del acceso a los estudios reglados y universitarios. Señalamos algunas:

Fenómenos que afectan al vocalismo:

Espiriencia (F, 27.12), *mijor* (Ct, 2.9), *mijoría* (2Ct, 5.6), *obediencia* (Ct, 2.7), *refitorio* (F, 1.3)¹⁴; *descrición* ‘discreción’¹⁵, *deligencias* (F, 29.1), *desgustado* (F, 27.20), *enquieta* (F, 29.9), *freila* (Ct, 129.14), *monesterio* (F, 31.3), *perroquia* (F, 29.29), *disposición* (F, 28.18), *indisposiciones* (Ct, 68.2), *regucijo* (F, 1.2), *regucijarse* (Ct, 168.23), *Ébuli* (Ct, 25.4), *teulogía* (Ct, 25.11), etc., etc.

Fenómenos que afectan al consonantismo:

disistión ‘digestión’¹⁶, *enchugar* ‘enjugar’ (F, 31.20), *esecutar* (F, 22.16), *esecutores*¹⁷, *relisión* (F, 28.16), *relisiosos* (Ct, 328.8); *Falladolid* (F, 29.1), *Fanegas* (Ct, 117.12)¹⁸,

12. Sugiere Pilar Concejo (1984: 279-284) que debió de utilizar manuales epistolares, por la precisión con que usa los títulos de cortesía y tratamientos. Subraya B. Sesé (1998: 707) cómo «el destinatario soy yo, o, mejor dicho, es usted o usted, eres tú, eres tú, lector singular y múltiple que hoy mismo [...] la recibe, la abre y la lee».

13. Sobre esta relevante característica, pueden consultarse Mancho 2015a, 2015c y 2016.

14. «Estando un día en *refitorio*, diéronnos raciones de cogombro; a mí cupo una muy delgada y por de dentro podrida» (F, 1.3).

15. «En todos estos tiempos espirimenté su perfección y *descrición*» (F, 30.6).

16. «Son tantas las persecuciones y cosas que han levantado —ansí de nosotras como del padre Gracián— y de tan mala *disistión*, que solo nos quedaba acudir a Dios» (Ct, 212.1).

17. «Hacer que ellos mismos sean los autores, o *esecutores*, por mejor decir» (Ct, 150.1).

18. Es una referencia a la M. Mariana de los Santos (Vanegas). Como en el caso anterior de las *Fundaciones*, se trata de la reproducción de una pronunciación muy tensa que la santa confunde con la consonante sorda.

*súpita*¹⁹, *súpitamente* (F, 22.17), *disbarate* (V, 32.14), *dinas* (5M, 1.14), *indina* (F, pról. 5), *catredático* (F, 28.10), *crebantado* (Ct, 226.11), *escutrino*²⁰, *Grabiela* (Ct, 226.11), *perlado* (F, 28,13), *primita* (F, 4.2) etc.

Estos usos lingüísticos típicamente teresianos se enmarcan en una época de crisis fonológica de la que va a surgir el español moderno, en sus dos principales modalidades: la castellana y la andaluza. Las opciones de Teresa de Jesús no son arrusticadas ni vulgares, sino propias de un registro normal en Castilla la Vieja con fuerte implicación oral, que no coincidían con las elecciones que estaban triunfando en la Corte, donde radicaba la norma considerada culta.

El presunto avulgaramiento del lenguaje teresiano contrastaría con el interés con que la Madre velaba por la fidelidad de sus originales y copias y entraría en contradicción con la minuciosa y exigente corrección que inflige santa Teresa a la primera versión del *Camino*, la del Escorial²¹, no sólo mediante la supresión de comparaciones atrevidas o imágenes audaces, como la del juego de ajedrez, sino desde la misma cara fónica de muchas palabras a las que infiere una notable transformación ortográfica²² en la línea de la corrección normativa.

En consecuencia, Teresa de Jesús fue creando en algunos casos unas convenciones propias, que se encuentran esparcidas en los textos del siglo XVI, como reflejo escrito de hechos de pronunciación que la «norma» gráfica de esta época, preferentemente impresa, mantenía encubiertos y no dejaba aflorar. Se trata, por tanto, de la adscripción a una prosodia oral, alejada de la de registros cultos que acabará por imponerse, como los de la Universidad de Salamanca y la utilizada en ambientes cortesanos, pero donde la santa, cuando se vio obligada a desenvolverse en estos últimos, nunca se movió con comodidad.

En síntesis, la mística castellana se aparta, a pesar de sus lecturas, de Osuna, Laredo, Alonso de Madrid o san Pedro de Alcántara, ninguno de los cuales adoptan un estilo que pudiera llamarse coloquial. La base del coloquialismo teresiano se cimenta en la asimilación de la lectura de autores como san Agustín o san Gregorio, de los que deriva la convicción de que incluso los misterios más elevados de la fe pueden expresarse con palabras accesibles. Siguiendo el ejemplo del obispo de Hipona, Teresa de Jesús se convierte en biógrafa de sí misma y asimila la libertad de emplear vulgarismos, insertar imágenes y anécdotas cotidianas, para lograr la calidez humana y complicidad con los interlocutores,

aunque transgreda los preceptos de los doctos. La forma coloquial se enraizaba, asimismo, en un biblismo adoptado según corrientes modernas, en un acercamiento a una Biblia «rumiada», de acuerdo con una toma de posición cultural, según la cual se propugnaba la comunicación de contenidos sublimes mediante palabras cotidianas y lenguaje sencillo y cercano.

c. La ironía

Otro de los aspectos de la retórica teresiana es la ironía, recurso lingüístico que permite dar a entender lo contrario de lo que se expresa literalmente. Asociado al discurso oral, también puede impregnar muchas manifestaciones de la escritura y, de hecho, es reconocible en la teresiana, donde constituye una técnica que la ayudará a transmitir su mensaje disidente²³.

Desde el Renacimiento, el ideal de santidad estaba ligado a las letras y se proponía también a las monjas, las cuales estaban obligadas a tener y leer libros espirituales que las dirigieran a este santo propósito. Pero en esta línea, las aspiraciones de una mujer no contemplaban metas muy altas: no se le permitía escribir tratados, ni libros de devoción que supusieran un liderazgo espiritual efectivo. En el caso de santa Teresa la desvalorización se intensificaba por el hecho de escribir para mujeres, destinatarios en aquellos «tiempos recios»²⁴ de bajo nivel, aunque se tratara de religiosas. En consecuencia, la defensa narrativa debía atender por una parte el flanco propio, el personal; pero, por otra, el de los lectores femeninos: sus hermanas de Orden.

Frente a la marginación de la mujer —en la sociedad y en la Iglesia—, Teresa utilizará la ironía como arma, no punzante, pero suficiente para hacer perder la tranquilidad a determinados lectores:

Digo que importa mucho, y el todo, una grande y muy determinada determinación de no parar hasta llegar a ella, venga lo que viniere, [...] siquiera se hunda el mundo, como muchas veces acaece con decirnos: «hay peligros», «fulana por aquí se perdió»; [...] «no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones», «mejor será que hilen», «no han menester estas delicadeces», «basta el Paternoster y Avemaría» (CE, 35.2).

Otros blancos preferidos de sus críticas irónicas fueron la falta de preparación de los letrados —exigencia clara para la interpretación de los elevados grados de oración experimentados por la santa—, la escasa experiencia de los confesores y, de manera especial y reiterativa, el concepto equivocado de la honra, una cuestión que, por su ascendencia judeoconversa, le llegaba muy adentro y lastimaba muy hondo:

19. «Como vieron la merced y el *milagro* que el Señor había hecho en darle tan *súpita* salud, no osaron a estorbarle la ida» (F, 22.18). Es un caso análogo de pronunciación tensa interpretada como consonante sorda.

20. «Huvo monja que la tenían seis horas en *escutrino*» (Ct, 272.7).

21. Sobre las peculiaridades lingüísticas de Teresa de Jesús con relación al *Camino*, puede verse Mancho, 1991, 1998 y 2012.

22. Véase, al respecto, Pascual, 2015.

23. Puede verse, al respecto, Weber, 1990.

24. Según expresión acuñada en el título por J. I. Tellechea, 1977.

Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honra, no aborrece dineros, y que quien los aborrece, que se le da poco de honra. Entiéndase bien esto, que me parece que esto de honra siempre trae consigo algún interés de rentas o dineros, porque por maravilla hay honrado en el mundo, si es pobre; antes, aunque lo sea en sí, le tienen en poco. La verdadera pobreza trae una honra consigo que no hay quien la sufra (CV, 2.5).

Una mentalidad extendida, incluso, entre religiosos:

Válgame Dios, qué desatino tan grande!, que ponen los religiosos su honra en unas cositas que yo me espanto. Esto no lo sabéis, hermanas; mas os lo quiero decir porque os guardéis de ello. Sabed que en las Religiones tienen sus leyes también de honra: van subiendo en dignidades como los del mundo (CV, 64.1).

En algunos casos la ironía se emplea con una función autodespreciativa, cuando Teresa es consciente de que sus hermanas la van a interpretar correctamente, esto es, como antífrasis cargada de solidaridad. Un ejemplo ilustrativo lo proporciona la justificación irónica de la inserción de la alegoría del ajedrez en la primera versión del *Camino*. Las reglas de este juego vetado a las monjas, pero bien conocidas de santa Teresa, le sirven para ilustrar las relaciones con el Rey celestial:

Pues creed que quien no sabe concertar las piezas en el juego del ajedrez, que sabrá mal jugar; y si no sabe dar jaque, no sabrá dar mate. Así me habéis de reprender porque hablo en cosa de juego no habiéndole en esta casa ni habiéndole de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta esta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces. ¡Y cuán lícito será para nosotras esta manera de jugar, y cuán presto, si mucho lo usamos, daremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos ni querrá! (CE, 24.1).

Con todo, la Fundadora decidió eliminar este pasaje y atenuar otros efectos evidentes de la ironía en la segunda redacción del *Camino*, la del código de Valladolid, con el fin de adaptarla a un público más amplio que podría malinterpretar estas expresiones. Afortunadamente, la primera redacción, custodiada en El Escorial, se ha conservado hasta hoy, lo que permite conocer el testimonio genuino de algunos de los rasgos de escritura teresianos.

4. Géneros literarios de las obras teresianas

En la escritura teresiana se detecta una polifonía y multiplicidad de géneros y estilos muy alejada de la configuración de una unidad monocorde. De esta

diversidad de niveles estilísticos y conceptuales se deduce lo novedoso de su quehacer literario²⁵.

Santa Teresa es fundamentalmente prosista, aunque pudiera componer, si se lo proponía, poesías «sentidas». La Madre Fundadora manifiesta en su prosa características lingüísticas y literarias innovadoras que se verán reflejadas en otros escritores del canon literario español al que ella accederá por sus grandes obras, las de la trilogía mística: *Vida*, *Camino* y *Moradas*. Hoy se reivindica su influjo, no solo en el ámbito de la escritura femenina –especialmente con la *Vida*–, sino en escritores consagrados del Siglo de Oro, incluido el gran Cervantes.

Los géneros de las obras teresianas son distintos entre sí. La *Vida* no se construye siguiendo una estructura dinámica lineal, sino con continuas subidas y bajadas, desde la altura admirable de las maravillas y mercedes divinas a lo inferior de las miserias humanas, con fuerte carga de humanidad que facilita el acercamiento psicológico del lector. Con la *Vida* Teresa crea una nueva forma de autobiografía moderna, en términos coloquiales, que de inmediato va a tener continuación en otras escritoras que se apoyarán en ella para plasmar sus propias vivencias. Es una gran aportación a la prosa de su época en lengua española.

El *Camino* surge a requerimientos insistentes de las doce hermanas que convivían con ella en el recién fundado convento de San José de Avila, en búsqueda infatigable de una espiritualidad más exigente y refinada. Inicialmente considerado como un cuaderno íntimo donde poder verter desahogos personales en la versión primera de El Escorial, se transformará en la segunda redacción –la del código de Valladolid– en un libro mucho más abierto, dirigido a unos destinatarios más amplios, en virtud del desempeño de un magisterio espiritual. Se convertirá, así, en la Carta Magna del nuevo Carmelo reformado, en una guía comentada de las nuevas directrices que la Fundadora ofrece a sus discípulas coetáneas o venideras.

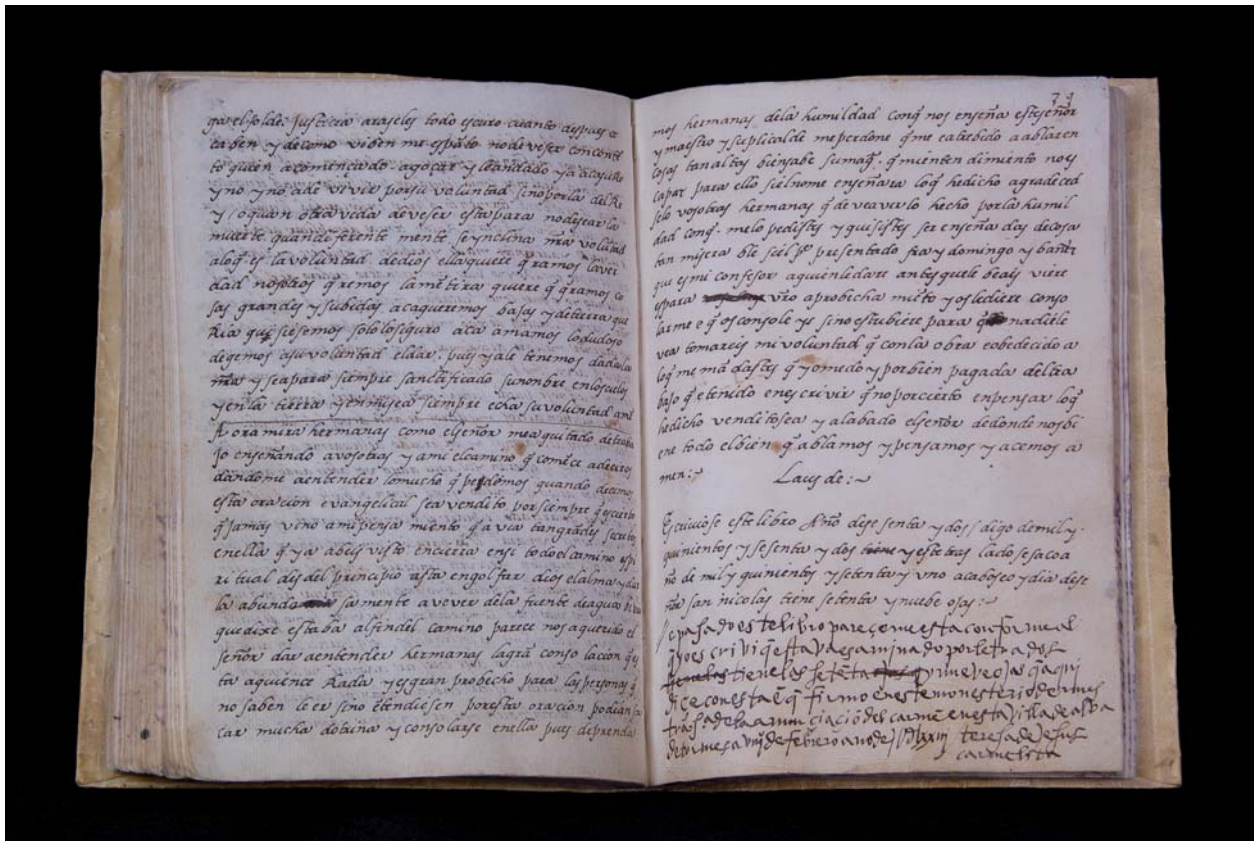
En las *Moradas*, la Madre experimentará una libertad expresiva –otorgada por sus consejeros eclesiásticos– como nunca había gozado antes para reflejar las modulaciones de las vivencias de su sublime itinerario espiritual hacia el hondón místico –rayando los niveles de lo indecible–, desplegar un pensamiento teológico y ejercer funciones de mistagogía²⁶.

Las *Fundaciones* son un ensayo de género cronístico a que su actividad gestora le había abocado. La obra traza con fuerza y dinamismo el desarrollo de esta tarea en un intenso período de tiempo y da cuenta de las vicisitudes experimentadas en medio de una sociedad vivida y no solo avistada a través de las rejillas de clausura, de la que descubre y pone de manifiesto *múltiples facetas*.

El epistolario, de enorme riqueza, refleja los matices de una penetrante psicología que aplica en las diferentes

25. Puede verse Vega, 2013.

26. Como notó García de la Concha en un estudio clásico (1978).



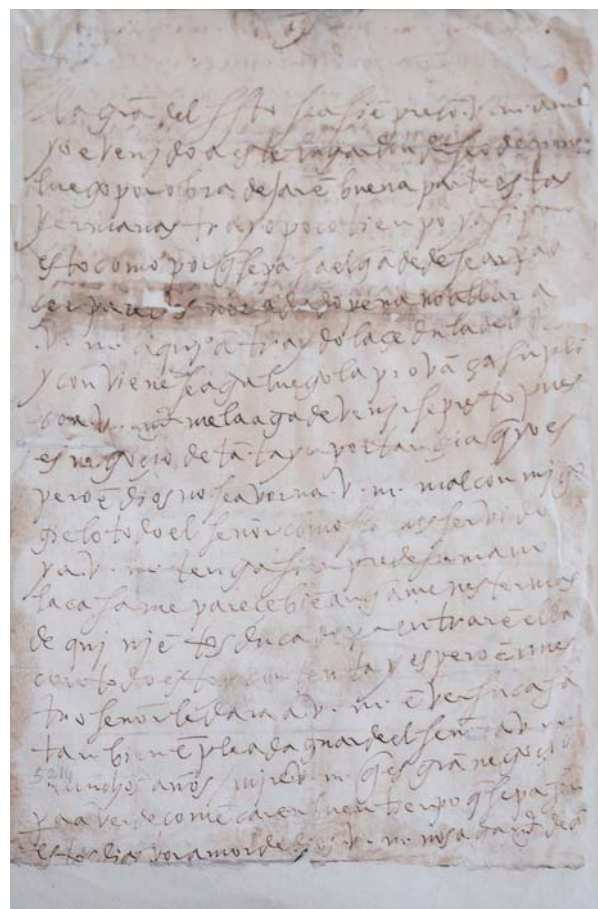
relaciones personales, ante una gran variedad de destinatarios representantes de todo un abanico social. Ciertamente, habría que distinguir en la correspondencia de la Madre Fundadora las cartas de objetivo más o menos 'oficial', relativo a temas de las Fundaciones, con consecuencias de índole práctica, o las referidas a asuntos complicados y espinosos de la reforma, donde, en situaciones críticas, incluso llega a utilizar criptónimos –nombres utilizados en clave interna de forma encubierta– para referirse a ella misma y a otras personas e instituciones:

Holgádome he de que no sea verdad lo de las «cigarras» y de la idea de las «mariposas». Espero en Dios se hará mucho provecho (Ct, 150.3).

Por esto no quería que se fiase de los de Egipto –vuestra paternidad se lo diga– ni de las aves nocturnas (Ct, 151.1).

No obstante, y a pesar de la complejidad y el peligro de las circunstancias en que introduce estas denominaciones, no es infrecuente la presencia de ciertos rasgos humorísticos o irónicos en la elección de algunas denominaciones, como la de «los ángeles» para designar a los inquisidores:

Paréceme que no es nada lo que pasa Paulo ahora para lo que se pasó con el miedo de los «ángeles» (Ct, 151.4).



Algo muy distinto se aprecia en la expresividad y calidez que impregnan otras cartas en que la amistad despierta la afectividad de santa Teresa. La recepción de este tipo de correspondencia le resulta reconfortante, como reconoce mediante reveladoras antítesis morfológicas –creando un auténtico juego de palabras–, a María de San José, priora de Sevilla, desde Toledo en 1576, o desde Ávila, en 1581:

Yo le digo que nunca me *cansan*, sino que me *descansan* de otros *cansancios* (Ct, 147.1).

Mucho me consolé con su carta, y no es nuevo, que lo que me *canso* con otras *descanso* con las tuyas (Ct, 396.1).

Especialmente en los últimos años, si le falta tiempo y muchas veces salud para extenderse todo lo que le gustaría en las respuestas, reclama que no le correspondan con la misma moneda, sino con mayor generosidad y entrega, para disfrutar de los sentimientos de afecto, como reclama, con otro juego de antítesis a los que era muy aficionada, a su amiga María de San José, en carta escrita desde Malagón en 1580:

Quisiera tener tiempo y cabeza para *alargarme*. Vuestra caridad no sea *corta* en escribirme, ni se espante si no le respondiere luego. *Esté cierta que me huelgo con sus cartas* (Ct, 310.4, 1252).

Y se sirve de la ironía en numerosas ocasiones para tratar temas tabú, manifestar opiniones que en circunstancias normales no podría mencionar expresamente, para aludir con graciosa sorna a determinadas personas, o criticar determinadas actitudes, como hace en una carta a María de San José, tantas veces citada, donde, de acuerdo con sus principios de sencillez y coloquialismo expresivos, exhorta a sus hijas a no pecar de pretenciosas, tachándolas de *latinas* y *retóricas*, adjetivos empleados con toda la carga irónica para designar la pedantería y la pretensiones cultistas que supondría el insertar frases en latín o introducir un ornato excesivo en sus escritos:

Dios libre a todas mis hijas de presumir de *latinas*. Nunca más le acaezca ni le consienta. Harto más quiero que presuman de parecer simples, que es muy de santas, que no tan *retóricas* (Ct, 147.3).

5. A manera de conclusión

Poco tiempo después de su muerte, la madre Teresa era considerada una excelente escritora, dentro y fuera del ambiente claustral. Sus autógrafos se veneraban como reliquias y, de hecho, Felipe II los reclamó enseñada para su biblioteca de El Escorial. No resulta, por tanto, sorprendente que santa Teresa esté integrada en el elenco de escritores que constituyen las «autoridades»

a las que los académicos del XVIII recurrieron para avalar o «autorizar» el sentido de las voces recopiladas en el primer Diccionario de la Real Academia Española, algo que, en contraste, no ocurrió con el coofundador, san Juan de la Cruz.

En la actualidad, la crítica valora y destaca «el esfuerzo creador de la autora que luchaba por encontrar en aquellos tonos de la espiritualidad quinientista su voz propia e inconfundible, de mujer y de reformadora religiosa, en la encrucijada de una España en compleja y contradictoria transformación política, religiosa y cultural» (Pego 2012: 186).

Frente al lenguaje de los espirituales doctos, donde tenían cabida las elegancias estilísticas –muchas hoy trasnochadas– de los libros de oración, santa Teresa se asigna a sí misma una parcela más íntima y restringida: la de la captación de las almas mediante un estilo voluntariamente bajo, para mejor entenderse y cuya eficacia ella había probado sobradamente en los hábitos conversacionales del convento. Una conversación afable que recomienda a sus hermanas explícitamente en el *Camino*: «A religiosas importa mucho esto: mientras más santas, más *conversables* con sus hermanas» (CV, 41.7). Una escritura teñida de oralidad, que no pretendió maquillar con «melindres» femeninos, ni remediando los recursos retóricos de la literatura espiritual al uso, para conferirle una elegancia prestada que en modo alguno pretendía. Es el suyo el ejemplo más claro de la naturalidad expresiva de escribir como se habla, eludiendo cualquier tipo de afectación.

Estos rasgos lingüísticos de la madre Teresa fueron advertidos y puestos ya de relieve por fray Luis de León, quien, sin haberla conocido personalmente, al leer los originales que en 1587 la madre Ana de Jesús le había entregado para la proyectada edición *princeps*, quedó hondamente impresionado por la fuerza de su espíritu y por sus dotes de escritora. La alta valoración literaria derivada de esta inmersión en la obra de la santa junto al descubrimiento de su profundidad espiritual le movieron a aceptar el encargo de la Emperatriz de escribir una biografía o hagiografía de la Fundadora:

Como en las casas de los grandes suele aver unos hijos muy más faborecidos y regalados que otros, así en la de Dios en esta edad lo fue, con grandísima particularidad de gracias y dones, la bienaventurada madre Teresa de Jesús, cuyas virtudes y vida Vuestra Majestad es servida que escriba. Que aunque la misma escribió la parte della que fue combeniente para que sus confesores conociesen su espíritu, no la escribió toda, ni dixo muchas cosas por su modestia, ni pudo decir las que le sucedieron después de aquella escritura –que yo e buscado y e recogido, ynformándome de sus papeles y de personas de mucho crédito que la trataron y conocieron–, las quales, con justa razón, Vuestra Majestad dessea ver para alabar las maravillas de Dios en sus sanctos, y porque otros le alaben (Fray Luis de León, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús*, «Dedicatoria a la Emperatriz», *apud* Mancho, 2015c: 111).

Lamentablemente, no pudo acabar este trabajo por sobrevenirle la muerte el 23 de agosto de 1591 en Madrigal, donde se había reunido Capítulo provincial de los agustinos.

La escritura teresiana recibió un merecido reconocimiento literario en la Universidad de Salamanca, donde en la sesión del claustro ordinario del 4 de marzo de 1922, celebrada bajo la presidencia del vicerrector, don Miguel de Unamuno, se acordó, por aclamación, conceder a la santa el título de *Doctora honoris causa*²⁷, por haber conseguido expresar en sus obras un elevado contenido espiritual con un atractivo formal y estético innegable.

En la actualidad, Teresa de Jesús es una figura de alcance universal, reivindicada por movimientos feministas, gracias fundamentalmente a su obra literaria, como escritora mística.

MARÍA JESÚS MANCHO DUQUE, USAL

Bibliografía

- Álvarez, Tomás (ed.) (1965), «Introducción», en *Santa Teresa de Jesús. Camino de Perfección*, Códice de Valladolid, Roma: Teresianum, II, pp. 30-66.
- Álvarez, Tomás (1995), «Antecedentes literarios del “Camino de Perfección”», en *Estudios Teresianos*, I, Burgos: Monte Carmelo, pp. 447-481.
- Concejo, Pilar (1984), «Fórmulas sociales y estrategias retóricas en el epistolario de Teresa de Jesús», en M. Criado de Val (ed.), *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I congreso internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid: EDI-6, pp. 275-290.
- Cuevas, Cristóbal (1983), «Los criptónimos en el epistolario teresiano», en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, Salamanca: Pontificia de Salamanca/Ministerio de Cultura, pp. 557-580.
- Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink (eds.) (1968), *Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid: BAC.
- Etchegoyen, Gaston (1923), *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*, Paris, Bordeaux: Feret & Fils.
- García de la Concha, Víctor (1978), *El arte literario de santa Teresa*, Barcelona: Ariel.
- García Valdés, Olvido (2001), *Teresa de Jesús*, Barcelona: Ediciones Omega.
- Hoornaert, Rodolphe (1955), *Sainte Thérèse écrivain, son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Lille-Brujas: Desclée de Brouwer.
- León, Luis de (ed.) (1588), *Los libros de la Madre Teresa de Jesús*, Salamanca: Guillermo Foquel.
- Mancho Duque, María Jesús (ed.) (1991), *Teresa de Jesús. Camino de perfección*, Madrid: Espasa Calpe (Col. Austral 246).
- Mancho Duque, María Jesús (2008), «El Camino de perfección: génesis y aspectos lingüísticos», Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Santa Teresa de Jesús: http://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/obra/el-camino-de-perfeccion-gnesis-y-aspectos-linguisticos-0/.
- Mancho Duque, María Jesús (2012), «Proceso redaccional del Camino: modificaciones y diferencias entre las dos versiones», en J. Sancho y R. Cuartas (dirs.), *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo-Universidad de la Mística, pp. 69-92.
- Mancho Duque, María Jesús (2014), «Claves de la escritura teresiana», *Salamanca. Revista de Estudios*, n.º 59. *La huella de Teresa de Jesús*, Salamanca: Ed. de la Diputación, pp. 103-122.
- Mancho Duque, María Jesús (2015a), *Teresa de Jesús: la oralidad de una santa escritora*, Salamanca: Centro de Estudios Salmantinos.
- Mancho Duque, María Jesús (2015b), «Claves orales del lenguaje teresiano». *Actas del Congreso Internacional Teresiano: Historia, literatura y pensamiento*, Salamanca: Diputación, pp. 211-221.
- Mancho Duque, María Jesús (ed.) (2015c), Fray Luis de León. *De la vida, muerte virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús*, 2.ª edición (corregida, revisada y actualizada), Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, Acta Salmanticensis, Estudio General, 6.
- Mancho Duque, María Jesús (2016), «El reflejo de la oralidad en la escritura teresiana», en Esther Borrego y José Manuel Losada (eds.), *Cinco siglos de Teresa. La proyección de la vida y los escritos de Santa Teresa de Jesús*, *Actas selectas del Congreso Internacional «Y tan alta vida espero. Santa Teresa o la llama permanente. De 1515 a 2015»*, Madrid: Fundación M.ª Cristina Masaveu Peterson, pp. 67-86.
- Mancho Duque, María Jesús. (dir.), M.ª Rosario Domínguez, M.ª Lourdes García-Macho y J. Miguel Prieto (1993), *Fray Andrés de la Encarnación, Memorias Historiales*, Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura, vols. I, II, III.
- Menéndez Pidal, Ramón (1968), «El estilo de santa Teresa», en *La lengua de Cristóbal Colón*, Madrid: Espasa-Calpe, pp. 119-142.
- Morel Fatio, Alfred (1908), «Les lectures de Sainte Thérèse», *Bulletin Hispanique*, 10, pp. 17-67.
- Pascual, José Antonio (2015), «¿Qué se esconde tras las letras teresianas?», en VV. AA., *Catálogo de Santa Teresa. Teresa de Jesús. La prueba de mi verdad*, Madrid: Biblioteca Nacional de España / Acción Cultural Española, pp. 131-147.
- Pego Puigbo, Armando (2012), «Antecedentes literarios del Camino de perfección. Su recepción en el siglo XX», en J. Sancho y R. Cuartas (dirs.), *El libro del Camino de Perfección de Santa Teresa de Jesús*, Burgos: Monte Carmelo-Universidad de la Mística, pp. 169-187.
- Pérez, Joseph (2007), *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid: Algaba.
- Rodríguez-San Pedro, Luis Enrique (1987), «Libros y lecturas para el hogar de don Alonso Sánchez de Cepeda», *Salmanticensis*, XXXIV, pp. 169-188.
- Rossi, Rosa (1984), *Teresa de Ávila. Biografía de una escritora*, Barcelona: Icaria Editorial.
- Sesé, Bernard (1998), «El epistolario de Teresa de Jesús (Reflexión compartida)», *Revista de Espiritualidad*, 57, pp. 703-721.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio (1977), *Tiempos recios: inquisición y heterodoxias*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Vega, Germán (2013), «La dimensión literaria de Santa Teresa», en *Teresa de Jesús, Mujer, Cristiana, Maestra*, Madrid: EDE, pp. 29-62.
- Weber, Alison (1990), *Teresa of Ávila and the Rhetoric of femininity*, New Jersey: Princeton University Press.

27. El Acto literario en su honor se celebró solemnemente en el paraninfo de la universidad, el 6 de octubre de 1922.

SANTA TERESA DE JESÚS

ANÓNIMO

Segunda mitad del siglo XVII

Madera policromada

161 cm de altura

Convento de PP. Carmelitas de San Juan de la Cruz, Alba de Tormes

Si el icónico retrato de fray Juan de la Miseria ponía en circulación la imagen de santa Teresa aún en vida de esta, su representación tridimensional debió esperar a su beatificación. Nuevas imágenes tenían que dar respuesta a nuevas funciones, exigiendo otros formatos. Una muestra de ello es la escultura en madera policromada de la Santa destinada a la hornacina derecha del retablo mayor de la iglesia de San Juan de la Cruz del convento de los PP. Carmelitas de Alba de Tormes.

El primer testimonio localizado sobre un encargo escultórico que represente a Teresa se remonta a diciembre de 1617, donde Juan de Porres recibe el encargo de realizar «una imagen de bulto de la Santa Madre Teresa de Jesús». Este documento sirve a J. Urrea para desbastar la primera figuración que presidió las nuevas celebraciones en su honor. «una monja descalça carmelita con su manto blanco y su belo», el rostro «algo levantado como que dicta el espíritu santo lo que escribe», en su mano izquierda soportaría un libro y en la derecha la pluma. La talla encargada no se conserva, pero su descripción resulta sumamente elocuente a la vista del resto de testimonios escultóricos coetáneos.

Tras este primer impulso devocional, la canonización de marzo de 1622 multiplicó las necesidades culturales de la orden carmelita y de la feligresía castellana en particular. En este intervalo, uno de los maestros escultores que antes se empeña en dar respuesta a ello fue Gregorio Fernández. Son varios los modelos y composiciones que salen de sus manos destinados en su mayoría a templos carmelitanos. Se va modelando una imagen hasta dar con el formato que mejor encarna el espíritu de la Santa y que, como constata J. Urrea, constituye el prototipo iconográfico. La imagen para el Convento del Carmen calzado de Valladolid –hoy en el Museo Nacional de Escultura– alcanza tal grado de popularidad que se sitúa en la cabeza de una larga familia de copias que van apareciendo hasta final de siglo. La talla de los carmelitas de Alba es un claro testimonio de la pervivencia de este modelo a finales de la centuria. Con toda probabilidad, la Orden debió de percibir una imagen «cargada de sumisión espiritual pero decidida e impetuosa», en palabras de J. Urrea, lo que motivó su emulación por toda la geografía carmelitana.

La beatificación de san Juan de la Cruz y la consagración del templo del convento masculino de la orden en Alba motivó el encargo de las figuras de ambos reformadores destinadas al retablo mayor, concluido hacia 1696. Mientras que para el beato el escultor debió

crear una composición *ex novo*, para la santa optó por seguir el modelo vallisoletano de larga tradición y significación. Si bien la composición del místico evoca a la teresiana, el resultado plástico de las imágenes se distancia. El tratamiento que da al hábito de san Juan de la Cruz es más sencillo y naturalista, a diferencia del de la Santa que mantiene el artificioso pliegue bajo el libro tan característico de las versiones de Fernández. Sin embargo, el resultado de estos paños, mucho más rugosos y acartonados, transforma el equilibrio y la delicadeza del modelo de referencia en una pesada y tensionada robustez.

La imagen no se conserva en el emplazamiento original, puesto que el retablo actual es obra de finales del siglo XIX cuando los frailes vuelven a la Casa, tras una fatídica centuria que comenzó con el proceso de desamortización. Una nueva sensibilidad hizo que se conservara la representación del titular en la misma posición que en el retablo barroco, mientras que la Santa se trasladó a un nuevo retablo independiente. Si bien ninguna de las tallas que volvieron del convento femenino eran las que pertenecían al retablo primitivo y expuestas en esta muestra.

JJL

Bibliografía

- Bonet Salamanca, A. «Tipología escultórica teresiana», *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco*, San Lorenzo de El Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 2015, pp. 547-566.
- Gutiérrez Robledo, J. L. «Convento, iglesia y Museo carmelitano de Alba de Tormes: 1571-2014», *Salamanca, Revista de Estudios*, 59, 2014, pp. 237-275.
- Henares Cuéllar, J. I.; Justicia Segovia, J. J. y Moreno Cuadrado, F. *Iconografía y Arte Carmelitanos: Catálogo Exposición diciembre-enero Hospital Real, Granada*, Madrid: Turner, 1991.
- Rodríguez G. de Ceballos, A. «El retablo barroco en Salamanca: materiales, formas, tipologías», *Imafrontera*, n.º 3-4-5, pp. 225-258.
- Urrea Fernández, J. «Escultores coetáneos y discípulos de Gregorio Fernández, en Valladolid» (II), *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología: BSAA*, 58, pp. 393-402.
- Urrea Fernández, Jesús. *Santa Teresa vista por Gregorio Fernández, coetáneos e imitadores. Teresa de Jesús: maestra de oración*, Valbuena de Duero, 2015, pp. 135-157.



BUSTO DE SANTA TERESA

ANTONIO DE PAZ

Siglo XVII

Madera policromada

64 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes).

La representación de la santa responde a un modelo ampliamente divulgado en la Castilla del siglo XVII, a partir de la difusión de los modelos creados por el exitoso imaginero Gregorio Fernández. Se plasma el momento en el que la santa queda paralizada en su labor de escritora ante la inspiración divina, sujetando el libro que está escribiendo con la mano izquierda y elevando con la derecha la pluma con la escribe. El autor ha sabido reflejar la pérdida de vigor ante el arrebatamiento con escasos pero efectivos recursos, huyendo de los excesos dramáticos. Teresa eleva ligeramente el rostro con la mirada perdida hacia lo alto y entreabriendo ligeramente la boca. Viste el hábito de las carmelitas descalzas, enriquecidos los perfiles con ribetes dorados y policromados, como es frecuente en las esculturas de la santa.

Tipológicamente es un busto largo, frecuente en el arte conventual, cortado a la altura de la cintura. Hace pareja con otro busto de san Juan de la Cruz, del mismo autor anónimo, que también se puede disfrutar en la exposición. En el convento de San José de las Madres Carmelitas de Medina de Rioseco (Valladolid) se custodia otra pareja de bustos muy similares. Representar a santa Teresa de medio cuerpo permite ciertas licencias al artista, colocando el libro no contra su cuerpo, sino horizontalmente y firmemente apoyado sobre una superficie indefinida. La inspiración divina suele manifestarse con la aparición de la paloma del Espíritu Santo, en este caso ausente.

Antonio de Paz, artista al que se le adjudica la autoría, formaba parte de una serie de escultores que mantuvo los niveles de calidad de la tradición escultórica salmantina durante la primera mitad del siglo XVII. Su hermano Andrés de Paz, los escultores Pedro Hernández, Francisco Sánchez y Francisco Gallego o el ensamblador Antonio González Ramiro pertenecían a este círculo artístico que muchas veces trabajaba mancomunado fuera y dentro de Salamanca, habiendo elaborado el retablo mayor del convento de Sancti Spiritus y el desaparecido de San Martín. En la provincia se ocuparon de los mayores de Colmenar de Montemayor, Puerto de Béjar o Santa María de Béjar, por citar algunos ejemplos. Aunque la influencia de Gregorio Fernández es muy fuerte en estos escultores, no hay que obviar la importante tradición escultórica del renacimiento salmantino, ni del más reciente influjo de la llamada Escuela de Toro, con Sebastián Ducete y Esteban de Rueda a la cabeza, crisol en el que se mezclaba

el naturalismo escultórico y el arte de Juan de Juni. En este caso, el autor recurre a Gregorio Fernández, imitando la iconografía de esculturas de la santa como la de los Carmelitas Descalzos de Valladolid. Aunque ésta es de cuerpo entero, la expresividad de rostros y manos se copian en el busto atribuido a De Paz. Toma prestado el rostro femenino de mediana edad con la mirada elevada y la boca entreabierta (frecuente en representaciones de santa Teresa, la Virgen y otras mujeres santas), así como el tipo de manos con los dedos separados y flexionados; la forma en que la pluma descansa entre los dedos de la mano derecha es idéntica en ambos artistas.

A Antonio de Paz también se le han atribuido documentalmente otras dos imágenes de santa Teresa de indudable calidad, en este caso de cuerpo entero, para las catedrales de Salamanca y León. La primera se localiza en el retablo de la capilla de Santiago y Santa Teresa o capilla del doctor Antonio Almansa de la Catedral Nueva. Dicho retablo fue contratado en 1628 por su hermano Andrés y el 5 de septiembre de ese mismo año Antonio firma el contrato para materializar dicha Santa Teresa, representándola como una mujer madura. La segunda se encarga once años después, en 1639, repitiendo el modelo de la salmantina. Ambas esculturas son muy similares entre sí pero difieren notablemente de la escultura atribuida a De Paz, en la que la santa se muestra más joven y con unos pliegues más pequeños y menos rígidos en la indumentaria. Hallamos más analogía estilística con otras obras anónimas, como la Santa Teresa de cuerpo entero del retablo mayor de las carmelitas de Peñaranda de Bracamonte, de autor desconocido y fechada en la segunda mitad del siglo XVII; pero más aún con otra talla de cuerpo entero que se puede admirar en la misma sala de la presente exposición, atribuida a un anónimo seguidor de Gregorio Fernández, y con el mencionado busto del convento de Madres Carmelitas de Medina de Rioseco.

RDB

Bibliografía

Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso y Casaseca Casaseca, Antonio, «Antonio y Andrés de Paz y la escultura de la primera mitad del siglo XVII en Salamanca», en *Estudios sobre arquitectura y arte en Salamanca*, Edifsa (Salamanca, 2005).



Valero Collantes, María Cristina, *Arte e iconografía de los conventos carmelitas en la provincia de Valladolid*, Universidad de Valladolid (Valladolid, 2014).

Payo Hernanz, René Jesús y Casas Hernández, Mariano, «La escultura y la pintura en la catedral en los siglos XVI

al XVIII», en *La Catedral de Salamanca, nueve siglos de historia y arte*, Promecal (Burgos, 2012).

García Aguado, Pilar, *Documentos para la historia del arte en la provincia de Salamanca. Primera mitad del siglo XVII*, Diputación de Salamanca (Salamanca, 1988).

BUSTO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

ANTONIO DE PAZ

Siglo XVII

Madera policromada

66 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Esta escultura hace pareja con otro busto largo de santa Teresa de Jesús expuesto en la misma sala de *Vítor Teresa*. El artista hace un auténtico retrato de la época, el de un hombre joven cargado de misticismo perfectamente logrado por la habilidad de un notable imaginero. La escultura porta los elementos iconográficos característicos: en la mano izquierda sujeta un libro cerrado, aludiendo a su tarea de escritor y Doctor de la Iglesia, y con la derecha alza un crucifijo. La vestimenta es la de los carmelitas descalzos, enriquecida en los perfiles con ribetes dorados sobre los que se han pintado tallos y flores vegetales en rosa y verde. Todo el interés se concentra en el rostro y en especial en la limpia mirada elevada a lo alto. Para lograrlo se evita cualquier movimiento, tanto de la figura (que no distraiga el único punto de vista frontal), como de los paños (que reposan pesados sobre el cuerpo, huyendo de remolinos y caprichos dieciochescos). El rostro, como hemos dicho, es un retrato muy logrado. Se nos muestra un hombre joven, enjuto y de rostro delgado aunque tratado con un suave modelado. En sus rasgos sobresalen su grandes y expresivos ojos semicirculares (aún no se han empleado ojos de vidrio para lograr mayor vivacidad), la boca entreabierta dejando ver parte de la dentadura, la nariz aguileña y la frente prominente. Sobresale también el trabajo del policromador en el rostro, dando un tratamiento naturalista de una barba incipiente a modo de sombreado y coloreando las mejillas. Esta precisión en el retrato se debe a que es un santo casi contemporáneo de los artistas y del que existían varias descripciones sobre su aspecto físico; por ejemplo la de su discípulo, Eliseo de los Mártires, quien le define como «(...) un hombre de mediano cuerpo, de rostro grave, apacible, muy espiritual y provechoso para los que le oían y comunicaban». Más interesante para los artistas era la descripción aportada por Jerónimo de San José en su *Historia de la vida del santo*:

Era el venerable Padre de estatura entre mediana y pequeña (...) aunque flaco por la mucha y rigurosa penitencia que hacía. El rostro de color trigueño, más redondo que largo, calva venerable (...) los ojos negros con mirar suave (...) nariz igual que tiraba un poco a aguileña (...) era todo su aspecto grave, apacible y sobremanera modesto, en tanto grado que su sola presencia componía a los que le miraban (...).

A partir de estas descripciones se hicieron los primeros retratos y grabados que divulgaron la imagen del carmelita, de forma muy temprana y a lo largo de todo el siglo XVII, pese al que el culto oficial se instaurase de forma tan tardía con la beatificación en 1675 y la canonización en 1726. Esto no evitó que antes de estas fechas proliferaran los retratos en el arte y que a la par fueran destruidos sistemáticamente en momentos de crisis. Por esta razón, no es habitual que fuera objeto de atención por los grandes artistas del Siglo de Oro español. Así pues, esta escultura se habría encargado antes del culto oficial, comprensible si reparamos en la especial relación de san Juan de la Cruz con Alba de Tormes, pues tras la beatificación se fundó en la villa la primera iglesia dedicada al santo.

Se considera que el autor fue el imaginero salmantino Antonio de Paz, activo en la ciudad del Tormes durante la primera mitad del siglo XVII, del que se conoce bastante bien su labor escultórica y al que nos hemos referido al tratar el busto de santa Teresa de Jesús. Este par de bustos son muy parecidos a otros deudores de la obra de Gregorio Fernández y existentes en el convento de San José de las Madres Carmelitas Descalzas de Medina de Rioseco (Valladolid), también fechados en el siglo XVII, seguramente de su primera mitad, y de los que no se conoce al autor. El riosecano de san Juan de la Cruz es idéntico al albense en composición y tratamiento del rostro del personaje, y, si no son obras del mismo escultor, sí al menos una pudo ser modelo de la otra o ambas compartir el mismo modelo.

RDB

Bibliografía

- Valero Collantes, María Cristina, *Arte e iconografía de los conventos carmelitas en la provincia de Valladolid*, Universidad de Valladolid (Valladolid, 2014).
- Rodríguez G. de Ceballos, Alfonso y Casaseca Casaseca, Antonio, «Antonio y Andrés de Paz y la escultura de la primera mitad del siglo XVII en Salamanca», en *Estudios sobre arquitectura y arte en Salamanca*, Edifsa (Salamanca, 2005).
- Montaner López, Emilia, «La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de San Juan de la Cruz», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 27-2, Époque moderne, Casa de Velázquez (Madrid, 1991).



«NADA TE TURBE...»

LUIS DE HORNA

2015

Digigrafía a partir del texto manuscrito de la Santa

131 x 95 cm

Colección del autor

La particular y personalísima grafía de la Santa ha servido de base y origen para aventurarse en un juego plástico de formas, colores o líneas, no solo sobre el soporte de un fondo texturado, sino interviniendo en las propias letras como signos en los que actuar. Evidentemente no se trata sólo de plasmar en la imagen un atractivo plástico, de letras alineadas rítmicamente en versos, sino de subrayar la belleza y el contenido del poema, que transmite plena confianza en la providencia y seguridad del amor de Dios inquebrantable.

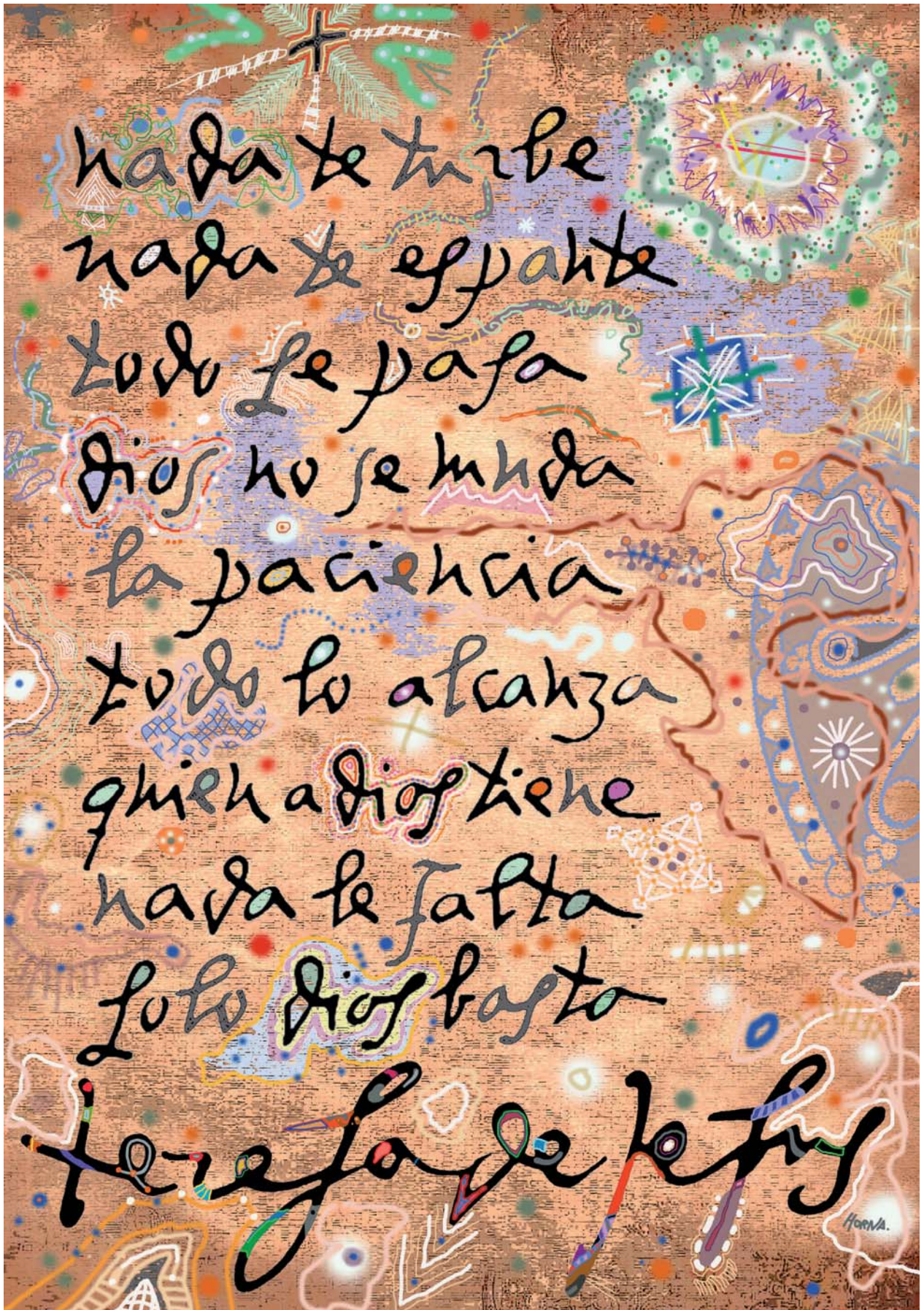
La reproducción fotográfica del manuscrito original garantiza la fidelidad al pulso caligráfico de Teresa sin dejar paso a interpretaciones o copias manuales que, por muy perfectas que pretendieran ser, tergiversarían de algún modo la autenticidad.

Más que un cuadro en el que se representa una escena, lo que se pretende es «enmarcar» y situar el texto que atesora una sencilla profundidad, en un espacio lúdico que lo convierte en más atractivo y actual.

LH

Bibliografía

- CONSTELACIONES Y SENDEROS. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 11 a 21. *Catálogo de la exposición itinerante «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- DE LA MEMORIA, EL MISTERIO Y LA INFANCIA. UNA CO-DIFICACIÓN PICTÓRICA. Antonio Mayor, pp. 23 a 26. *Catálogo de la exposición «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- LOS ARTISTAS CREADORES. Miguel Cobaleda Collado, pp. 29 a 31. *Catálogo de la exposición «Constelaciones y senderos»*, Junta de Castilla y León, 1996.
- ILUMINACIONES PROFANAS. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 9 a 14. *Catálogo de la exposición «Iluminaciones profanas»*. XIV Bienal de Zamora, Junta de Castilla y León, Ayuntamiento de Zamora y Diputación de Zamora, 1998-99.
- PUEDES PASAR. Luis de Horna, p. 7. *Catálogo de la exposición «Celosías de la memoria»*, Salamanca 2002, ciudad europea de la cultura, Caja Duero y Diputación de Salamanca. 2002.
- CELOSÍAS DE LA MEMORIA. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 9 a 16. *Catálogo de la exposición «Celosías de la memoria»*. Salamanca 2002, ciudad europea de la cultura, Caja Duero y Diputación de Salamanca. 2002.
- DEL OFICIO Y VENTURA DEL ILUSTRADOR. Luis de Horna, pp. 7 a 14. *Catálogo de la exposición «Luis de Horna. El arte de ilustrar (1963-1999)»*, Caja España. Obra cultural. 2000.
- EL NÚMERO DE LAS ESTRELLAS. Luis de Horna, pp. 4 y 5. *Catálogo de la exposición «El número de las estrellas»*, Diputación de Salamanca, 2016.



CONVENTO E IGLESIA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

La presencia carmelitana en la villa de Alba de Tormes comienza en enero de 1571 con la octava fundación femenina teresiana; era normal que por razones de cercanía a los lugares primeros de la reforma teresiana masculina (Duruelo y Mancera de Abajo), como también por la presencia del sepulcro de la santa Fundadora (1582), se pensase muy pronto en completar esta presencia con un convento de frailes carmelitas, de forma que monjas y frailes velasen y cuidasen de un lugar teresiano tan importante. Fueron las monjas carmelitas quienes más apoyaron este proyecto, sobre todo dos religiosas de la familia ducal: Beatriz del Sacramento (de Toledo) y Ana de la Cruz (de Toledo Mendoza).

En las fiestas de la beatificación de santa Teresa (octubre 1614), las primeras fiestas teresianas de Alba, se hizo presente un número considerable de frailes carmelitas que, por no tener aún convento, tuvieron que hospedarse durante aquellos días en dependencias del Castillo ducal. Pero cuando se mejora el sepulcro teresiano y se amplía la iglesia de las monjas (1670-1677) ya se está urgiendo la fundación de los frailes, solicitada por las monjas y aprobada por el Definitorio General de la Orden (22.1.1676), para la cual concede permiso el duque de Alba (12.4.1676) y el Ayuntamiento de la villa así lo corrobora (30.6.1676), pero iniciando su andadura en aquella forma provisional que permitían las leyes carmelitanas, es decir, como hospicio, hasta que en 1679 se transforma jurídicamente en un convento regular. La fundación pasó por varios sitios de la villa, hasta que se le concedió el lugar actual (se cree que coincide con las casas familiares de la hermana de santa Teresa, Juana de Ahumada), un enclave mucho más cercano al sepulcro teresiano y cómodo para la atención espiritual del mismo. Como san Juan de la Cruz había sido beatificado recientemente (1675), a él se dedicó la iglesia, siendo la primera del mundo que le tiene como titular. Y, por eso, se dotó al convento de reliquias sanjuanistas insignes y del códice manuscrito más completo de sus escritos espirituales que todavía se conserva en el archivo. El verdadero artífice de la fundación albense fue el santanderino Alonso de la Madre de Dios Cosío (1628-1708), que fue su primer vicario, luego superior general de la Orden y que aquí terminó sus días y está enterrado. Seguramente se trata de un caso único este de Alba de Tormes donde, dentro de un mismo espacio urbano y uno al lado del otro, hallamos dos edificios conventuales sobresalientes dedicados a los dos padres y fundadores de la reforma carmelitana.

La construcción del edificio conventual se encargó al arquitecto carmelita Juan de Jesús María (1644-1699), que diseñó unos planos de acuerdo al canon arquitectónico carmelitano, acabándose primero el claustro y convento y, finalmente, la iglesia (1695). Y esta definición carmelitana del edificio todavía hoy se conserva en sus

líneas más puras y sin haber sido modificada la distribución de espacios y oficinas conventuales. Por eso, este convento de Alba representa el estilo carmelitano en su forma más clásica antes de la exclaustación religiosa (1836). De todo el conjunto, además del claustro procesional, merece resaltar la portada en piedra y ladrillo que completa y embellece el conjunto monumental de la plaza de Santa Teresa, donde el arquitecto tuvo que idear una elevación de todo el edificio, para que la nueva iglesia no quedara anulada por la portada e iglesia del sepulcro teresiano enfrente. Es una solución única que sólo hallamos de forma parecida en el convento carmelita de Padrón (La Coruña), y que en cierta manera permitía, al mismo tiempo, distinguir e igualar ambos edificios carmelitas, e incluso que este último de alguna forma sobresaliera por la calidad de los patronos del nuevo convento, los duques de Alba, cuyos escudos superan en altura a los de los fundadores del edificio teresiano adyacente. En el espacio monumental de la actual plaza de Santa Teresa, por eso, estéticamente, hay todo un juego muy rebuscado de contraste de fuerzas y poder, luchando ambos conventos por la superioridad dentro del entramado social de la villa.

Con la exclaustación y supresión de las órdenes religiosas masculinas del siglo XIX, los frailes abandonaron su convento que pasó a manos municipales (1836), siendo destinado a servicios públicos de escuelas infantiles y cuartel de la Guardia civil. Así fue hasta el año 1877 en que fue recuperado parcialmente y los frailes carmelitas pudieron volver a Alba de Tormes para asistir a las numerosas peregrinaciones que desde esa fecha se hicieron más habituales. Pero además esta casa, por su proximidad a la ciudad universitaria de Salamanca, fue erigida en Teologado en el 1884 y así continuó hasta el año 1958 en que éste fue trasladado a la misma capital salmantina.

El convento sigue actuando en nuestros días la misión original para la que fue fundado, es decir, la de asistir espiritualmente a los peregrinos del sepulcro teresiano, aunque ésta puesta al día y abriéndose también a la promoción de la cultura y del conocimiento de la mística carmelitana, representada sobre todo por Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, que hoy son reconocidos como máximos exponentes de la experiencia mística universal.

El claustro procesional

Antes de la terminación de la iglesia (1695), se había culminado ya la construcción del edificio conventual, también del claustro cuadrado, con destino a habitación de los frailes carmelitas que se habían establecido en Alba de Tormes el año 1676. Todo el edificio se realizó de acuerdo al canon arquitectónico carmelitano,

bien definido ya por estos años y con ejemplos más logrados y suntuosos dentro de la península ibérica. El promotor más eficaz de esta fundación carmelitana albense fue el superior general Alonso de la Madre de Dios (1628-1708), que terminaría aquí sus días y está enterrado en el suelo de la iglesia. Él fue quien encargó los planos de todo el conjunto al arquitecto carmelita Juan de Jesús María (1644-1699).

El claustro procesional (o cuadrado, por su configuración) era el espacio central en torno al cual giraba todo el edificio conventual, porque daba acceso a sus estancias más importantes, como refectorio, iglesia, portería, y tenía dos usos más llamativos, el de albergar las procesiones de los religiosos dentro de la clausura (de ahí el nombre), y hasta el de ser cementerio de los frailes, como lo fue este de Alba (en el suelo) hasta el momento de la exclaustación (1836).

El claustro carmelitano en su forma externa se distingue por las dimensiones más reducidas y pobres de la suntuosidad del tradicional claustro monástico. Combina en su construcción el ladrillo cocido rojo junto con la piedra en los fundamentos, y todo a la vista, sin cubrirlo con mortero, más el uso de la cal blanca para marcar las estrías de puertas, ventanas y lunetos de los arcos, aquí siempre cerrados, y esto no sólo por razones climáticas, sino también ascéticas, es decir, para hacer de él un espacio que no dispersa, recogido y apto para favorecer el clima de silencio.

Este claustro albense representa el modelo de la arquitectura carmelitana antes de la exclaustación del siglo XIX; es uno de los últimos ejemplares que se hicieron en Castilla, y tuvo idéntica traza, el mismo material y puede ser que hasta los mismos operarios que el de los cercanos conventos carmelitas de Duruelo y Fontiveros (hoy transformados según criterios discutibles) y que coinciden en todo con éste, incluso en la forma del brocal granítico del pozo central del jardín. Reproduce, por eso, mejor que otros el clásico claustro carmelitano.

Dentro del imaginario religioso, el claustro (del latín *claudere*, cerrar, proteger) era el espacio que a la vez separaba (cerraba) la vida del fraile al mundo exterior, le protegía, pero abriéndole también a un mundo simbólico más positivo y rico de significados espirituales, el de introducirle en aquel jardín o huerto cerrado (*hortus conclusus*) de la Biblia, del Cantar de los cantares (4,12), preparándole y asegurándole para el encuentro con el Esposo, Cristo, que lo quiere conducir y encontrar en la soledad. Viene por eso a significar esa tarea diaria de evitar la dispersión y entrar en el mundo interior donde sucede el encuentro con Dios mediante la contemplación. Una función, por tanto, evocativa y provocativa de lo que se vive en el convento.

Escenas sanjuanistas de las sargas del claustro

En el año 1927, el convento e iglesia de Alba sufrieron una amplia operación de adaptación interna y

adorno coincidiendo con el doctorado eclesial de san Juan de la Cruz (1926). Todo este proyecto artístico, como otros arreglos de la casa, se deben a la iniciativa del entonces prior Miguel de la Sagrada Familia (1865-1947).

A este momento responde el encargo de 8 cuadros de amplias dimensiones para llenar el vacío de los lóculos o altares del claustro cuadrado, técnicamente claustro procesional, que desde el siglo XVII debieron tener sus pinturas y se perdieron o deterioraron en los años de la exclaustación (1836-1877) cuando el convento fue abandonado y pasó a ser propiedad municipal. Esta iniciativa del siglo XX, el recuperar un espacio destinado originalmente para una galería o serie pictórica, responde a querer llamar la atención y dirigir la mente y devoción de los moradores del convento hacia la vida y gestas de su titular, san Juan de la Cruz, precisamente en el lugar más importante y transitado de la casa, después de la iglesia. El P. Miguel encargó esta intervención artística a la pintora Benita Sáenz de Tejada, conocida suya y cuya identidad exacta aún desconocemos y con la que también trabajó en otros conventos de Castilla. Seguro que fue el mismo padre Miguel quien estableció las escenas sanjuanistas a reproducir para este espacio, que fueron en concreto ocho: toma de hábito, primera misa, entrega del hábito de descalzo en Valladolid, fundación de Duruelo, éxtasis de la Encarnación, cárcel de Toledo, comida en refectorio y muerte. Nunca se representa al Santo como escritor místico, lo cual es un olvido significativo. La autora se ha inspirado para su tarea en los grabados de la vida sanjuanista de Matías de Arteaga (1703) y de Francesco Zucchi (1747), que circulaban por los conventos, pero para alguna escena concreta se ha inspirado en la serie de pinturas sanjuanistas existentes en la capilla del Santo de Medina del Campo (hoy en la iglesia de los Carmelitas del mismo lugar), los cuales se habían recuperado por el mismo padre Miguel. La técnica usada por la pintora no es la tradicional del óleo o del fresco, que hubieran sufrido mucho por la climatología del lugar, sino la de sarga sobre tela de saco, lo que ha permitido el que todavía conserve intacta su viveza y el primer color. En los documentos se habla de una serie de tapices, pero es una denominación inexacta. Son temas realizados con una fidelidad historicista excesiva, en más de una ocasión hasta con cierta ingenuidad, pero lo suficientemente evocativos para que el morador del convento se reconociera en la primera historia del Carmelo Teresiano, y es lo que hace único a este conjunto. No olvidar que este convento ha sido casa de formación, Teologado, hasta la mitad del siglo XX y, por eso, el proyecto tenía una función pedagógica. No se conoce otro claustro carmelitano como este de Alba de Tormes, todo él dedicado a san Juan de la Cruz.

En dimensiones más reducidas la misma autora preparó otra serie de 6 cuadros para colocar en los lunetos de la parte superior de la iglesia, en la que eliminó algunos temas del claustro con el fin de incorporar



dos escenas nuevas: la visión de Cristo en la celda de Segovia y la ceremonia oficial del doctorado eclesial en Roma (1926). Esta serie se puede contemplar aún en la iglesia conventual, pero en sitio distinto al de su colocación original y a una distancia más accesible.

La idea genial que está detrás de este conjunto pictórico temático es la de justificar artísticamente lo que hasta ese momento no se había plasmado en forma tan evidente, el que este convento carmelitano masculino y su iglesia, tan cercano a Fontiveros, Duruelo, Mancera de Abajo, Salamanca y Ávila, está todo él dedicado a san Juan de la Cruz, como un memorial de sus orígenes y de su estancia en la tierra de Castilla.

1. Juan de la Cruz, carmelita

Educado en la adolescencia en el colegio jesuita de Medina del Campo, en esta villa Juan de la Cruz ingresó en la antigua Orden del Carmen (1563), quizás atraído por el espíritu contemplativo de esta familia religiosa y su devoción mariana. La escena representa la *toma de hábito* en el convento de Santa Ana de la famosa villa de las ferias, en cuyo noviciado asimila intensamente la espiritualidad del Carmelo. Además de la comunidad carmelita, se hallan entre los asistentes, atónitos ante tal decisión, su madre, Catalina Álvarez; su hermano y cuñada; como también su mecenas en los estudios,

el caballero Alonso Álvarez de Toledo. Al año siguiente hizo su profesión religiosa y de allí se trasladaría a Salamanca para completar su carrera sacerdotal.

2. Juan de la Cruz, sacerdote

Después de cumplidos los estudios en la Universidad de Salamanca (1564-1567) y ordenado sacerdote, vuelve a Medina del Campo en el verano de 1567 para celebrar la *primera Misa* en su convento de Santa Ana ante toda la familia y conocidos. Aquí le contemplamos totalmente concentrado en la celebración eucarística que preside ante los suyos. Es voz común entre sus contemporáneos que en aquella ocasión recibió la confirmación en gracia (el no cometer jamás pecado grave). Pero además aquella breve estancia medinense fue de mucha trascendencia para su futuro, pues allí se encontró por vez primera con la madre Teresa de Jesús, la cual le ganó para su proyecto de reforma entre los frailes. Juan de la Cruz sólo exigió que no se demorara su realización, como así fue (1568).

3. Entrega del hábito de carmelita descalzo

Acompañando a la madre Teresa a la fundación de Valladolid (verano de 1568), Juan de la Cruz recibe



de viva voz de la misma fundadora la información precisa acerca del nuevo estilo de vida carmelitana. Aquellos meses fueron como su noviciado de carmelita descalzo. Pero además las monjas le confeccionaron el hábito con tela que traían para hacer el de una monja. La escena representa la entrega del hábito de carmelita descalzo de manos de santa Teresa como el signo de aquellos ideales que ella quería para sus frailes. A finales de aquel mismo verano se marchó para la soledad de Duruelo (Ávila) con el fin de hacer los preparativos para la primera fundación masculina; se trataba sólo de transformar una pobre casa de labranza en convento según el diseño que le había dado la madre Teresa. En aquel lugar desconocido para muchos (santa Teresa nunca lo cita por este nombre), situado entre las provincias de Ávila y Salamanca, se inauguró la reforma teresiana entre los frailes el domingo I de Adviento, 28 de noviembre de 1568.

4. Visita de santa Teresa a Duruelo

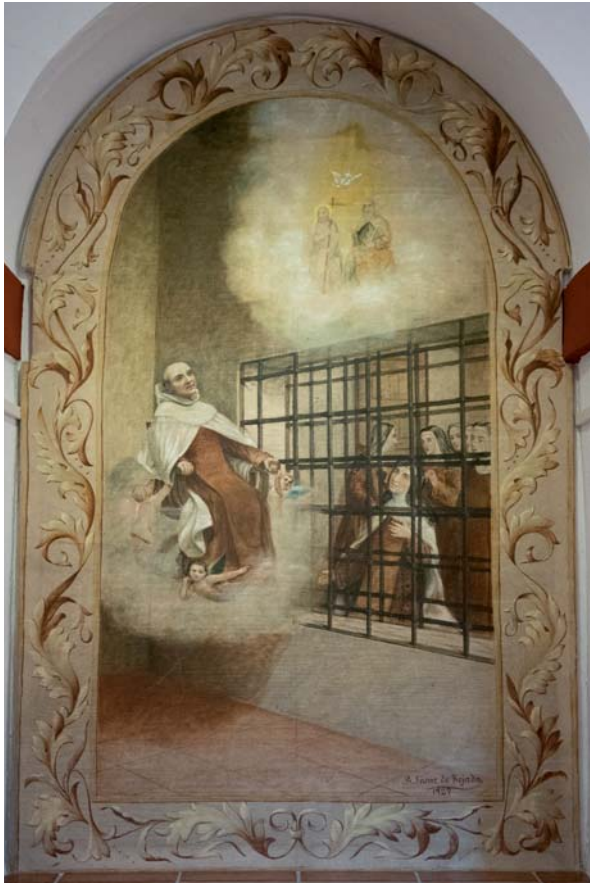
Fue la misma santa Teresa quién narró los inicios de la Reforma entre los frailes (*Fundaciones* 13-14). En la Cuaresma de 1569 ella se presentó de improviso en Duruelo (Ávila) con el fin de constatar cómo se conducían los primeros descalzos, Juan de la Cruz y Antonio de Jesús. Como verdadera madre fundadora



preguntaba, se informaba y dialogaba con ellos acerca de la marcha del proyecto. Ese encuentro viene representado en esta tela como ocurrido en la más absoluta cotidianidad, barriendo la puerta del improvisado convento. Además de alabar el estilo austero de vida que llevaban, Teresa ponderó mucho el apostolado que hacían entre los pueblos cercanos. Pero la vida carmelitana duró poco tiempo en Duruelo, pues el 11 de junio de 1570 se trasladó la fundación a la cercana villa de Mancera de Abajo (Salamanca) donde el señor del lugar, de la familia ducal albense, les ofreció sitio para convento. Allí comenzó Juan de la Cruz a ejercer su tarea de maestro de novicios y formador en el nuevo espíritu carmelitano-teresiano.

5. Confesor de la Encarnación de Ávila

Teresa de Jesús, siendo priora del monasterio de la Encarnación de Ávila (1571-1574) consiguió traer de capellán y confesor a fr. Juan de la Cruz para que ayudara en la renovación espiritual de la casa. Allí empezó a ejercitar su magisterio espiritual entre aquellas monjas carmelitas. Fue la etapa más larga en que estuvieron juntos ambos fundadores del Carmelo Descalzo (1572-1574) y de allí salieron beneficiados los dos por el intercambio de experiencia espiritual que hicieron. Celebrando Juan de la Cruz la Eucaristía y comulgando de



sus manos (18.11.1572) Teresa recibió la gracia mística del matrimonio espiritual. Se sabe también que, dialogando ambos místicos sobre el misterio trinitario en el locutorio, sufrieron un éxtasis, momento que representa esta tela. En este tiempo de la Encarnación pintó Juan de la Cruz aquel Cristo crucificado que siglos después serviría de inspiración a Salvador Dalí. También aquí comenzó la etapa más dolorosa de su vida, cuando fue llevado violentamente a Toledo (2.12.1577) y estuvo encarcelado durante nueve meses, hasta agosto de 1578.

6. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz en Toledo

Aunque nunca coincidieron en aquella ciudad, la escena pictórica pone en simultáneo y forma superpuesta, inspirándose en representaciones tradicionales anteriores, dos momentos duros de la vida de ambos: aquel de Teresa cuando fue castigada a permanecer en aquella casa sin posibilidad de hacer más fundaciones (junio 1576-julio 1577); y el de Juan de la Cruz, que sufrió una cárcel inhumana por parte de sus mismos hermanos carmelitas (diciembre 1577-agosto 1578). La persecución contra la Reforma y las malas noticias que le llegaban a diario desanimaron a Teresa hasta el punto de perder el apetito. Años antes (1571-1572), estando



en Salamanca en una situación parecida a causa de la enfermedad, narra que le pareció ver a Cristo que a su lado, en el refectorio, la partía el pan y se lo ponía en la boca con estas palabras: *Come, hija, y pasa como pudieres*. Sin embargo, para ambos místicos Toledo fue una etapa muy fecunda como escritores. Allí Teresa comenzó a escribir el libro de madurez (junio 1577), las *Moradas del Castillo interior*, que en pocos meses concluiría en Ávila (noviembre 1577); mientras que Juan de la Cruz en la oscuridad de la cárcel toledana nació como poeta componiendo aquellos poemas que se consideran la cumbre de la poesía mística castellana.

7. La muerte en Úbeda (Jaén)

Terminada su etapa castellana (1588-1591) y ya sin cargos, Juan de la Cruz vuelve a Andalucía y se instala en el convento desierto de la Peñuela (Jaén), pero por poco tiempo, puesto que la enfermedad le obliga a marchar a Úbeda (septiembre 1591) y recibir curas médicas, un lugar y convento donde él no era conocido. Allí muere en las primeras horas del día 14 de diciembre de 1591 con aquellas palabras: *Vamos a cantar maitines al cielo*. La escena de la tela recrea el dolor físico y humano con que le llega la muerte, la desnudez de la celda y la comunidad ofreciéndole los últimos auxilios espirituales. Como en el caso de Teresa de Jesús,



también después de la muerte de Juan de la Cruz se dio el enfrentamiento por la posesión del cuerpo, e incluso fue víctima del ansia exagerada de reliquias tan propia de la religiosidad barroca. Su cuerpo se trasladó a Segovia (1593), convento que él había apoyado y consolidado en sus primeros momentos. Beatificado en 1675 y canonizado en 1726, en el año 1926 fue proclamado Doctor de la Iglesia y en 1952 patrón de los poetas españoles.

8. Juan de la Cruz preside el refectorio

Esta tela de menor dimensión que las de los lóculos del claustro, pero también de la misma autora, fue realizada para cubrir la puerta del refectorio de la comunidad, siempre en torno al 1927. Cuando ha sido levantada de allí, el lienzo ha perdido una buena parte de sus bordes. Reproduce la escena conventual de una comida entre frailes presidida por san Juan de la Cruz, éste en amena conversación con sus súbditos, lo cual era una excepción para este lugar y sólo sucedía (el poder hablar) con motivo de alguna ocasión festiva (jornadas de parleta), pues de acuerdo a la Regla carmelitana se comía en silencio y escuchando la lectura de algún libro



espiritual. La pintora debe haber tenido acceso directo a un refectorio carmelitano o ha recibido instrucciones precisas, pues reproduce fielmente mobiliario, servicio y adornos, incluso el detalle de la calavera colocada en el centro de la mesa presidencial. Esta escena completa muy bien toda la serie sanjuanista del claustro, porque rara vez se le representa a Juan de la Cruz comiendo y aquí se quiere proponerlo como modelo de vida comunitaria, también en el acudir al refectorio, precisamente en el convento de Alba de Tormes a él dedicado. Aun prevaleciendo la imagen austera de su figura que nos ha transmitido la hagiografía tradicional, sabemos que él cuidaba mucho este acto comunitario, trataba de agradar a los frailes en la alimentación, a veces preparaba incluso la comida para los enfermos, y hasta se preocupaba de que no faltara el debido sustento; pero en situaciones de escasez era más partidario de «fiarse de Dios», que siempre acudía en socorro de los suyos, que no de los afanes humanos por buscar comida. Y además debía ser entendido en cosas de gastronomía, pues en cierta ocasión le salió muy bien la preparación de un caldo de gallina y unas peras asadas con canela. En los últimos días de su vida, yendo de camino para Úbeda, atravesando el puentecillo del río Guadalimar y fuera de estación, se encontró con unos espárragos trigueros ya cosechados, sin buscarlos, y que en la propia situación de inapetencia él había expresado deseo de ellos. Y así se lo agradeció a Dios y al campesino anónimo que allí los había dejado. Son también proverbiales las páginas que dedica al vino y a su proceso de maduración, dignas de un enólogo entendido (*Cántico Espiritual* 25,9), pero que él aplica a la vida espiritual.

MANUEL DIEGO SÁNCHEZ, OCD

SILLA PRIORAL DE SANTA TERESA

ANÓNIMO

Siglo XVI

62 x 59,3 cm

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Segovia

De no ser por la presencia del escudo de la orden carmelitana, y a pesar el recubrimiento posterior de cuero y los sencillos remaches, no iría nuestra imaginación mucho más allá de pensar que estamos en presencia de un escaño de una cocina castellana. Ese escaño tan preciado para sentarse al calor de una lumbre baja como las que todavía quedan en algunos rincones de Castilla y contar viejas historias y recordar a los seres queridos que ya se fueron...

No es mucho más que un banco para niños pequeños a juzgar por su escasa altura y, desde luego, nada apropiado para toda una priora. Totalmente acertado para cumplir con el ideal evangélico del servicio: el que quiera ser grande que se ponga al servicio del otro.

Se trata, según se ha conservado, de la silla que utilizó santa Teresa cuando fundó el convento de San José del Carmen de Segovia. No sin problemas llegó a buen puerto esta fundación en el año 1574. Una pía mujer, doña Ana de Jimena, «tomó la casa y de todo lo que vio que habíamos menester, así para la iglesia como para nosotras».

En sus monasterios descalzos propone un número reducido de hermanas. De sobra sabía ella los problemas que traían las comunidades muy numerosas. Y al frente de ellas como madre y maestra la priora: la primera que ha de estar al servicio de sus hijas enseñándolas, guiándolas, escuchando sus cuitas y dando el consejo sensato o la recriminación amorosa; con mano firme pero blanda; con firmeza pero con dulzura, sabiendo ver en cada una de sus hijas lo mejor y lo peor, escudriñando en sus corazones para mejor guiarlas en su vida religiosa.

Bien sabía ella que no bastaban las buenas intenciones, que la carne es débil y que habría problemas en sus casas. Para hacerles frente siempre y por encima de todo la oración, la escucha silenciosa en presencia de Dios y –práctica como ella era– una buena madre priora.

Eso más o menos lo sabía todo el mundo: Teresa da un paso más. Ya de niña cuando pierde a su madre se pone a los pies de la Virgen para rogarle que, en adelante, sea ella su madre: «fui me a una imagen de Nuestra Señora y supliquéla fuese mi Madre». Nunca se sintió defraudada por ella y creció en su interior el convencimiento de que era María la verdadera fundadora del Carmelo viendo incluso en el hábito carmelitano una forma de expresión de su consagración a la Virgen además de la propia pertenencia a la Orden.

Profesó después en un monasterio, el de la Encarnación en Ávila, dedicado a la Virgen y perteneció como cofrade a la Hermandad de Nuestra Señora creada en dicho monasterio. Tan arraigado estaba en ella el sentimiento de considerar a la Virgen como Reina, Priora, Fundadora, Señora (que con estos calificativos y otros se refiere a Ella) que en una situación tan delicada como fue su nombramiento como priora de la Encarnación sin contar con la elección de las monjas que habría sido lo normal, cuando ya ella estaba en San José, la Santa no duda en recurrir a la Virgen para salir airoosamente del entuerto.

Según cuentan colocó en la silla prioral a Nuestra Señora de la Clemencia convirtiéndola en priora, sentándose ella a sus pies y haciendo pasar a las hermanas a prestar obediencia a tan alta priora, algo a lo que no pudieron negarse. Cuenta ella en la relación 25 cómo la Virgen le confirmó en su buen acierto al haberla elegido a ella como priora.

Silla baja para tan alta Señora. Y así habría de ser en sus casas: sencillez y austeridad bien entendida. Como ejemplo, la priora: gran lección de humildad para todos: bien abajo para llegar a lo más alto. No se mide la grandeza de las personas por la altura de las sillas que ocupan.

TRR



CANDELERO CON UNA DE LAS PRIMERAS REPRESENTACIONES DEL ESCUDO DEL CARMEN DESCALZO

ANÓNIMO

c. 1582

Bronce fundido, torneado y dorado

Altura 43 cm. Diámetro del pie 12 cm

Iglesia de Nuestra Señora del Rosario (Mancera de Abajo)

Candelero de altar liso con un basamento triangular con plinto troncopiramidal, formado por tres caras cóncavas y molduradas con tornapuntas abolutadas en las esquinas; apoyado sobre tres garras. Fuste torneado de perfil abalaustrado y mechero cilíndrico apoyado sobre platillo circular plano.

Destaca el buen estado de conservación y el dorado de su superficie. Sobresalen tres escudos de la Orden del Carmen Descalzo, cincelados cada uno de ellos en un óvalo convexo sobre cada una de sus tres caras en el plinto. Este escudo, que representa la reforma de la orden carmelita, remata el monte con una cruz.

Según el testimonio transmitido dentro de la Orden del Carmen Descalzo, se considera una de las representaciones más antiguas del escudo de la reforma dentro de la Orden. En este caso, existe la posibilidad de considerar la representación del escudo como una modificación del original y, por lo tanto, se habría cincelado una cruz en cada escudo donde convergen las dos líneas que representan el monte (Carmelo).

Luis Álvarez de Toledo, IV señor de Mancera, propone el traslado del monasterio de Carmelitas Descalzos desde Duruelo (fundado en 1568) a Mancera. Santa Teresa y san Juan De la Cruz acceden a este cambio e instalan la clausura en Mancera el 11 de junio de 1570, además narrado por Santa Teresa en su libro de las Fundaciones, capítulo XIV:

Entre éstos fue uno don Luis, Señor de las Cinco Villas. Este caballero había hecho una iglesia para una imagen

de nuestra Señora, cierto bien digna deponer en veneración. [...]. El padre fray Antonio de Jesús, como fue a aquel lugar a petición de este caballero y vio la imagen; aficionóse tanto a ella, y con mucha razón, que aceptó de pasar allí el monasterio. Llámase este lugar Mancera. Aunque no tenía ningún agua de pozo, ni de ninguna manera parecía la podían tener allí, labróles este caballero un monasterio conforme a su profesión, pequeño, y dio ornamentos. Hízolo muy bien.

Los frailes de Mancera se trasladan a Ávila en el año 1600 y el convento es ocupado por los frailes de San Francisco de Paula (Mínimos). Es posible que los candeleros fueran empleados por los Mínimos que estuvieron en Mancera hasta la desamortización de Mendizábal y luego pasaran a la parroquia o que directamente quedaran en la parroquia al marcharse los frailes carmelitas en el año 1600. En la actualidad se conservan 6 candeleros, incluyendo el presente.

Santa Maravillas de Jesús, que fundó varios monasterios de Carmelitas Descalzas, decidió rehacer este convento con una comunidad de monjas y se inauguró el 1 de diciembre de 1944.

MGG

Bibliografía

Catálogo de Platería. Museo Carmelitano de Alba de Tormes, Manuel Pérez Hernández, 2017.



CAMPANILLAS DE MALINAS

CAMPANILLA CON LA REPRESENTACIÓN DE LA ANUNCIACIÓN

TALLER DE MALINAS

1557

Bronce fundido

7,9 cm de diámetro

12,5 cm de altura

Convento de MM. Carmelitas Descalzas (La Encarnación) de Ávila

CAMPANILLA CON LA REPRESENTACIÓN DE LA ANUNCIACIÓN

PETRUS GHEYNES, MALINAS

1565

Bronce fundido

7,3 cm de diámetro

11 cm de altura

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Medina del Campo

CAMPANILLA CON LA REPRESENTACIÓN DEL MITO DE ORFEO

JOANNES VAN DEN EYNDE, MALINAS

1553

Bronce fundido

7,2 cm de diámetro

12,5 cm de altura

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Beas de Segura

Este tipo de campanillas litúrgicas, de bronce fundido y pequeño tamaño, son ejemplo del alto grado alcanzado por la elaboración industrial especializada llevada a cabo en los Países Bajos. Su producción alcanzó un alto desarrollo y fama, llegándose a utilizar, incluso, ejemplares procedentes de aquellos talleres para realizar a su vez moldes en talleres autóctonos peninsulares. Quizás uno de los rasgos que les hizo alcanzar semejante éxito fue la decoración que suele cubrirlas, incluyendo en algunos casos el mismo mango. Todo ello pone de relieve conceptos de producción seriada, concepción de autor, marca de procedencia y evidencia una cartografía de distribución a través de los nodos de intercambio comercial, entre los que se encuentran las famosas ferias, que alcanzó numerosas partes del globo.

En el primer ejemplo, el mango, de mano, aún varios diseños de figuras fitomorfas cuyo conjunto recuerda en cierta medida un balaústre. En la parte superior del cuerpo, se conserva entre finas molduritas la inscripción «DA GOT BOVEN A V». En el nivel inferior, con el que remata la boca de la campana se registran las siguientes letras: «GHEGOTEN INT IAER MDLVII» (Fundida en el año 1557). Una única flor tetralobulada marca el inicio y el final de la frase. En la franja del medio, de mayores dimensiones, se reserva para ubicar un relieve de la Anunciación.

El segundo de los ejemplares posee un mango plano, horadado en su parte superior para incorporar una cadena o un cordón. Una solitaria M campea en la zona inmediata. Las escenas que desarrolla se corresponden también con la Anunciación, en la que no faltan tampoco ni la representación seres celestes entre nubes ni el búcaro con las azucenas. En el borde se lee la siguiente inscripción: «PETRUS GHEYNES ME FECIT 1565». De la misma manera que en el caso anterior, una flor tetralobulada señala el inicio y final de la frase.

La tercera y última ha sufrido una modificación en el mango al haber sido adaptado un aro para cogerla de una manera más cómoda y adecuada a su uso, posiblemente, en los toques por el claustro (avisando a las religiosas, por ejemplo, de una visita que estaba siendo introducida en espacios privativos de la comunidad). El esquema iconográfico es muy semejante a los anteriores, si bien parece desarrollar en este caso el Mito de Orfeo. Orfeo fue utilizado ya en ámbito paleocristiano como una imagen prefigurativa de Cristo, por lo que no es extraño su uso. La inscripción del borde reza «ME FECIT IOHANNES A FINE 1553».

El principal uso litúrgico de estas campanillas consistía en señalar la presencia real de Cristo en la Eucaristía, ya fuera inmediatamente en la consagración, ya fuera para avisar de su presencia en los traslados, procesiones o viáticos. Aunque suele ser tañida por un acólito, es más propia del diácono, hasta tal punto que se consideró una de sus enseñas, tal y como lo señala Agustín de Herrera:

El uso de tocar una pequeña, assi en esta ocasión [al alzar la hostia tras la consagración], como en las [misas] rezadas, lo hallo autorizado en la vida de S. Meinulfo Diacono, en cuyo sepulcro después de muchos años de su enterramiento, se halló la campanilla con que servia en este acto, como insignia de su grado, que lo es más que del Acolyto el tocarla entonces, para que los fueles que están en la Iglesia con mayor atención adoren la Sagrada Eucaristia. Cesario, i Arnoldo alaban grandemente a Guidon de Abad Cirsterciense Arçobispo de Rems, porque aviendo ido a Germania por Legado Alatere para componer las contiendas entre Philipo, i Otton, introduxo allí esta costumbre, i añadió, que quando



se llevase a los enfermos la sagrada Eucaristia, fuesse delante un Acolito tocando la campanilla, porque con esta señal atendiesen a adorarla los fieles¹.

Sin embargo, semejante utilización no las invalidó para que sirvieran en múltiples ocasiones y con otros sentidos, más aún en el interior de las clausuras femeninas, donde se desarrolló un verdadero lenguaje intracomunitario con los sonoros toques de las campanas, grandes (de torres y espadañas) y pequeñas.

MCH

Bibliografía

- Rodríguez Domingo, José Manuel, «La campanilla de Malinas del Convento de La Concepción de Guadix», en *Boletín del Centro Pedro Suárez* 18 (2005), pp. 175-184.
- Sánchez del Barrio, Antonio, «Campanillas de Malinas», en *Mercaderes y cambistas*, Medina del Campo 1998, pp. 70-71.
- Sánchez del Barrio, Antonio, «Campanillas litúrgicas de Malinas», en *El encuentro*, Fundación Museo de las Ferias (Medina del Campo 2014), p. 130.
- Van Doorslaer, G., *L'ancienne industrie du cuivre à Malines*. IV, Malinas, 1922.

1. De Herrera, Agustín, *Origen y progreso en la Iglesia Catholica de los ritos y ceremonias del sacro-santo Sacrificio de la Missa*, Francisco de Lyra (Sevilla 1642), p. 153v.

ARQUILLA DE LAS ELECCIONES

ANÓNIMO

Siglo XVI

16 x 10 cm

Convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Soria

La forma de un arca responde a su función: almacenar y transportar cosas. El Arca de la Alianza era una caja de madera ornamentada donde se guardaban las Tablas de la Ley. Los talleres carpinteros medievales, capaces de levantar grandes artesanados, también vendían baúles, cajas sepulcrales, amatorias, relicarios y otros tipos de arquetas. Este *arquilla* responde a técnicas hispanas de fines del siglo XV, influidas por mudéjares y flamenecas. Sus tableros se arman a lazo simple, con ensamblajes a caja y espiga que podían ser encolados o claveteados. En los paneles enrasados, la marquetería embutida conforma antenas a base de motivos geométricos. La tapa giratoria, con charnelas, alistonada y ensamblada con las cerchas laterales, forma un semicilindro, y en el centro, en una juntura se ha ensanchado una rendija. De un tirador metálico cuelga la llave que encaja en la cerradura de bocallave sencilla, en el panel frontal.

La arqueta pudo haber sido reutilizada, tras un uso profano, donada a las religiosas y restaurada (como la famosa *arquilla* de santa Teresa: *quebróse la llave, cescerrá-jese*). Se sabe del tráfico de cajas de alimentos y telas de unas a otras clausuras, metidas en baúles de viaje junto a otras arquetas, como esta, más elaboradas, destinadas a transportar joyas, documentos o dinero; también se guardaban en arcas de tres llaves. Quedan algunos baúles, lisos o ensayalados, conservados en monasterios; pero, en las celdas descalzas, el mobiliario era muy austero. Para evitar que se relajase la *perfección de la pobreza*, las Constituciones reformadas dictaban que «en ninguna manera posean las hermanas cosa en particular [...] ni tengan arca, ni arquilla, ni cajón, ni alacena». La clausura era como un arca comunitaria: «la llave de la red la tenga la priora, esta es, la guarda de lo temporal que ha de celar por el encerramiento». Para la reforma teresiana, la figura de la priora era fundamental. Su custodia aseguraba la unidad e independencia del monasterio; las monjas debían amarla como a la Madre para obedecerla, así su elección debía supeditarse a votación. Pero esto no siempre sucedía. En 1571 la misma Teresa había sido impuesta por los superiores en la Encarnación de Ávila y, para apaciguar el revuelo en el coro, allí se sometió a una imagen de la Virgen que puso en el sitio de la priora colocándole las llaves de la clausura en las manos. En 1577, al contrario, la santa fue elegida por las hermanas, que acabaron excomulgadas en la *elección machucada*.

Ante estas censuras, las reglas procuraban asegurar el sistema de votaciones y la observancia a la obediencia con un rito de elecciones riguroso. En Caravaca, en 1581, Juan de la Cruz informó de ello: «tañida la campanilla»,

los delegados presidieron la reunión de las monjas y les repartieron «cédulas, cada una la suya, y escribieron secretamente sus votos, cada una el suyo, y plegándolas las pusieron en el vaso que estaba ya para el efecto preparado por la red, según la forma del Santo Concilio Tridentino» (que acataban donde dice que el voto en los conventos ha de ser *sin fraude, secreto*, e intermediado por varones). El escueto informe describe un ceremonial conservador, adaptado en cada monasterio al nivel económico y las costumbres. Según las reglas de la Tercera Orden Descalza (1742), el prelado, en la iglesia, nombra *escrutadoras* que se sientan a la mesa donde se pondrá la *Imagen de Christo Crucificado, Juez de todas las Elecciones*; hecha genuflexión ante él, las hermanas *dexarán en la Jarra o Vaso prevenido la cédula que contiene su voto*. En las Descalzas de Alcalá (1662), el vaso se convierte en cofre: En el coro, *el superior celebrará Missa del Espíritu Santo*, y tras una plática de exhortación *se pondrán dos arquillas de madera cerradas con sus llaves en una mesa delante del Prelado, las cuales han de dar al que preside, y tendrán dos aberturas, cada una la suya en la tapa, tan pequeñas que no sean capaces de entrar por ellas una cédula; y en una de las dichas arquillas ha de estar pintada una Cruz, para que se entienda que en aquella se han de echar los votos para hazer la elección, y en la otra que no tiene Cruz se han de echar las cédulas que sobran a cada religiosa después de haber votado*. Luego el superior recuenta todas las cédulas y las quema, como se solía, *para oviar inconvenientes*. Esta arquilla conservada en Soria tiene la ranura y el cerrojo que necesitaba para servir en ritos semejantes. Representa el voto secreto en la clausura que guarda la priora.

EMG

Bibliografía

- Francisco de Ribera (1537-1591), *Vida de Santa Teresa de Jesús*, Gustavo Gili, Barcelona, 1908.
- Silverio de Santa Teresa (ed.), *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Biblioteca Mística Carmelitana, tomo VI, Monte Carmelo, Burgos, 1919 (Constituciones reformadas e Informe de Juan de la Cruz).
- Regla y Constituciones de las religiosas carmelitas descalzas del convento de nuestra señora de la Natividad y S. Ioseph*, Domingo Morrás, Madrid, 1662.
- Roque Alberto Faci, *Carmelo esmaltado... La Venerable Orden Tercera de Nra. Sra. del Carmen*, Francisco Moreno, Zaragoza, 1742.
- Basilio Sebastián Castellanos, *Biografía o compendio de la vida de la gloriosísima española santa Teresa de Jesús*,



- comptrona de España*, Alejandro Gómez Fuentenebro, Madrid, 1868.
- Ramón Sánchez Cuenca, *Cajas, cofres, arquetas*, Palma de Mallorca, Fundación Bartolomé March Servera, 1979.
- Teodoro Sierra, «Las constituciones de las Carmelitas Descalzas promulgadas en 1990», *Revista de Espiritualidad*, 1991, pp. 455-498.
- Carmen Eisman Lasaga, «El Inventario de la sacristía, un documento imprescindible para conocer la riqueza ornamental que tuvo el Monasterio de Carmelitas Descalzas de Jaén», *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 190, 2005, pp. 141-218.
- José G. Moya Valgañón, «Ora et labora. Liturgia, Culto y Oración. Vida doméstica», en *Clausuras. Tesoros artísticos en los conventos y monasterios madrileños* (catálogo de exposición), Real Academia de Bellas Artes de San Fernando, Madrid, 2007, pp. 38-55.
- Sofía Rodríguez Bernis, «Otra visión de la historia del mueble. La evolución técnica, base de la formal», *Ars Longa*, 17, 2008, pp. 181-193.
- Leonor Zozaya Montes, «Las arcas de tres llaves en la Edad Moderna: ¿arcas municipales de archivo o de dinero?», en *XIV Congreso Nacional de Numismática*, Madrid, 2011, pp. 997-1012.
- Mónica Piera Miquel, «¿Dónde guardar? En arcas, armarios y cómodas», en *Història i ciència al servei de l'estudi del moble*, Associació per a l'Estudi del Moble i Museu del Disseny de Barcelona, 2013, pp. 15-30.

CRUCIFIJO DE MARFIL

ANÓNIMO ITALIANO

Siglo XVI

42 x 26 x 7 cm

Carmelitas Descalzas de Caravaca de la Cruz [actualmente en Valdelentisco (Murcia)].

El crucifijo de marfil que se expone en la exposición *Vítor Teresa*, procede de la fundación teresiana de San José de Caravaca de la Cruz, realizada el 1 de enero de 1576. Esta fundación, programada por la Santa, no contó con su presencia física pero sí en diversas ocasiones con la de san Juan de la Cruz, que en la misma ciudad funda un convento de frailes. La fundación fue trasladada en el año 2004 de Caravaca de la Cruz al paraje de Valdelentisco, en las cercanías de la ciudad murciana de Cartagena.

La pieza que nos ocupa tiene las características propias de los crucifijos de marfil de estilo italiano y flamenco propios del siglo XVI. Gracias al fluido comercio de España con Italia y Flandes en el siglo XVI, y a la situación política, podían adquirirse las obras artísticas con facilidad, sin embargo, no podemos afirmar si el Crucifijo de Caravaca es importado o realizado en España siguiendo técnicas importadas desde Italia y Flandes.

Podemos enmarcar esta pieza dentro de los crucifijos modelo que se extienden en Europa en el siglo XVI. Contemplamos a Jesucristo muerto sobre una cruz de madera lacada en negro con remates de plata en los extremos del mástil vertical. No se conserva el *titulus crucis* y sí se contempla una calavera realizada también en marfil y sostenida por el mástil vertical de la cruz debajo de los pies de la imagen. De este modo se recuerda el monte de la crucifixión.

Podemos afirmar que se trata de una pieza realizada en el siglo XVI siguiendo los cánones propios de los artistas italianos o flamencos del momento, desconociendo el nombre del artista escultor que la realizó. Esta pieza es un ejemplar en el que se muestra la perfecta anatomía clásica del cuerpo humano por parte del escultor, que esculpe el cuerpo de Jesucristo bien proporcionado y de gran elegancia en la suavidad de su factura, como acontece en el caso de los crucifijos italianos. Está sujeto con tres clavos. El torso del Cristo presenta una ligera curva que favorece que el fino paño de pureza se sostenga con un ligero cordón. El gran detalle con el que el artista realiza su obra indica el talento del mismo, incluyendo el tratamiento de las uñas y de las arrugas de la piel. El rostro presenta el momento dramático de la muerte, con la cabeza inclinada hacia la derecha, manifestando así el dolor de la pasión. La cabeza está cubierta por espeso cabello compacto, que se une con la barba corta.

La propietaria de este crucifijo fue doña Ana de Arbizo y de Arbizo, nacida en Pamplona en 1550, hija de los virreyes del Reino de Navarra don Juan de Arbizo

y doña María de Arbizo. Estaba emparentada con los duques de Nájera. Al morir su madre, con tan solo diez años, fue menina de la reina Isabel de Valois, criándose en el Palacio del rey Felipe II. Al morir la Reina en octubre de 1568 Ana continúa en el palacio hasta casarse de nuevo el Rey en 1570, cuando la princesa de Éboli la toma como dama de compañía, permaneciendo en el palacio de la princesa hasta la muerte del Príncipe Ruy Gómez de Silva el 19 de julio de 1573, pasando a formar parte del séquito que llevó Doña Ana de Mendoza al ingresar en el Monasterio de Pastrana fundado por santa Teresa de Jesús. Ella por entonces deseaba consagrarse a Dios y no volverá al palacio de la Princesa cuando esta marcha del convento.

La madre Teresa de Jesús había ordenado que se devolviese a la princesa de Éboli todo lo que habían recibido de los Príncipes para la fundación. Las monjas de Pastrana tenían todo cuidadosamente apuntado y lo pusieron en manos del corregidor, haciendo acto legal de devolución por medio del levantamiento de un acta.

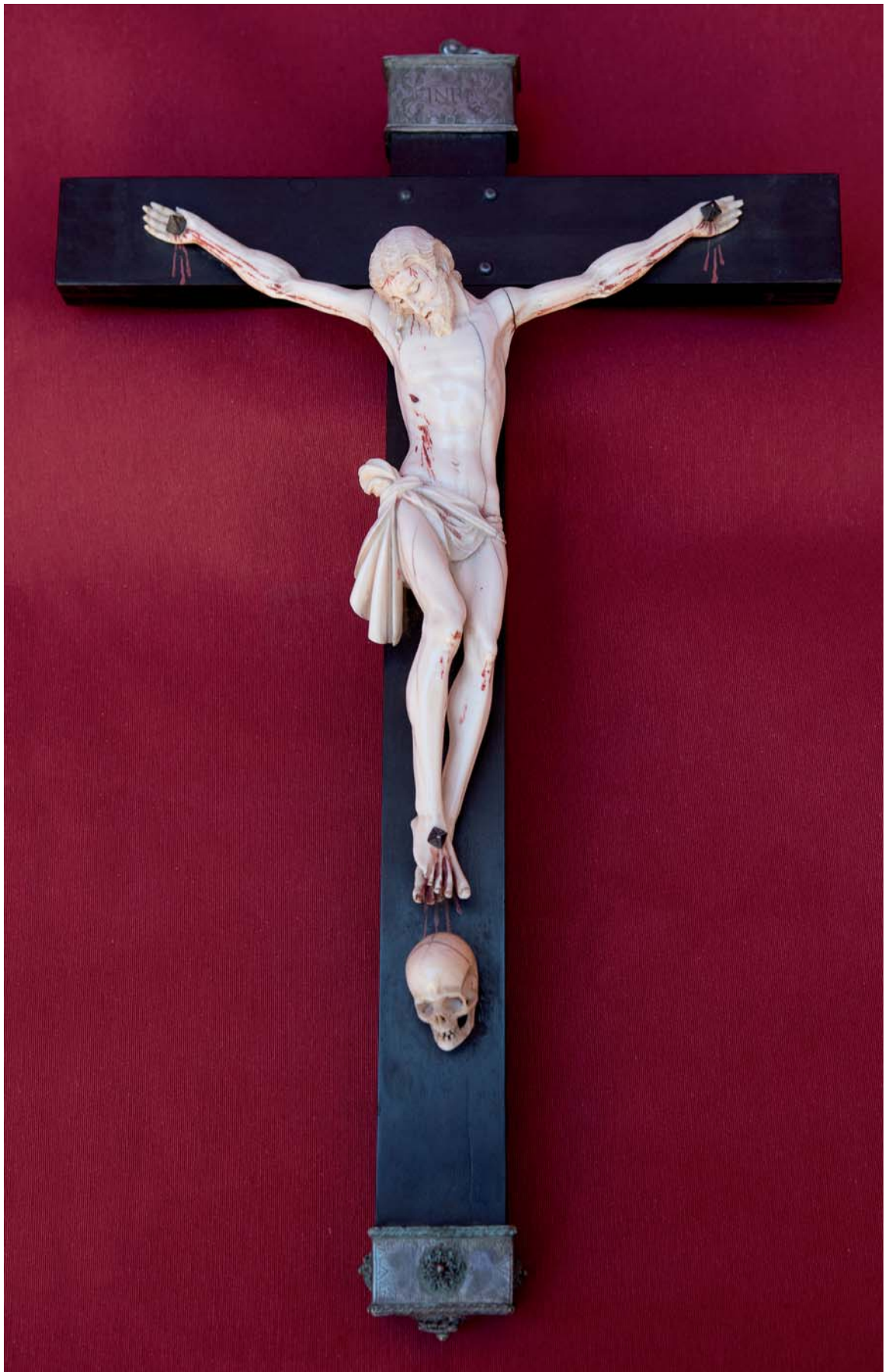
Al producirse el traslado de las monjas de Pastrana al Carmelo de Segovia, Ana de Arbizo, aún novicia, con el nombre de Ana de la Encarnación, marchará con ellas, profesando en la fundación segoviana el 28 de octubre de 1574. En 1575 fue elegida por la Santa para ser una de las fundadoras de Caravaca. Ana de la Encarnación pudo llevar consigo el Crucifijo de marfil, prueba de que era suyo.

En los primeros años en el Carmelo, su salud era frágil, como indica santa Teresa en una carta dedicada a Ana de San Alberto el 2 de julio de 1577. Se trata de una insigne descalza que en 1585 fue elegida por san Juan de la Cruz para la fundación de Málaga; después va a la fundación de Granada como superiora y maestra de novicias, donde ocupa el priorato en 1589. En 1592 fue priora en Sevilla y en 1595 fundó en Úbeda, permaneciendo allí de priora siete años. Volvió a Granada como priora en 1602 muriendo allí el 9 de febrero de 1618.

Fueron laudables sus habilidades artísticas como lectora, latinista, música, dibujante, bordadora y pintora.

Ana de la Encarnación declaró en Granada en el proceso de la Santa y fue testigo del fenómeno místico de la levitación. Las monjas del Carmelo de Caravaca, que conservan el crucifijo que perteneciera a Ana de la Encarnación, y que ella misma llevó a aquella fundación teresiana, la recordaron siempre con mucho cariño.

MAGG



VIRGEN HILANDERA

ANÓNIMO

Siglo XVI

92 x 61 cm

Carmelitas Descalzas de San José de Ávila

Es una obra realizada en técnica magra o temple, caracterizada por su acabado superficial mate, incluso pudiéndose percibir, en algunas zonas del rostro, el dibujo preparatorio subyacente. Está restaurado y reentelado sobre un soporte de tela secundario con adhesivo.

Representa a la Santísima Virgen hilando con el Niño Jesús a sus pies. Sobre este cuadro dice la crónica del monasterio de San José de Ávila: «Para estímulo de sus hijas a la labor de manos puso nuestra Santa Madre en recreación un cuadro de la Stma. Virgen tejiendo con el Niño Jesús a sus pies devanando una madeja. Encargó lo tuviésemos siempre allí».

Actualmente, este cuadro se encuentra en la exposición *Vítor Teresa* y procede de la sala de recreación de la primera fundación teresiana. Se tiene por cierto que fue la misma Santa quien compró el cuadro con el fin de animar a sus hijas en la necesidad del trabajo manual teniendo como ejemplo a la Virgen María.

Sobre la necesidad del trabajo en la Reforma del Carmelo, la misma Santa trata de ello en varios pasajes de sus escritos, prueba de que ella amaba mucho los trabajos y escogía los más humildes, según los testimonios de sus contemporáneas. A sus hermanas dejó mandado en sus Constituciones: «cada una procure trabajar para que coman las demás. Téngase mucha cuenta de lo que manda la Regla: que quien quisiere comer, que ha de trabajar» (Constituciones, n. 24). De la Santa sabemos que bordaba preciosamente, cocinaba muy bien y le daba mucho a la escoba y también hilaba mucho, «*por estar en casa pobre*» (Vida 10,7)

Es destacable que santa Teresa de Jesús, que se dedica al trabajo intelectual de la escritura de sus obras magistrales, aprecia también y recomienda sobremedida la dedicación al trabajo manual, por eso podemos fijarnos en ella dedicada a sus labores domésticas.

En el libro de la *Vida*, en el capítulo segundo podemos comprobar que ella y su madre eran aficionadas a la lectura de libros de caballerías. Además, dice la Santa que «*no perdían su labor, sino desenvolvíamos*» (Vida 2,1). Quiere decir que atendían a los trabajos caseros atendiendo las necesidades de la familia.

En el monasterio de la Encarnación de Ávila, la Santa se encuentra con la Regla del Carmelo que exhorta al trabajo

En las constituciones que explicaban la regla se indicaba cómo debían trabajar: «Como se mande de regla, siempre hacer alguna cosa, las hermanas eviten y aparten la ociosidad, la cual es enemiga del ánima y nutrimento de todo vicio, y en los días en los cuales es

lícito trabajar, la priora provea que todas las hermanas, después del oficio divino, se ejerciten en trabajos a ellas competentes, por el provecho común a todas».

Santa Teresa en sus constituciones indica lo siguiente: «Ayúdense con la labor de sus manos, como hacía San Pablo, que el Señor las proveerá de lo necesario. Como no quieran más y se contenten sin regalo, no les faltará para poder sustentar la vida. Si con todas sus fuerzas procuran en contentar al Señor, Su Majestad tendrá cuidado que no les falte».

Ella misma indica cuál es el trabajo en el que deben ocuparse: «Su ganancia no sea en labor curiosa, sino hilar o coser o en cosas que no sean muy primas que ocupen el pensamiento para no detener el Nuestro Señor. No cosas de oro ni plata. Ni se porfie en lo que han de dar por ello, sino que buenamente tomen lo que les dieran, y si ven que no les conviene, no hagan aquella labor».

Santa Teresa de Jesús era gran amiga de los trabajos manuales de forma que incluso al recibir las visitas en el locutorio, mientras hablaba con los visitantes, dedicaba su tiempo a hilar. En una ocasión se da cuenta de ello, en Ávila, don Francisco de Salcedo (el Caballero Santo) y acuerda con la madre Teresa que mientras él se encuentra en el locutorio, ella dejará de hilar para atender a la conversación y posteriormente él le dará una limosna para remunerar, de alguna manera, el tiempo restado al trabajo mientras la visita.

Para santa Teresa de Jesús el trabajo debe comenzar por la priora, según afirma en sus constituciones cuando dice: «La tabla del barrer se comience desde la Madre Priora, para que en todo de buen ejemplo. Téngase muy en cuenta con las que tuvieren en oficios de ropera o provisoras que provean a las hermanas con caridad, así en el mantenimiento, como en todo lo demás».

Hemos encontrado declaraciones referidas a santa Teresa de Jesús del tenor siguiente:

«Y lavaba como pobre y se ejercitaba en otras obras de manos». «Las he visto estar trabajando, unas hilando, otras haciendo calzas de aguja, o torciendo hilo y otras cosas de labor de manos; lo cual entabló entre ellas la dicha Santa Madre Teresa de Jesús con su ejemplo, haciendo lo propio». «Hacia muchos actos de humildad exterior y sirviendo muchas veces en oficios de la cocina, refectorio, y fregaba y barría y hacía otros oficios muy humildes con mucho gozo y contento dando muy buen ejemplo a las demás, tratándolas con tanta humildad, que parecía la menor de ellas, y esto era cosa muy propia entre sus monjas». «Muchas veces con ser como era ya mujer de más de 60 años y estar muy enferma la vi servir



en el refectorio a las religiosas, trayendo las tablas de la comida desde la cocina con grandísima humildad y contento». «Siendo fundadora de todos estos monasterios, no quería usar de mayor en las casas donde estaba, sino que servía en el refectorio y en la cocina y guisaba de comer». «La madre andaba sirviendo en la cocina, refectorio y enfermería, y barriendo las partes más asquerosas de las oficinas de la casa, y le pesaba cuando otra le tomaba la mano en hacer esto». «Lavaba los platos y barría los corrales y hacía otros ejercicios humildes». «En todos los oficios humildes y de servicio de la casa era la primera en acudir a ellos». «Con ser tan enferma y tener tantas ocupaciones, procuraba acudir a los ejercicios humildes de barrer y fregar y servir su semana en refectorio y en la cocina como las demás».

Cuenta la madre Isabel de Santo Domingo que santa Teresa de Jesús era especialmente aficionada a los trabajos manuales de la casa realizándolos siempre

con gran gusto y caridad. Es una peculiaridad teresiana mantener la presencia de Dios incluso en medio de los trabajos cotidianos.

Podemos comprobar, siguiendo estos ejemplos, que la Santa imita a la Virgen María en los trabajos manuales. El hecho de colocar el cuadro de la *Virgen Hillandera* en la sala de recreación del monasterio de San José de Ávila nos indica cómo la Santa animaba con su propio ejemplo a sus monjas en la necesidad del trabajo manual. Santa Teresa de Jesús, lejos de cifrar la virtud cristiana en deseos imposibles, se centra en lo sencillo y cotidiano con verdadero realismo espiritual. En el libro de las *Fundaciones* podemos leer: «Cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores, entender que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el señor, ayudando en lo interior y exterior» (F 5,5).

MAGG

CRISTO LLAGADO

ANÓNIMO

Sobre un modelo del siglo XVI

49 x 35 cm tabla central

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Burgos

La imagen de Cristo reproduce la que conforme la tradición se hiciera para el Carmelo de Toledo, fundada en una visión de la Santa en la que presencié en la muerte de una religiosa cómo Cristo la amparaba en una visión que llegó a describir: «Tenía algo abiertos los brazos, como que la estaba amparando, y díjome: que tuviese por cierto que a todas las monjas que muriesen en estos monasterios, que El las ampararía así, y que no hubiesen miedo de tentaciones a la hora de la muerte» (*Fundaciones XVI*, 4). La visión teresiana unida a la promesa de asistencia en el momento del tránsito hizo que la imagen con la que se identificó gozara de cierta notoriedad en la comunidad al acompañar a las religiosas expirantes. Estas circunstancias evidencian, una vez más, la vinculación normalizada con las prácticas piadosas coetáneas promovidas por la literatura espiritual como el *Contemptus mundi*: «Tenga yo Señor estas preciosas llagas en todo tiempo, especialmente a la hora de la muerte por amparo cierto y por guarida segura»¹.

Como ha sido señalado por diversos autores Teresa bebe de un imaginario muy afecto a las prácticas de la *devotio moderna*. Así lo deja patente, pongamos por caso, en la elección iconográfica cuando compra lienzos para sus fundaciones. La religiosa vive en un mundo de imágenes con las que está familiarizada y bajo esas morfologías y estilemas parece que percibe las experiencias místicas en sus visiones interiores. Imagen exterior e imagen interior se retroalimentan mutuamente. En el

caso concreto del episodio referido, la visión se identifica con el tipo del Cristo sufriente mostrando las llagas de las manos, materializado en una obra atribuida a Albert Bouts (c. 1510) y que se dice «regalado» (cuando no «encargado», algo imposible dada la cronología de la obra) por la propia reformadora a la fundación.

Del modelo toledano se sacó el que nos ocupa, pudiéndose considerar una buena copia debida a una mano perita, si bien en esta ocasión adquiere forma de tríptico, destinada a otro palomarcico, el de Burgos, y con los mismos usos de «garantía» espiritual para el instante del óbito que el original. Se ubica en la celda que ocupó la Santa en la fundación burgalesa.

El tríptico reserva la tabla central para la imagen cristológica y las laterales para contener la inscripción: [*Et dicitur ei :] Quae sunt plagae istae in medio manuum tuarum [? Et dicit :] His plagatus sum in domo eorum qui diligebant me (Zac. 13,6)*. La conjunción entre imagen y texto, entre cumplimiento y profecía certifica así la unidad de la historia de la salvación y el precio de ésta: la sangre de Cristo. Las puertas cerradas (debidas a un pincel con mejor intención que oficio) componen una sencilla cruz desnuda sobre fondo negro encima de un calvario con calavera y hueso. Invitación a la consideración del final de la vida terrena y a la confianza en la redención alcanzada por Cristo.

MCH

1. De Granada, Fr. Luis, *Contemptus mundi*, *Nuevamente romançado y corregido*, Christophoro Plantino (Amberes 1572), p. 85.



CRISTO QUE SANTA TERESA LLEVABA A LAS FUNDACIONES

ANÓNIMO

Tercer cuarto del siglo XVI

Madera de ébano (cruz) y boj en blanco (Cristo)

26 x 21 cm (Cristo); 46,5 x 53 x 12 cm (tríptico)

MM. Carmelitas Descalzas de Santa María del Corpus Christi o de Afuera de Alcalá de Henares

Una tradición conventual señala que este es el Cristo que la madre Teresa de Jesús llevaba a sus fundaciones, y eso dice el letrero que enmarca el escarapate rematado por un escudo del Carmelo Descalzo: CRISTO QUE NTRA. MADRE TERESA DE JHS LLEVABA A LAS FUNDACIONES. Vasallo Toranzo¹ indicó que la obra llegó al convento alcalaíno fundado en 1591 a través de Jerónimo Gracián, primer provincial de los descalzos, que repartió muchas reliquias de la Fundadora.

La pieza recuerda por su estructura los altares portátiles medievales, y para proteger la cruz y el relieve de su base que representa el monte Calvario en el que se levantó tiene planta irregular, con un saliente central que cierran las dos portezuelas. En ellas, al abrirse, están las últimas palabras de Cristo en la Cruz que se ajustan perfectamente a la iconografía de su única figura: DEUS MEUS DEUS MEUS. UT QUID DE RELIQUISTE ME (izquierda) y PATER IN MANVS TVAS COMMENDO SPIRITVM MEVM (derecha).

Las fechas de las Fundaciones teresianas, primera y final (1562 y 1582), sirven para situar la obra en el

tercer cuarto del siglo XVI, y en ese espacio está el año 1582 en que la fundadora llevó este altarcito a la Fundación de Burgos. Es propuesta que cuadra bien con los estilemas de la escultura y la pintura. El Gólgota tallado en madera y la cruz tienen como fondo un paisaje ascendente, sencillo, casi abocetado, cuya finalidad es dar profundidad a la talla.

Todo en la figura del Crucificado recuerda las directas enseñanzas de Santa Teresa: «Poned los ojos en el Crucificado y haráseos todo poco. Si Su Majestad nos mostró el amor con tan espantables obras y tormentos, ¿cómo queréis contentarle con sólo palabras? ¿Sabéis qué es ser espirituales de veras? Hacerse esclavos de Dios, a quien, señalados con su hierro que es el de la cruz, porque ya ellos le han dado su libertad, los pueda vender por esclavos de todo el mundo, como El lo fue; que no les hace ningún agravio ni pequeña merced. Y si a esto no se determinan, no hayan miedo que aprovechen mucho». *Moradas VII*, cap. 4, 8.

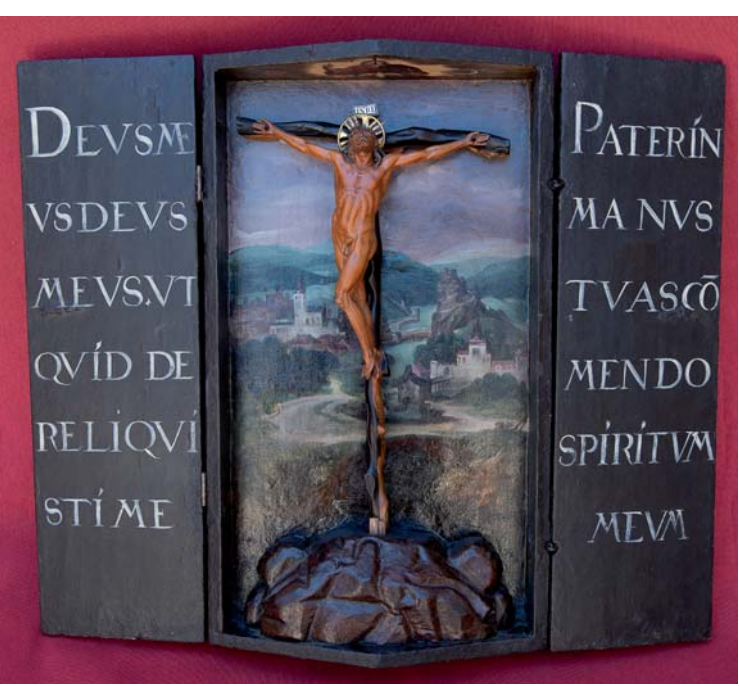
La pequeña talla de madera de boj del Cristo tiene una forzada postura del cuerpo, singularmente la disposición de las piernas al cruzar una totalmente sobre la otra, resulta de gran expresividad. La imagen levanta su cabeza exclamando «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?», por lo que resulta de un acusado serpentinado. Es muy pequeña y tiene una total y muy singular desnudez, probablemente debida a la desaparición del perizoma. De buena factura y acusada anatomía se ha querido relacionar con modelos italianos o con los Cristos de marfil, pero creo que es muy cercano tanto al Cristo de los Piojos de San José de Ávila recientemente atribuido a Gil de Ronza, una talla que con Santa Teresa procesionó por el convento abulense y que logró evitar una plaga de los citados piojos, y más cercana al Cristo del tríptico de CARMUS de Alba de Tormes.

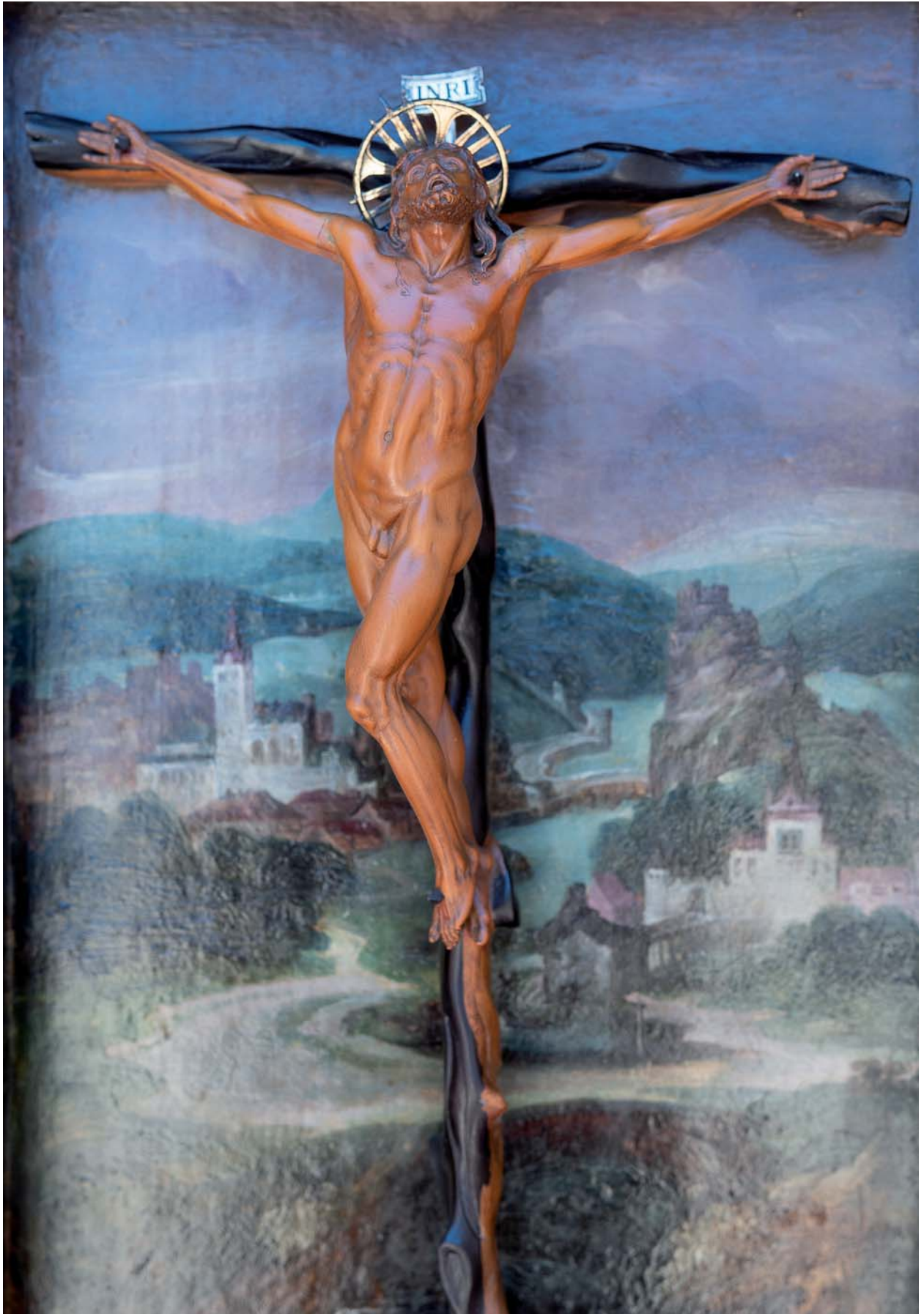
JLGR

Bibliografía

Vasallo Toranzo, Luis, *Las Edades del hombre: Teresa de Jesús. Maestra de oración*, 2015, ficha n.º 150, p. 396.

1. Redactó la ficha del catálogo (bibliografía). De ella proceden este y otros datos de la presente.





BÁCULO DE SANTA TERESA

Anónimo

Siglo XVI

117 x 1,8 cm

Colegiata de Nuestra Señora de la Asunción (Pastrana)

Báculo de madera sin ornamentación de sección cilíndrica y totalmente rígido con aspecto de deterioro avanzado, además tiene adherido un papel en la parte central del asta que reza «Báculo de Santa Teresa de Jesús».

El báculo es un palo o bordón. Normalmente consta de dos partes distintas y separables: el palo o asta y el cayado o voluta; en este caso solo existe el asta y posiblemente su dimensión original fuera mayor.

Santa Teresa se encuentra en Toledo cuando le llega el aviso de la princesa de Éboli que la espera para iniciar la fundación de un convento de monjas en su villa de Pastrana. Santa Teresa llega en 1569 y funda

dos conventos, uno para mujeres, el de San José, y un segundo para hombres, el del San Pedro, que hoy se llama del Carmen. En 1570, san Juan de la Cruz fue maestro de novicios en el convento de los Carmelitas Descalzos de San Pedro.

Ana de la Madre de Dios fue el nombre con el que la princesa de Éboli quiso ser llamada cuando decidió encerrarse en el convento de Pastrana, a la muerte de su marido, el 29 de julio de 1573.

MGG



RETRATO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Óleo sobre lienzo

Siglo XVI

42 x 51 cm

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Granada

Este retrato de san Juan de la Cruz es uno de los cuatro a cinco que pueden figurar como hecho a fray Juan de la Cruz sin que él se diese cuenta para que no se enfadase. Como se ve, fray Juan está de rodillas, vestido con el hábito del Carmen Descalzo, con las manos juntas y la cara y los ojos elevados al cielo. Su capa blanca carmelitana destaca en el fondo montañoso del paisaje, seguramente de las estribaciones de Sierra Nevada.

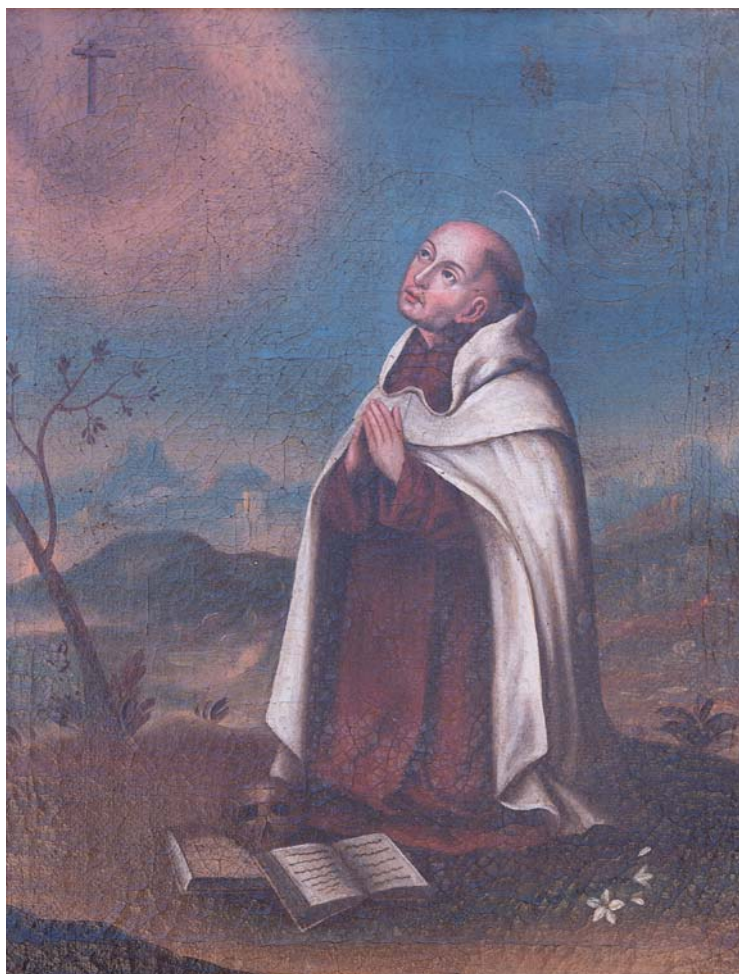
Hay en su rostro, pequeño y ovalado, una singular expresión de dulzura. La nariz es aguileña, las cejas bien formadas en arco; los ojos, profundos, la amplia frente, prolongándose en una calva venerable.

Aunque está de rodillas, vemos bien que se trata de un cuerpo de estatura mediana y pequeña. Así lo describe tan exactamente el biógrafo Crisógono de Jesús.

A los pies del santo pueden observarse páginas escritas que simbolizan la importancia doctrinal de sus magistrales escritos. Al lado de los mismos, el ramo de azucenas alude a la pureza evangélica de su doctrina y de su vida.

Este retrato primitivo puede ser el que la madre Isabel de la Encarnación y el padre Fernando declaran que han mandado hacer a un pintor de Granada sin que el santo se diese cuenta de que el pintor le estaba retratando. Puede tratarse también de una copia del retrato original que, probablemente, se destruyó en la persecución que el santo sufrió en los últimos meses de su vida.

JVR



LICENCIA PARA LA FUNDACIÓN TERESIANA DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE TOLEDO

1569

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Toledo

Santa Teresa de Jesús cuenta en el capítulo 15 del libro de las *Fundaciones* cómo fue a visitar al gobernador apostólico de Toledo y cómo se encaró con él y terminó dándole allí mismo la licencia tan necesaria y deseada. Transcribimos el texto:

Don Gómez Tello Girón,

Por autoridad apostólica Gobernador y general administrador en lo espiritual y temporal de la santa Iglesia y Arzobispado de Toledo y del consejo de su Majestad. Teniendo atención a que la Sa. Theresa de Jhs ha edificado algunos monasterios de religiosas Descalzas en diversas partes y lugares de que se entiende ha resultado y resulta gran servicio a N. S. y que hora la susodicha desea edificar en esta ciudad de Toledo un monasterio de trece religiosas choristas de la Orden del primer instituto de Nuestra Señora del Monte Carmelo y queriendo nos ayudar a su buen zelo, confiando que de ello se servirá Dios Ntro. Señor. Por la presente, no tomando para el edificio y fundación de dicho monasterio, iglesia, ermita, capilla, hospital u otro lugar que esté so la obediencia de esta dignidad ni viniendo perjuicio a algún tercero, damos licencia a la dicha Theresa de Jhs para que pueda edificar el dicho monasterio sin que por ello incurra en pena alguna. Dada en Toledo a ocho días del mes de mayo de mil y quinientos sesenta y nueve años.

Gómez Tello Girón

Licencia a la Sa Theresa de Jhs para edificar un monasterio de trece religiosas en esta ciudad de Toledo

Transcribimos aquí algunos párrafos del capítulo 15 de las *Fundaciones* donde santa Teresa de Jesús narra las dificultades para obtener la licencia de la fundación:

El capítulo 15 trata de la fundación del monasterio del glorioso San José en la ciudad de Toledo, que fue el año de 1569.

Llegué a Toledo víspera de nuestra Señora de la Encarnación, y fuíme en casa de la señora doña Luisa, que es adonde había estado otras veces, y la fundadora de Malagón. Fui recibida con gran alegría, porque es mucho lo que me quiere...

Andando en los conciertos y buscando una casa alquilada para tomar la posesión, nunca la pudieron hallar –aunque se buscó mucho– que conviniese; ni yo tampoco podía acabar con el gobernador que me diese la licencia (que en este tiempo no había Arzobispo), aunque esta señora adonde estaba lo procuraba mucho...

Yo no sabía qué me hacer, porque no había venido a otra cosa y veía que había de ser mucha notairme sin fundar. Con todo, tenía más pena de no me dar la licencia que de lo demás; porque entendía que, tomada la posesión, nuestro Señor lo proveería, como había hecho en otras partes. Y así me determine de hablar al Gobernador, y fuíme a una iglesia que está junto con su casa y envié a suplicar que tuviese por bien de hablarme. Había ya más de dos meses que se andaba en procurarlo y cada día era peor. Como me vi con él, díjele que era recia cosa que hubiese mujeres que querían vivir en tanto rigor y perfección y encerramiento, y que los que no pasaban nada de esto, sino que se estaban en regalos, quisiesen estorbar obras de tanto servicio de nuestro Señor. Estas y otras hartas cosas le dije con una determinación grande que me daba el Señor. De manera le movió el corazón, que antes que me quitase de con él, me dio la licencia.

Yo me fui muy contenta, que me parecía ya lo tenía todo, sin tener nada... De casa no había memoria...

Pues como yo me vi con la licencia y sin ninguna persona que me ayudase, no sabía qué hacer ni a quién encomendar que me buscara una casa alquilada...

Pues cuando los del Consejo supieron que estaba hecho el monasterio, que ellos nunca habían querido dar licencia, estaban muy bravos, y fueron en casa de un señor de la iglesia (a quien yo había dado parte en secreto), diciendo que querían hacer y acontecer. Porque el Gobernador habíasele ofrecido un camino después que me dio la licencia y no estaba en el lugar. Fuéronlo a contar a éste que digo, espantados de tal atrevimiento que una mujercilla, contra su voluntad, les hiciese un monasterio. El hizo que no sabía nada y aplacólos lo mejor que pudo, diciendo que en otros cabos lo había hecho y que no sería sin bastantes recaudos...

Ellos, desde a no sé cuántos días, nos enviaron una descomunión para que no se dijese misa hasta que mostrase los recaudos con que se había hecho. Yo les respondí muy mansamente que haría lo que mandaban, aunque no estaba obligada a obedecer en aquello... habían ido tantos dichos al Gobernador, que me dio la licencia con esta condición que fundase yo como en otras partes.

Estos párrafos resumen de la mano de santa Teresa de Jesús la historia de esta licencia para la fundación de Toledo.

JVR Y MAGG

PROFESIÓN RELIGIOSA DE MARÍA DE SAN JOSÉ (SALAZAR)

1571

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Malagón

Se trata de un documento de archivo procedente del Carmelo de Malagón (Ciudad Real), tercera fundación de Santa Teresa de Jesús. La fecha del documento aparece en la parte superior derecha del mismo, indicando 1570.

La transcripción del texto es la siguiente:

En el año del Señor de mil y quinientos y setenta años por la Trinidad, siendo Prior general Rmo. padre fray Juan Baptista Rubeo de Ravena y Provincial el muy Rdo padre Maestro fray Ángel de Salazar hizo profession en este convento del glorioso S. Joseph de las Carmelitas descalças de Malagon la hermana Maria de S. Joseph que en el siglo se llamaba Maria de Salazar hija de Pedro de Velasco y de María de Salazar la cual es natural de Aragon y no truxo nada de limosna.

Su profesión fue del tenor siguiente:

Yo la hermana Maria de S. Joseph hago mi profesión y prometo obediencia, castidad y pobreza a Dios Nuestro Señor y la bienaventurada Virgen María, Madre del Monte Carmelo y al Rvdo. Padre fray Juan Bautista Rubeo de Rávena, General de la Orden de los Carmelitas y a sus sucesores, según la Regla primitiva, esto es, sin mitigación, hasta la muerte .

Firman el documento:

Ana de Jesús

Juana Bautista

María de San Joseph

También se encuentra la firma del padre Gerónimo Gracián de la Madre de Dios, seguramente añadida con posterioridad, pues era su costumbre revisar los documentos conventuales en las visitas realizadas y estampar su firma donde era necesario.

Curiosamente, Gracián, que escribe el texto de la profesión, se equivoca en las líneas anteriores y dice que profesó en mil y quinientos y setenta años, debiendo decir 1571.

La madre María de San José es una de las más importantes colaboradoras de santa Teresa de Jesús en la reforma del Carmelo Descalzo. No se conoce su lugar de nacimiento, teniéndose como posibles Aragón o Toledo en 1548. Sus padres fueron, según el libro conventual del Carmelo de Sevilla, de 1583, Sebastián de Salazar y María de Torres, de Molina de Aragón (Guadalajara), y según otro documento de 1581 del Carmelo de Malagón (Ciudad Real), Pedro de Velasco y María de Salazar, naturales de Toledo. Más fiable es la documentación de Sevilla por tratarse de una declaración de la misma María de San José.

Recibió una buena educación en Toledo, en el palacio de doña Luisa de la Cerda, hija del II duque de Medinaceli. Es probable que María de San José perteneciera a la familia de doña Luisa.

Cuándo tenía 14 años, María conoció a la madre Teresa en casa de Luisa de la Cerda. Con 22 años María entró en el Carmelo de San José de Malagón, fundado por la Santa, tomando el nombre de María de San José.

En 1575, santa Teresa se lleva a María de San José para la fundación de Beas de Segura (Jaén) y en ese mismo año la Santa funda en Sevilla y María de San José será priora de la nueva fundación con tan solo 27 años de edad. En Sevilla vivió durante un año aproximadamente con la Santa. No volverían a verse pero mantendrían estrecho contacto epistolar entre ambas.

A finales de 1575, María de San José fue denunciada ante la Inquisición por un asunto interno, quedando la denuncia sin consecuencias. Tres años más tarde, María y la misma santa Teresa, teniendo ésta 63 años, fueron acusadas por los Carmelitas Calzados de trato inapropiado con el carmelita descalzo Gracián, quien apoyaba de modo decidido la Reforma de la madre Teresa. María de San José fue destituida. Al mismo tiempo la Madre Teresa fue confinada en San José de Ávila.

En 1579, los conventos de los Descalzos fueron retirados de la jurisdicción de los Calzados y una nueva provincia fue creada con el padre Gracián como provincial. La madre María de San José fue restablecida en su oficio.

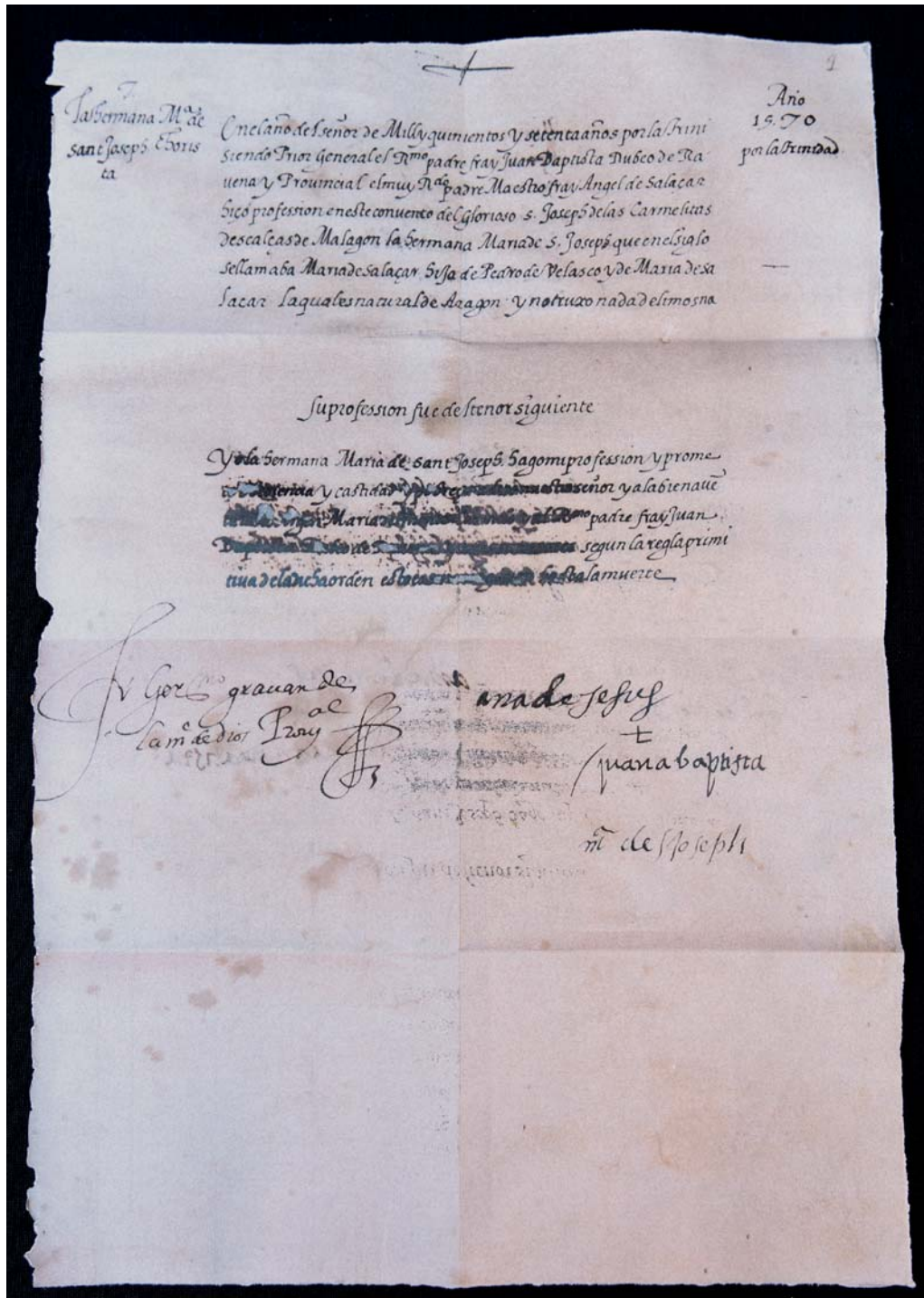
En 1582 muere la madre Teresa y el padre Gracián sigue ocupando su puesto de provincial hasta 1585.

La obra más importante de la madre María de San José es el *Libro de las recreaciones*, en el que defiende el legado espiritual de santa Teresa y la libertad de actuación de las monjas.

En 1584, el provincial Gracián de la Madre de Dios, envió a María de San José a Lisboa para fundar allí el primer convento de Carmelitas Descalzas en Portugal, donde fue priora durante 14 años. En 1590, a petición de María de San José y de la priora de Madrid, la madre Ana de Jesús, el Papa confirma el derecho de las monjas de regirse por las constituciones de santa Teresa, de 1581. El nuevo general, Nicolás de Jesús María (Doria), retiró a la madre María de San José y a la madre Ana de Jesús de sus prioratos.

María de San José empleó su tiempo en escribir poesía y en redactar el manual para prioras *Consejos que da una priora*.

En 1591 muere olvidado san Juan de la Cruz en Úbeda. En 1592, siendo general el padre Doria, el padre Gracián fue expulsado de la Orden. María de San



José fue encarcelada en su celda e incomunicada. Allí escribió *Carta de una pobre y presa descalza*. Estuvo presa durante nueve meses.

El padre Doria muere en 1594 y la vida de María de San José transcurre serenamente hasta el año 1600. En 1603, fue enviada al Carmelo de Cuerva, en Toledo, donde, a sus 55 años, muere el 19 de octubre, a los pocos días de llegar.

Como último libro sobre tan insigne carmelita descalza tan querida por santa Teresa de Jesús contamos

con uno de José Vicente Rodríguez: *María de san José (Salazar)*, San Pablo 2018.

También podemos leer: María de la Cruz Pérez García, *María de San José, Salazar. La humanista colaboradora de Santa Teresa. Perseguida*, Monte Carmelo, Burgos 2009. Y Rafael Pascual Elías, *María de San José (Salazar). Heredera y transmisora del carisma teresiano*, Monte Carmelo, Burgos 2014.

JVR y MAGG

CORPORAL BORDADO

ATRIBUIDO A SANTA TERESA DE JESÚS

Siglo XVI (tradicción)

Deshilado en tela con vainica. Algodón (?)

36 x 31,5 cm

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Segovia

Conforme a la tradición, guardado en el convento de las Madres Carmelitas Descalzas de Segovia, se considera un corporal o paño litúrgico utilizado dentro del ritual de la misa para colocar sobre el altar y encima la patena y el copón.

Compuesto por varios fragmentos de tela. Se representa un árbol en la parte central, flanqueado por dos letras a cada lado (OL-IA) e inscrito en una geometría rectangular. Enmarcado con motivos geométricos cuadrados más o menos regulares; y todo ello uniformado con una cadeneta que lo cierra perimetralmente.

Posiblemente se trate de un paño utilizado con otro fin; el árbol y las iniciales pueden hacer referencia a la imagen representativa de una familia importante relacionada con su manufactura.

Este tipo de labor se realiza sobre telas, sacando varios hilos de la trama y formando calados sobre los que después se borda para hacer una vainica.

MGG



Corporal bordado, según la tradición,
por Florentina Habes Santa Teresa de Jesús
que fundó este Monasterio
de San José del Carmen de Bogotá
el 10 de marzo de 1574
y lo usó en otras ocasiones

FUNDACIÓN DEL CONVENTO DE VILLANUEVA DE LA JARA

SILVINO NAVALÓN

2000

172 x 127 cm

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Villanueva de la Jara

Silvino Navalón, *el cura pintor de las tejas y los guijarros*, como se le conoce, recoge en este cuadro –como si de una gran viñeta se tratara o como diríamos más modernamente: *en un pantallazo*– elementos que fueron importantes en la vida profunda de santa Teresa y otros que se refieren a la fundación de un nuevo convento en Villanueva de la Jara en el sur de la provincia de Cuenca.

Utiliza, mezcladas, técnicas modernas (las monedas están introducidas como *collage*), pero recuerda a esas pinturas y relieves del último gótico en los que en una tabla o en un relieve se representan distintos momentos de la historia, en diferente tamaño, para resaltar lo que es la escena principal.

Hay aquí dos planos: el superior, en el que está el Niño Jesús, con la iconografía del Niño Jesús de Praga, y el inferior, el terreno, en el que está la Santa con la que fue su compañera inseparable, Ana de San Bartolomé, ambas en gran tamaño, teniendo como fondo diversas construcciones y el camino y, a sus pies, los elementos de los que hablaremos ahora con más detalle.

Preside esta parte terrenal el escudo de la orden sobre una doble estrella y debajo reconocemos parte de las construcciones que aún se conservan en Villanueva de la Jara: sus murallas –que recuerdan mucho a las de Ávila–, la fachada de la iglesia del Carmen (es lo que queda del antiguo convento de carmelitas que ya existía cuando santa Teresa llega a la villa) que se abre a unos campos entre los que aparece parte del caserío. Un camino une este campo con lo que será, y es ahora, el nuevo convento que va a fundar pudiendo contemplar también la basílica de la Asunción con su hermosa torre.

No falta la representación de un *aparato* incómodo pero imprescindible en la labor fundadora de aquella fémina inquieta y andariega como parece que la calificó el nuncio Segá: nos referimos a la carreta que trae a la Santa, a quien esperan ansiosas aquellas piadosas

mujeres que habían vivido junto a Catalina de Cardona y que deseaban ser admitidas en la nueva fundación.

A los pies de ambas monjas aparecen los libros de caballerías de los que tanto gustaba la Santa representados por el *Amadís de Gaula* y *Tirant lo Blanch* y una *Galatea* aún no publicada. Separados, siguen los libros piadosos: Evangelios, Cartas de San Pablo, *Las confesiones* de San Agustín y dos muy en boga en su tiempo: el *Abecedario* de Osuna y un *Flos Sanctorum*.

Son miles las cartas –auténticas joyas– que escribió aunque hayamos perdido la mayoría. Aparecen aquí nombres de algunos personajes con los que trató y se escribió: su hermano Lorenzo, protectores (Felipe II entre ellos), carmelitas destacados o sus confesores y la primera priora.

Siguen a las cartas sus propias obras y algún símbolo de su labor: la vela y la pluma y las sandalias que simbolizan la descalcez.

Aquel invierno debió de haber sido más suave por aquellas tierras (a no ser que su Señor tuviera a bien hacerlas florecer para su recibimiento) porque según nos cuenta, siendo un 22 de febrero de 1580 cuando llegaron: «parecían en aquel campo unas flores blancas olorosas (jaras)». Por eso están representadas aquí junto a dos cesteros que bien pudieran contener los panecillos y las sardinas con las que cuentan que se alimentaba la santa Cardona.

Aunque el Ayuntamiento se comprometió a que no les faltara de nada, ayuda simbolizada en las monedas del cesterero, Teresa tuvo sus dudas, aunque acabó encomendándose una vez más a la providencia divina. Así lo resumió ella: «pues no han de ser nuestros deseos descansar, sino padecer por imitar en algo a nuestro verdadero Esposo. Plega a Su Majestad nos dé gracia para ello, amén».

TRR



LA SANTA Y LA MÚSICA (CASTAÑUELAS Y TAMBORIL)

Se ha escrito mucho sobre la faceta humana de santa Teresa, que, a pesar de su labor trascendental dentro de la Iglesia, no dudó en moverse también entre ollas y pucheros, siendo el alma de sus hermanas, pero también una más en el ejercicio de los trabajos domésticos y en los ratos de descanso compartido. Más allá de su «carácter castellano», se ha descrito a la Santa como una mujer de conversación amena y sonrisa contagiosa, que llevaba alegría a cuantos la trataron y entretenía a sus acompañantes aliviando la dureza de los largos viajes fundacionales. Y a ello en muchas ocasiones le ayudó la música.

Aunque no hay noticias de que recibiera educación musical, es evidente que la Santa vivió rodeada de música. Aparte de las canciones populares que pudo escuchar y cantar durante su infancia, los templos de su época eran verdaderos focos musicales, donde se interpretaba fundamentalmente el monódico canto gregoriano, junto con polifonía en los días solemnes. Allí escuchó seguramente grandes obras maestras, pues fue contemporánea de compositores tan destacados como el también abulense Tomás Luis de Victoria (1548-1611), y sin duda participó en el canto polifónico, especialmente en los conventos con un número suficiente de monjas para asegurar una interpretación digna.

Gustaba además Teresa de las fiestas, especialmente las navideñas, y de sus tradicionales cantos en los que participaba con sus compañeras, como nos cuenta la madre Ana de Jesús: «en estas fiestas hacía muchos regocijos y componía algunas letras en cantaritos a propósito de ellos y nos los hacía hacer y solemnizar con alegría». A Palencia llegó la Santa en medio de las fechas navideñas de 1580 y llevaba consigo un tamboril y unas castañuelas, que desde entonces conservan las Carmelitas Descalzas de aquella ciudad. Otros conventos guardan también instrumentos de la Santa, como la Encarnación de Ávila o el de San José de Toledo, donde se encuentran tambores que probablemente ella tocó en alguna ocasión, y también dejó unas castañuelas en el Museo Teresiano de Malagón. Además, las Madres Carmelitas de Palencia guardan en perfecto estado los textos originales de las coplas escritas de la mano de santa Teresa que se cantaron por primera vez en aquella Navidad de 1580.

CASTAÑUELAS

ANÓNIMO

s. XVI

Madera de encina barnizada en color oscuro y tallada con motivos geométricos

7,2 x 4,6 cm

6,5 x 4,6 cm

Monasterio de San José de MM. Carmelitas Descalzas de Palencia

Las castañuelas son instrumentos idiófonos, de percusión, que se tocan por pares. Producen sonido al entrecocar dos piezas cóncavas y ahuecadas unidas por un cordón, que se manejan con una mano. Se encuentran entre los instrumentos más conocidos de la música popular española y suelen ir asociadas a la danza. De acuerdo con Cristina Bordas, su forma recuerda la de una concha marina, por su terminación superior con dos salientes llamados orejas, que se perforan para hacer pasar el cordón que las ata a los dedos pulgar o corazón de cada mano; el toque o repique se realiza con los cuatro dedos restantes. Aunque no son instrumentos de afinación determinada, el par de la mano derecha tiene un sonido más agudo, por lo que se utiliza para hacer el repique, mientras el de la mano izquierda realiza el acompañamiento rítmico.

Las castañuelas que aquí se exponen son las que llevaba la Santa cuando llegó a Palencia en diciembre de 1580. Cada uno de los pares es diferente, por lo que se ve que no forman parte del mismo juego de castañuelas. Tienen orejas en forma de uve, característica



más apreciable en uno de los casos. La cara interna es plana con una concavidad excavada. Por fuera están talladas a mano con dibujos geométricos formando triángulos y rombos.

JMG

Bibliografía

- Blog *De la rueca a la pluma*. <https://delaruecaalapluma.wordpress.com> (agosto de 2018).
- Bordas Ibáñez, Cristina: *Instrumentos musicales en colecciones españolas*. Vol. 1. Museos de titularidad estatal. Madrid: Centro de Documentación de Música y Danza del INAEM, 1999.
- Bordas Ibáñez, Cristina: *Instrumentos musicales en colecciones españolas*. Vol. 2. Madrid: Centro de Documentación Musical INAEM, 2001.
- Catálogo de la exposición Huellas y Moradas. Santa Teresa en Palencia*. Iglesia de San Bernardo. Palencia. Del 25 de febrero al 3 de mayo de 2015. Palencia: Diputación de Palencia, 2015.
- Catálogo de la exposición Santa Teresa y su tiempo*. Ávila. Museo de Bellas Artes. Madrid. Casón del Buen retiro, 1970. Madrid: Comisaría General de Exposiciones. Dirección General de Bellas Artes. Ministerio de Educación y Ciencia, 1970.
- Instrumentos musicales en los museos de Uruña*. <https://funjdiaz.net/museo/ficha.php?id=21> (agosto 2018).
- Roales Nieto, Amalia: «Castañuelas», en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, vol. 1. Emilio Casares Rodicio (coord. gral.). Madrid: SGAE, 1999, pp. 320-321.

TAMBORIL

ANÓNIMO

Siglo XVI

Madera recubierta de papel con parches de membrana

30 cm de diámetro

Convento de las Madres Carmelitas Descalzas de Sevilla.

El tamboril es un instrumento de percusión, de sonido indeterminado, perteneciente al grupo de los membranófonos. Construido de madera o metal, tiene forma de cilindro con uno o dos parches membranosos en las bases, que se tensan con cuerdas atadas en forma de zigzag o anillos de piel. Está ligado a la interpretación de música tradicional española, en ambientes festivos o procesiones, y casi siempre va unido a una flauta de tres agujeros o a una dulzaina. En este caso, el intérprete de los dos instrumentos es el mismo, se cuelga el tamboril del brazo y percute solo una de sus bases. Pueden obtenerse distintos timbres en el tamboril, dependiendo de qué parte de la membrana se percute o si se toca sobre el aro.



La pieza que figura en esta exposición es un instrumento cilíndrico, construido de madera forrada de papel, con un parche membranoso en cada una de las bases. Los parches están sujetos por aros de madera recubiertos con la propia membrana. En contra de lo que ocurre en otros tamboriles, no existen cuerdas alrededor del cilindro. El papel exterior está decorado con motivos vegetales y animales, entre los que destacan algún ave y serpientes. Hay también escenas y paisajes enmarcados en figuras geométricas, como rectángulos y rombos.

JMG

Bibliografía

- Blog *De la rueca a la pluma*. <https://delaruecaalapluma.wordpress.com> (agosto de 2018).
- Bordas Ibáñez, Cristina: *Instrumentos musicales en colecciones españolas*. Vol. 1. Museos de titularidad estatal. Madrid: Centro de Documentación de Música y Danza del INAEM, 1999.
- Bordas Ibáñez, Cristina: *Instrumentos musicales en colecciones españolas*. Vol. 2. Madrid: Centro de Documentación Musical INAEM, 2001.
- Eli Rodríguez, Victoria: «Tamboril», en *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, vol. 10. Emilio Casares Rodicio (Coord. Gral.). Madrid: SGAE, 2000, pp. 138-139.
- Instrumentos musicales en los museos de Uruña*. <https://funjdiaz.net/museo/ficha.php?id=21> (agosto 2018).

SANTA TERESA DE JESÚS

ANÓNIMO

Siglo XVIII

63,5 cm de altura

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Medina del Campo

La talla que admiramos representa a santa Teresa como escritora, esto es, sujetando la pluma con la mano derecha y el libro abierto en la izquierda. Su rostro en actitud de concentración y la mirada contemplativa hacia el infinito evocan el momento en el que es inspirada por el Espíritu Santo. Este conocido modelo iconográfico se difundió rápidamente a través de grabados, pasó



a la imaginería y se convirtió en la tipología más empleada en las esculturas de los siglos VXII y XVIII. La dependencia de esta figura del modelo de la santa Teresa ejecutada por Gregorio Fernández en 1622 para el retablo del desaparecido convento del Carmen Calzado de Valladolid parece evidente, salvando las diferencias en los rasgos y proporciones, la estructura, gesto y postura son las mismas.

Se presenta ataviada con el hábito carmelitano y el manto blanco que la Virgen y san José le imponen como símbolo de su pureza, que además merece por haber consolidado la reforma de la Orden Carmelita, condensando así en la iconografía dos de los acontecimientos más importantes de su biografía. El vistoso nimbo de santidad se consigue con el detallado trabajo de la plata que se impone a modo de gran corona con rayos, estrellas y tallos imbricados.

El esgrafiado dorado con decoración vegetal, los logrados pliegues del hábito y la sinuosa postura en *contrapposto* completan esta imagen barroca plenamente vigente y recurrente durante la segunda mitad del siglo XVII y principios del XVIII. El carácter mueble y procesional de la imagen se refleja en su esmerada labor pictórica y coronación por el nimbo plateado y en la base de madera, dorada y resaltada por rocallas, teniendo así una inspiradora imagen de devoción y ejemplaridad de la Santa en su versión de escritora celestial.

La escultura, localizada en el convento de las Madres Carmelitas Descalzas de Medina del Campo, constituye una pequeña muestra del patrimonio encargado por uno de los centros señeros de vinculación directa con Teresa de Jesús. Los usos y funciones de la imagen no se limitaron a la liturgia, pues se erige como emblema parlante de virtud y religiosidad para sus seguidores.

JPRB

Bibliografía

- Bonet Salamanca, Antonio (2015). «Tipología escultórica teresiana», en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (coord.). *Santa Teresa y el mundo teresiano del barroco*. San Lorenzo de El Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 547-566.
- Carmona Muela, Juan (2003). *Iconografía de los santos*. Madrid: Istmo.
- Pinilla Martín, María José (2013). *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Salvador Andrés Ordax, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte, Universidad de Valladolid, pp. 639-642.

ATRIL DE ALTAR

ANÓNIMO

Siglo XVI (tradicional)

32 x 32 x 26 cm

Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Alcalá de Henares)

Atril de altar perteneciente al ajuar litúrgico para colocar el misal. Elaborado a partir de madera tallada y ensamblada, con aparejo, dorada y policromada, decorada con la representación del escudo de la orden de los Carmelitas Descalzos en su cara frontal. Su estructura presenta cuatro extremidades con ornamentación gallo-nada. Destacan la sencillez de su factura y los añadidos que posiblemente se hayan realizado a posteriori por haber sido considerado un objeto perteneciente a santa

Teresa, circunstancia que ha provocado el ennoblecimiento de su aspecto.

Es considerado del tiempo de santa Teresa, utilizado en el convento de las Carmelitas Descalzas de la Purísima Concepción en Alcalá de Henares, que fue fundado en 1563 por la beata sor María de Jesús Yepes en colaboración con santa Teresa y bajo el patronazgo de doña Leonor de Mascareñas, aya de Felipe II.

MGG



TRANSVERBERACIÓN DE SANTA TERESA

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Óleo sobre cobre

44 x 36,3 cm

Convento Madres Carmelitas Descalzas, Mancera de Abajo (Salamanca)

Para encontrar fuentes y similitudes literarias con el relato teresiano de la *merced del dardo* narrado por santa Teresa en el capítulo XXIX, 13-14 del *Libro de la Vida*, además de remontarnos al *Cantar de los Cantares* (2,5), qué duda cabe de que uno de los textos con los que más podemos identificar esta secuencia de la Transverberación sería el Prólogo (2,17) del *Comentario al Cantar de los Cantares* de Orígenes:

Si alguien logra con la capacidad de su inteligencia vislumbrar y contemplar la gloria y la hermosura de todo cuanto ha sido creado por él, pasmado por la belleza misma de las cosas y traspasada por la belleza de su resplandor como por una saeta bruñida, en expresión del profeta (Is 49,2), recibirá de él una herida salutífera y arderá en el fuego delicioso de su amor.

Después, pasados los siglos, toda esta herida divina de amor quedaría orlada en la inalcanzable poética de la *Llama de amor viva* (2,2-4, 8-9. 12) de san Juan de la Cruz.

Despejado el argumento literario de este óleo sobre cobre de Mancera de Abajo (Salamanca) podemos precisar en primer lugar como fuentes iconográficas remotas los grabados de *El amor divino cazando el alma* de Otto Van Veen y el *Pia Desideria* del jesuita Hugo Hermann para, posteriormente, quedar fijado el motivo del cuadro de Mancera a raíz de la lectura visual que el anónimo pintor que nos ocupa hace de los grabados de Cornelio Galle y Anton Wierix, estampas flamencas en las que se varía el protagonismo escenográfico del autor del *dardo*, sustituyendo al querubín o ángel por el mismo Jesús como *divino cazador*.

Y en dicha representativa, por la que opta este cobre de Mancera, encontramos similitudes de composición y parentescos con los óleos sobre lienzo de Antonio Mohedano, Francisco Rizi y Simón Petti, obras las tres ejecutadas entre los siglos XVII-XVIII. Si tuviéramos que definir y conjuntar en un mismo argumento expositivo estas cuatro obras qué duda cabe de que este sería la visión teológica y mística del hecho prodigioso, conformada narrativamente en una clara visualización de unidad teológica entre la presencia trinitaria celeste y la terrestre, convirtiéndose por ende el suceso de la *merced del dardo*, lanzado por el divino cazador al corazón de la Santa, en una *velada* alusión la gracia trinitaria.

Significado este apunte teológico, no obstante, a diferencia de los lienzos anteriormente señalados

de Mohedano, Rizi y Petti, el autor de nuestro cobre de Mancera sí nos introduce algunas variaciones. Por ejemplo, no da protagonismo temático como sí lo hacen Mohedano y Petti, siguiendo los dictados de los grabados de Galle y Wierix en la secuencia de incorporar en la escena la corona y la palma portadas por dos ángeles como premio de la virginidad y del martirio espiritual de la Santa de Ávila. Dista igualmente el cobre de Mancera con el óleo de Francisco Rizi en la disposición y ubicación de los personajes de María y José, situando Rizi a san José al lado izquierdo de la Virgen y dejándose notar como singular variación el protagonismo divino de Jesús en su elevación y entronamiento sobre las cuatro cabezas de querubines a sus pies. Si concuerda la obra de Mancera con la de Rizi en significar el apunte iconográfico del san José que retiene en su mano la vara florida, instantánea, ésta, que al margen de la flecha divina que sujeta la Virgen en su mano izquierda, no la vemos reflejada en la fuente del grabado. Finalmente, en este recuento visual de similitudes y diferencias hemos de considerar en la obra de Mancera un interesante detalle iconográfico dispuesto en un primer plano a los pies de la Santa, un bello ejemplar del libro cerrado, clara alusión a la Santa como escritora y texto teresiano donde se lee y se guarda la prodigiosa visión de la *merced del dardo*.

Dejando ya a un lado diferencias, comparaciones y abolengos de esta obra que nos ocupa de Mancera de Abajo, si creemos honestamente decir que no estamos ante un óleo de cobre que pueda emparentarse en similitudes de hechura y calidad estética con los cobres que de manera profusa llegaron a España procedentes de los famosos talleres de Flandes, tales, por ejemplo, como los cobres de Abraham Willemsen o Guillam Forchondt. En efecto, en este cobre de la Exposición y sin menoscabo de reconocer el valor iconográfico que en sí encierra la obra, sí se dejan percibir y notar ciertos balbuceos de representatividad dibujística, haciéndose evidentes algunas leves imprecisiones en la definición final de los caracteres fisionómicos de los personajes. Después, en su teatralidad escenográfica sigue sin convencernos el desmayo de la Santa, no siguiendo aquí los clásicos cánones al uso que en derrumbada inercia de éxtasis dictaron como referente los pinceles de Andrea Vaccaro y Sebastiano Ricci. Nada que censurar sin embargo en este óleo sobre cobre de Mancera a la hora de saber resolver con cierta gracia y oficio escorzos y contrapostos, logrando nuestro anónimo pintor dar un agradable aire de movimiento y de



femenina postura devocional a la cabeza de la Virgen. Y de todo lo dicho hasta aquí no dudamos en afirmar que lo que más nos agrada de este cobre es su correcta y variante gama de colores, conjuntándose todas las tintas de los personajes en la envoltura de una acertada resolución atmosférica y ambiental de correctas vegetaciones y sugerentes lejanías.

Terminemos ya la lectura e inspección de este óleo sobre cobre de las madres carmelitas de Mancera de Abajo y, aún no quedando resuelta la mano de su autoría, sí podríamos dejar como lícita hipótesis posible lugar y procedencia de la obra, señalando a tal efecto que este cobre de Mancera pudiera tener cierta relación de procedencia con la llamada *Nueva España*, amplio entorno geográfico donde el óleo sobre cobre, durante los siglos XVII-XVIII, tuvo un notable desarrollo, tanto de importación europea como de clara hechura de pinceles coloniales. Por magníficos estudios realizados sobre este asunto conocemos la autoría de muchos de estos artistas que profusamente ejecutaron de manera

notable la temática religiosa en el pequeño formato al óleo sobre cobre, tales como Mateo Perez de Alesio, Angelino Medoro, Pedro Pablo Moron y, sobre todo, fray Alonso López de Herrera.

JRD

Bibliografía

- Barguellini, Clara, «La pintura sobre lámina de Cobre en los virreinos de la Nueva España y del Perú», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, vol. XXI, núm. 75, México 1999, pp. 79-98.
- Moreno Casado, Fernando, «La serie de la Transverberación de Santa Teresa con las dos trinitades derivadas de Wierix. Acerca de una pintura de Francisco Rizi», *Goya: Revista de Arte*, n.º 341, 2012, pp. 312-323.
- Pinilla Martín, María José, «Una Aproximación a la Iconografía de Santa Teresa», *Patrimonio histórico de Castilla y León*, n.º 54, 2015, pp. 63-66.

RELICARIO CON LA FIRMA DE SANTA TERESA

ANÓNIMO

Siglo XVII

26 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

El concepto de reliquia comprende también los objetos que, de una u otra forma, han mantenido un contacto directo con el cuerpo del santo en cuestión, ya fuera en vida o tras la muerte. Son las denominadas reliquias no insignes. Las firmas de aquellos sujetos elevados a los altares se convirtieron pronto en una de las piezas más estimadas, moda que ha supuesto la esquilma de no pocos fondos archivísticos al recortarse las rúbricas de los documentos en los que se encontraban. Es relativamente frecuente encontrar en las colecciones de reliquias la firma de santa Teresa, una de las piezas más codiciadas (González Lopo, 1993, p. 252).

El relicario está formado por una base circular de la que parte el astil moldurado en el que destaca un ajarronado nudo sobre un basamento. La teca, de forma oval, es acogida por un templete conformado por cuatro soportes a base de volutas y columnas toscanas. La cubierta del conjunto está rematada por una pequeña media naranja achatada que sirve de base a una pequeña imagen de la santa figurada como escritora mística.

Se trata de una pieza de gran sobriedad, tanto en el material (bronce dorado) como en la ejecución formal. Parece ser lo más destacado de la obra su pertenencia a la tipología de templete, que sobredimensiona en área y volumen el lugar donde se encuentra la reliquia, logrando, en este caso concreto, el equilibrio del conjunto.

MCH

Bibliografía

Bouza Álvarez, José Luis, *Religiosidad Contrarreformista y Cultura Simbólica del Barroco*, CSIC (Madrid, 1990).

González Lopo, Domingo Luis, «El papel de las reliquias en las prácticas religiosas de los siglos XVI y XVII», en Álvarez Santaló, León Carlos-Cremades Griñán, Carmen M.^a (eds.) *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*. Universidad de Murcia (Murcia 1993), pp. 247-260.



NIÑO JESÚS

ANÓNIMO

Siglo XVI

74 cm de altura

Convento de MM. Carmelitas Descalzas de Palencia

—¡Alabado sea Dios! No teníamos ya suficiente con los deudos que solicitan nuestro consejo, que ya también entran niños en la clausura de este monasterio.

—Oye niño, ¿qué haces tú aquí?

—Y tú ¿quién eres?

—Yo, Teresa de Jesús.

—Pues yo, Jesús de Teresa.

Esta anécdota que se cuenta le ocurrió a la Santa cuando bajaba unas escaleras en su monasterio de la Encarnación es fiel reflejo de una devoción al Niño Jesús impulsada por las órdenes mendicantes y que encontró su mejor aliado en la *devotio moderna* del siglo XIV. El interés por una piedad menos rígida y formal, más íntima y nacida del corazón, propició la aparición de imágenes del Niño Jesús de pequeño tamaño que fueron muy solicitadas por los fieles como ayuda para su meditación personal: entrar en la vida de Cristo a través de su representación plástica.

En el siglo XVI no son aún imágenes de vestir sino exentas y con una representación realista, sexuadas ya que es importante mostrar la humanidad de Cristo en toda su plenitud (concepto muy repetido por santa Teresa como fuente de inspiración). Esta es una talla de madera con encarnación mate y que, en principio, fue pensada para ser contemplada desnuda.

Mujer práctica y con los pies bien asentados en la tierra, Teresa sabía de la necesidad de ver y tocar para mejor creer, cual nuevos *tomases*, que así es nuestro ser natural: débil y aferrado a lo que vemos y tocamos y con muchas dudas ante lo que no podemos comprobar con nuestros sentidos.

Por eso promueve en sus «palomarcitos» la presencia de imágenes del Niño. La que nos ocupa es conocida entre las monjas como el Niño de Tolosa por haber sido donada por doña Catalina de Tolosa, fiel colaboradora de Teresa en la azarosa fundación de Burgos y que profesó en el convento palentino en 1588.

En una sociedad en la que la que no se hacía monja habría de ser buena madre, quiere hacer de sus hijas buenas monjas sin descuidar un rasgo, creo que esencial, de su feminidad: la maternidad. Una monja antes que nada es una mujer y como tal siente y vive. Sin duda en la base del arraigo de la devoción al Niño Jesús en los conventos de clausura en general y en el Carmelo en especial, está esa inclinación maternal, aunque hoy se ponga en duda. Sabe Teresa introducir dulzuras en la, a veces, dura vida conventual. ¡Quién no siente brotar el cariño en su interior cuando ve, cuando toca la imagen de un niño! Cuántos problemas psicológicos resuelve una afectividad bien canalizada. ¡Sabía era nuestra monja hace ya 500 años, cuanto todavía no se había *inventado* la moderna psicología!

Con el tiempo las modas cambian y se viste al Niño, se le confecciona todo un ajuar: vestiditos, túnicas, capas, zapatos, diademas... y no se duda en hacerlo como lo hacen ellas en momentos fuertes de su vida religiosa: en su profesión y también en su muerte. ¿No recuerda este Niño Jesús, vestido de blanco, a una novicia con su diadema de flores cuando hace sus votos? También viene a mi mente la imagen, dulce y pacífica tras la lucha atroz, de Santa Teresita en su lecho de flores.

Es un niño y es Dios, por eso bendice y por eso sostiene el orbe con su mano: es verdadero Dios y verdadero hombre; es niño y es Rey y por eso se engalana como la esposa para el esposo y el esposo para la esposa entablando un diálogo en el que a veces resulta difícil saber quién es quién. Muy cercana a nosotros, otra gran santa carmelita, Edith Stein, meditaba delante de un Niño Jesús de Praga sobre los avatares políticos de su tiempo: «¿No es acaso este “emperador celeste” el que debe poner fin a todas las guerras? Él tiene las riendas en la mano, aunque parezcan regirlas los hombres».

TRR



RETRATO DE MARÍA BIRCEÑO (SIC)

ANÓNIMO

Siglo XVII

91 x 71 cm

Óleo sobre lienzo

Convento de MM. Agustinas Ntra. Sra. de Gracia, Madrigal de las Altas Torres

El lienzo de María Birceño forma parte de una serie de retratos de monjas agustinas conservada en el convento de Ntra. Sra. de Gracia de Madrigal de las Altas Torres. Sobre la identificación de la efigiada existe cierta controversia, tradicionalmente se creía la imagen de dña. María de Briceño, maestra de santa Teresa en el convento homónimo de Ávila. A la confusión contribuyó la inscripción de la cartela inferior del cuadro, donde se lee: «Da Maria Briseño relijiosa mui obserbante». La transposición de las letras r e i indujeron al error y, según defiende Benítez Sánchez, debe leerse doña María de Birceño; una monja que profesó el 15 de agosto de 1479.

En la reconsideración también insisten varios elementos figurativos y compositivos de la propia obra. En primer lugar, llama la atención que se trate de representación individual de la madre Briceño que fuera destinada a otra Casa diferente a la que vivió y con la que no mantuvo un vínculo especial. En este sentido, López Fernández ha destacado que la única representación de la maestra abulense se encuentra en el convento al que perteneció y donde tuvo lugar el feliz encuentro con santa Teresa. De hecho, en la tabla del retablo del *Cristo de las Cadenas* la presencia de María de Briceño resulta ciertamente circunstancial, puesto que se trata de representar el paso y la importancia de la santa por el convento de Ntra. Sra. de Gracia. Es cierto que la relevancia del acontecimiento se debe a la agustina, pero la estima por su figura no trasciende del entorno local y comunitario. De hecho, la inscripción de la filacteria delata cómo la comunidad se arroga el mérito: «Teresa de la casa de agustinas sacaras tu vocación». Sin duda, el papel de la maestra de novicias fue muy relevante y apreciado en su tiempo, como todos los testimonios refieren, incluido el de la propia santa Teresa en el *Libro de la Vida*; pero no hay noticias de un reconocimiento individual de su figura, sino que siempre aparece vinculado al relato de la Santa. En su caso el retrato matriculense hubiera constituido una notable excepción.

Ahora bien, si se asume la identificación propuesta por Benítez Sánchez y se aborda el lienzo dentro la serie de retratos de la que forma parte el cambio de significación es claro. A pesar de que el análisis del conjunto desborda el presente estudio es posible delinear algunos aspectos.

A finales del siglo XV y durante todo el XVI la Casa de Madrigal se erigió en uno de los referentes morales y espirituales más destacados de los reinos hispanos. El

rigor en la observancia de sus moradoras atrajo la protección de la Corona hasta tal punto que las dos hijas extramatrimoniales del rey Fernando el Católico: doña María de Aragón y doña María Esperanza de Aragón, profesaron ambas en 1490 y llegaron a gobernar la casa unos años más tarde. Su prestigio y ejemplaridad alcanzó tal reconocimiento que constituyó el mejor aval para reclamar la cesión del palacio de Juan II como nueva residencia, a donde se trasladaron en 1528.

Un siglo más tarde, será en esta nueva sede donde se decidió honrar la memoria de las madres que habían contribuido a su esplendor con la serie de retratos, a la que se fueron sumando muchos otros con el paso del tiempo. El grupo lo encabeza el retrato de sus dos primeros promotores reales, don Fernando y doña Isabel, junto a las infantas y prioras doña María de Aragón y María Esperanza de Aragón. Un estudio detenido de todas las religiosas inmortalizadas, sus biografías y sus funciones dentro de la comunidad permitiría ahondar en el significado y la intencionalidad con la que fue creado el conjunto, más allá de la proyección de modelos de conducta espiritual y moral.

El grupo de retratos, entre los que se encuentra el de María de Birceño, presenta unos rasgos formales y estilísticos muy cercanos y podría apuntar a un primer encargo unitario. Se trata de composiciones frontales, de medio cuerpo, con una cartela inferior que ocupa el ancho del lienzo donde figura el nombre de la retratada y una particular referencia a su virtud más destacada: de Birceño se destaca que era «muy observante», mientras que Catalina de Osma se dice que fue «penitentísima», de Ana de Vega «muy contemplativa», de María Belón que «entregó su espíritu al Señor arrodillada» y de la propia infanta María de Aragón se enfatiza que «Dar corona por cilicio, éste es un buen ejercicio». Todas estas matizaciones amplifican el valor semántico del retrato, que, a su valor representacional y de memoria del individuo, se construye una memoria colectiva de carácter ejemplarizante para el resto de la Comunidad, al tiempo que legitima la trayectoria y enaltece su prestigio. Toda vez que la inscripción la perpetúa en el tiempo.

La virtud individual que se resalta de cada una se reconoce también en los atributos que acompañan las representaciones. En el caso de María Birceño, ella porta un reloj de arena en su mano izquierda, mientras que con la derecha señala el cinturón negro propio del hábito agustino. Este elemento contiene un importante valor simbólico para la orden, como es sabido, la



tradición lo relaciona con el entregado por la Virgen María a santa Mónica, si bien, su presencia habitual en la indumentaria religiosa también hace referencia al voto de castidad. Por otra parte, la presencia del reloj de arena en la pintura del siglo de Oro ofrece un valor polisémico muy amplio, entre cuyos significados Gallego destacó la rectitud y la ejemplaridad de conducta de quien lo porta entre sus manos. Sin duda, ambas cualidades adornaban a María de Birceño, como la inscripción inferior refrenda, gracias a las cuales se hizo merecedora de este retrato póstumo. Si concordaron otras circunstancias detrás del encargo de la serie deberá ser objeto de próximos estudios.

JJL

Bibliografía

- Benítez Miguel, Jesús, «Agustinas de Madrigal de las Altas Torres del siglo XIV al XVII», en Campos y Fernández de Sevilla, F. C., *La clausura femenina en España: actas del simposium. del 1 al 4 de septiembre de 2004*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, El Escorial, vol. 1, pp. 363-398.
- Carmona Moreno, Félix, «Agustinas de Nuestra Señora de Gracia en Ávila: un monasterio de clausura con cinco siglos de historia», en Campos y Fernández de Sevilla, F. C., *La clausura femenina en España: actas del simposium. del 1 al 4 de septiembre de 2004*, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, El Escorial, vol. 1, pp. 399-426.
- Gallego, Julián, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Catedra, 1991.
- López Fernández, Isabel, «La madre María de Briceño con la Santa», en Catálogo de Exposición *Teresa de Jesús, Maestra de oración*, Ávila y Alba de Tormes (marzo a noviembre de 2015), Las Edades del Hombre, t. 2, pp. 96-97.

SANTA TERESA CON EL P. BALTASAR ÁLVAREZ

ANÓNIMO
Hacia 1700
211 x 163 cm
UPSA

Desconocemos mano y autoría de este lienzo que se muestra en la entrada principal de la Universidad Pontificia de Salamanca. Aun así, se ha de reconocer que estamos ante un ducho y hábil pintor a la hora de saber registrar con suma fidelidad y de manera convincente una hermosa página de la historia biográfica de la Santa en su relación espiritual con el P. Baltasar Álvarez, y aquí, en este instante, como reza la cartela, cuando ejercía como rector del real colegio de Salamanca.

Por la biografía del P. Luis de la Puente sobre el P. Baltasar Álvarez conocemos el alto aprecio de la santa hacia este jesuita riojano de la Compañía de Jesús, acompañante de su alma y prudente confesor, llegando la reformadora del Carmelo a decir de él que «fue la persona a quien más debió su alma en su vida y la que más la ayudó para caminar a la perfección». En efecto, en la biografía del P. Luis de la Puente, cap. XI, recordando decires de la santa hacia el venerable jesuita, se ensalzaba por encima de todo su discreción, humildad y santidad, afirmando Teresa de Jesús que, para ella, el P. Baltasar Álvarez «fue todo su consuelo, amparo y arrimo para llevar las contradicciones que tuvo».

Escuchando lo dicho, podemos decir, entonces, que el anónimo autor de este lienzo ha sabido registrar en feliz instantánea el sublime encuentro de dos almas que en *Sacra Conversación* están tratando cosas del espíritu. Por aquí, pues, podemos decir que anda y se mueve tanto la elocución interna del cuadro como sus retóricas expresivas, resaltándose en su lenguaje y dicción el convincente y natural ejercicio de las manos. Después, ateniéndonos a la efigie de los personajes se ha de resaltar la convincente introspección que de ambos nos hace este pincel anónimo, agradándonos en primer lugar el de la Santa, caracterizada fuera de los

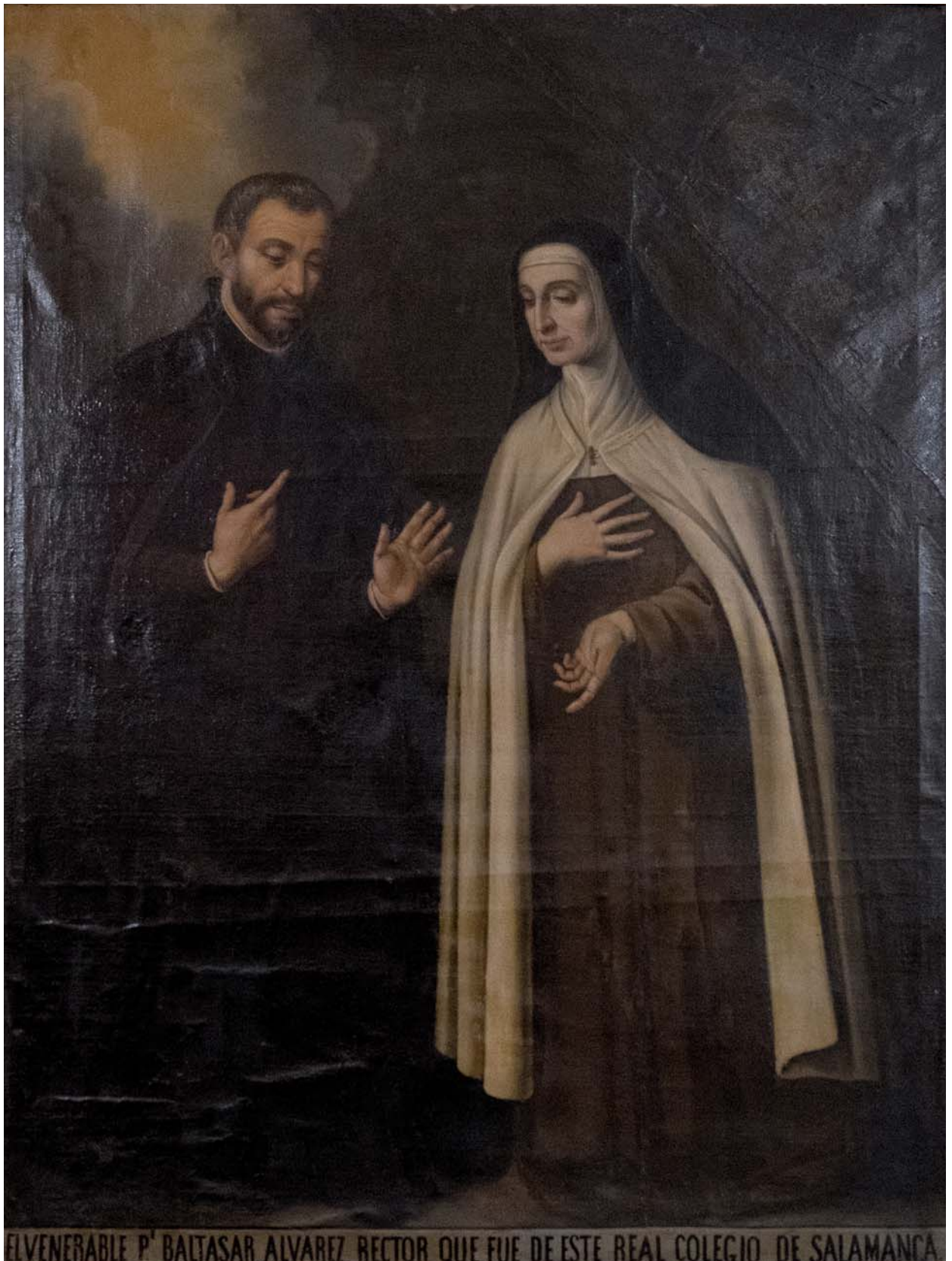
cánones al uso, apuntando naturales arrugas en su rostro, es decir, sin maltraídas y redichas idealizaciones, ateniéndonos a su probable verosimilitud. Igualmente nos resulta y agrada la ejecución facial del semblante del requerido y admirado confesor de la Santa, efigiado como santo varón de grave presencia y buen parecer, que pareciera en este instante recordar a la Santa los necesarios Avisos para su camino de perfección, a saber: «Decir siempre bien y hablar poco, ser modesto y nunca ensalzarse a uno mismo, acomodarse siempre con quien se trata, no pensar falta ajenas sino virtudes, reprender con discreción y nunca hablar sin pensarlo bien, después, ser sincero al confesor y mirar siempre la providencia de Dios».

Y ateniéndonos a la hechura técnica del cuadro comprobamos ya de primera impresión el probado magisterio del anónimo pincel en el limpio y correcto dibujo, amén de demostrar innegables habilidades y conocimiento en el intimista uso de la luz que requiere la escena, efectos aquí de iluminación que no desdican técnicas ni resonancias de aproximación a lo Ribera o Caravaggio.

JRD

Bibliografía

- Cascón, Miguel, *Obras Maestras Espirituales de los Jesuitas Españoles*, Sal Terrae, Santander 1924.
Puente, Luis de la, «Vida del P. Baltasar Álvarez», en *Escritos espirituales*. Introducción biográfica y edición de Camilo Abad y Faustino Boado, Juan Flors, Barcelona 1961.
Santa Teresa, Silverio de, *Obras de Santa Teresa de Jesús*, Monte Carmelo, Burgos 1939.



EL VENERABLE P^r BALTASAR ALVAREZ RECTOR QUE FUE DE ESTE REAL COLEGIO DE SALAMANCA.

SAN PEDRO DE ALCÁNTARA

ALONSO DE MESA (Atribución)

1650-1668

132 x 100 cm

Museo de Salamanca, MECD

Procede del Convento de San José del Calvario (Salamanca)

La beatificación de san Pedro de Alcántara (1499-1562) en 1622 avivó la devoción por la figura del santo cacereño en la España del Siglo de Oro. La observancia rigurosa de la pobreza, la penitencia y la oración que caracterizó al santo alumbró la reforma de la orden seráfica con la nueva rama de franciscanos descalzos. Ambas circunstancias impulsaron la promoción y circulación de su imagen en los más diversos soportes, entre los cuales se sitúa este lienzo custodiado en el Museo de Salamanca.

Entre los retratos más directos que se conserva de su figura se encuentra el conocido testimonio de la propia santa Teresa: «En los grandes fríos se quitaba la capilla que llevaba y así hacia frente a los duros fríos. Ayunaba mucho y pasaba ocho días sin comer. Su pobreza y mortificación eran extremas». Esta imagen de riguroso ascetismo se refuerza con su descripción física no menos elocuente: «Era muy viejo cuando me vino a ver y tan extrema su flaqueza que parecía hecho de raíces de árboles. Con toda esta santidad era muy afable, tenía una conversación muy sabrosa». Con estas palabras se aprecia el reconocimiento de la santa a su confesor en el *Libro de la Vida* y el agradecimiento por su consuelo y comprensión. La relación de ambos reformadores ha quedado plasmada en varias representaciones, siendo la más habitual y significativa la escena del franciscano administrando la comunión a santa Teresa.

El repertorio iconográfico del santo alcantarino no es muy amplio, de hecho, el modelo más extendido lo muestra en oración o meditación, de medio cuerpo o cuerpo entero en la soledad de la celda. Esta obra procedente del desaparecido convento de San José del Calvario (Salamanca) hacía pareja con otra imagen de santa Margarita de Cortona; si bien entre ambas no existe una relación artística significativa, devocionalmente ambos personajes son complementarios y constituían un referente penitencial para la comunidad terciaria.

A la concreción de este modelo figurativo contribuyó la difusión de grabados de carácter devocional inmediatos a su beatificación que fueron realizados por Ciamberlano (1618) e I. Messenger (1614-1622). Se trata de la *uera effigie* encargada y distribuida por sus hermanos, como constató S. Andrés Ordax. La caracterización fisionómica de estas imágenes se mantiene muy próxima al relato teresiano, aunque no se le puede reconocer la condición de única fuente, ya que son varias las referencias de autores coetáneos que se expresan en términos semejantes. El santo orante generalmente se figura ante la Cruz desnuda, una calavera –fundamental en la

retórica penitencial de la *devotio* moderna– y un libro abierto que el tintero y la pluma le atribuyen la autoría, se trata de su obra *De orationis et meditationis*.

En esta ocasión, el pintor aprovecha la carga semántica de la calavera para incorporar un anagrama con las letras: a, o, m, s. Gómez Moreno fue el primero en leer Alonso de Mesa, al tiempo que Gaya Nuño optaba por Mens/Mengs, cuya identificación llevó a algún error puntual de catalogación, pero ya Montaner López y Moreno Alcalde no dudan y concuerdan en la figura del pintor madrileño. Las escasas referencias que han llegado de este personaje se encuentran en *El parnaso español pintoresco laureado* (1724) de Antonio Palomino. El autor lo sitúa como discípulo de Alonso Cano y autor de una serie sobre la vida de san Francisco en el claustro de su convento madrileño.

Nada hace cuestionar la atribución, ya que no es posible localizar otro autor que responda a las iniciales del anagrama. Las dudas surgen al confrontar este lienzo con otro sorprendentemente similar y atribuido por Gaya Nuño a A. Palomino, éste se conserva en el Hospital Tavera de Toledo y perteneció a la colección del IX conde de Santisteban, actualmente a la Casa de Medinaceli. Son varios los elementos que llaman la atención sobre la relación entre ambas obras; el primero y más significativo es el tratamiento de los rasgos fisionómicos y de las manos, cuya semejanza es tan estrecha que supera la mera relación modelo-copia. Lo mismo ocurre con la indumentaria del santo cuyos pliegues se reproduce fielmente en ambos lienzos, solamente varía la posición del remiendo. Tampoco es ajena a este fenómeno la disposición de los objetos de la mesa como el libro abierto cuyas hojas plegadas reproducen las mismas formas, como ocurre con los de la capa del santo. Las escasas variantes que introduce la versión atribuida a Palomino son la paloma del Espíritu Santo, que transforma la luminosidad y la composición del cuadro, el Crucificado que encarna el símbolo de la Cruz y las disciplinas. La inclusión de estos tres elementos no es una cuestión menor, sino plena de significado simbólico y también merece una valoración compositiva y formal del impacto que provoca en el tratamiento, sobre el que deberá ahondar un estudio comparativo de ambas obras.

La confrontación de los dos lienzos abre numerosas cuestiones, la primera tiene que ver con la autoría de la versión de Toledo. A tenor del espacio y de las referencias que A. Palomino realiza sobre Alonso de Mesa en *El Parnaso* no parece que fuera un autor muy conocido por él



o bien, que, por alguna razón completamente desconocida, decidiera omitir deliberadamente su trabajo. Un trabajo que, paradójicamente y según los datos aceptados hasta el momento, estaría reproduciendo fielmente una década después. Frente a esta enrevesada situación nos inclinamos por revisar la autoría y actualizar el estudio del *San Pedro de Alcántara* de la Fundación Casa Ducal de Medinaceli, dado que la atribución de Gaya Nuño, hasta donde llegan las noticias, se basa en los rasgos formales y se hizo desconociendo la existencia de la versión salmantina idéntica y firmada.

JJL

Bibliografía

- Andrés Ordax, Salvador, *Arte e iconografía de san Pedro de Alcántara*, Ávila, Institución «Gran Duque de Alba», Diputación de Ávila, 2002.
- Gallego de Miguel, Amelia, *Museo de Bellas Artes: Salamanca*, Salamanca, Museo de Salamanca, 1975.
- Gaya Nuño, Juan Antonio, *Historia y guía de los Museos de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1968.
- Gaya Nuño, Juan Antonio, *Vida de Acisclo Antonio Palomino: el historiador, el pintor: descripción y crítica de sus obras*, Córdoba, Diputación de Córdoba, 1981.
- Gómez Moreno, Manuel, *Catálogo Monumental de España: provincia de Salamanca*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 1967.
- Montaner López, Emilia, *La pintura barroca en Salamanca*, Salamanca, Universidad de Salamanca-Centro de Estudios Salamantinos, 1987.
- Moreno Alcalde, Mercedes, *Museo de Salamanca: pinturas restauradas*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Consejería de Cultura y Turismo, 1992.
- Moreno Alcalde, Mercedes, *Museo de Salamanca: Sección de Bellas Artes*, Valladolid, Junta de Castilla y León-Consejería de Cultura y Turismo, 1995.
- Moreno Alcalde, Mercedes, «El Museo de Salamanca: la colección de Bellas Artes», *Revista de Información Cultural*, n.º 4, pp. 11-12.
- Moreno Alcalde, Mercedes, «San Pedro de Alcántara en Oración», *Inventario General n.º 12*, Archivo Museo de Salamanca.

RETRATO DEL GRAN DUQUE DE ALBA D. FERNANDO ÁLVAREZ DE TOLEDO Y PIMENTEL Y DE SU ESPOSA LA DUQUESA D.^a MARÍA ENRÍQUEZ DE TOLEDO Y GUZMÁN

ANÓNIMO

Siglos XVI-XVII

131 x 184 cm

Colección del Duque de Pastrana (El Castañar. Mazarambroz. Toledo)

El retrato realista investido de la ostentación del propio estatus es una de las más importantes figuraciones individuales para los estamentos privilegiados del Antiguo Régimen, donde la cultura visual demandaba unos códigos de representación consuetudinarios, elocuentes y con escasas variaciones. El retrato oficial se convierte más que en un mero género artístico de mayor o menor estimación, en verdadero símbolo de autoridad de la nobleza del propio modelo y de su linaje, lenguaje visual que se hace comprensible para todos. En el modo en el que es representado, el retratado refleja la etiqueta y modo de proceder de la corte española, en el que la nobleza de sangre jamás puede separarse de un determinado comportamiento público extensible a todos los ámbitos de la vida (Kusche 2003, p. 39) razón en la que reside el mantenimiento de ciertas características bien evidentes, como la distancia y seriedad del gesto, el alejamiento del presente y el acompañamiento de toda una serie de atributos (si bien con cierta economía) que indican sin duda alguna el rol social desempeñado.

El retrato del matrimonio ducal no ha sido realizado teniendo delante a los dos cónyuges, sino a partir de otras pinturas, que se consideraban tan originales como si se hubieran sacado del natural. Conviene advertir que, en este sentido, el concepto de copia difiere respecto al hoy imperante y que la sociedad del momento valoraba la copia tanto como el original, puesto que la originalidad no recae sobre la primera versión, sino sobre el efigiado. Lo relevante es que sean figuraciones verosímiles, semejantes y certeras de los individuos concretos, de ahí que aquellas cualidades inventivas del pintor que en otros géneros se cultivaban, en este desaparecen y se anulan a fin de no apartarse de la realidad vigente.

En el caso de don Fernando, el modelo seguido es la famosa obra que realizara Tiziano, si bien, en este caso, ha sido añadido el casco con el penacho de plumas que completa sus atributos. Los símbolos del poder ostentado se observan en el bastón de mando que sostiene en primer término y su alta función social en la armadura ricamente ornamentada que viste, en la que no falta en lugar privilegiado el collar con el Toisón. Desconocemos el referente del que se copia la imagen de doña María. Los códigos de representación siguen muy de cerca los conocidos para los retratos femeninos de alta cuna. Pongamos por caso el ejemplar debido a Tiziano de la emperatriz Isabel de Portugal, que también ha sido efigiada con ricos vestidos y joyas,

los propios de su condición, y un libro abierto entre las manos, del mismo modo que la duquesa. Doña María luce un vestido más sencillo que el de la emperatriz, pero muy rico, y las joyas que la adornan son también importantes. Incidimos especialmente en el asunto del libro al ser un recurso indicador no sólo de un tipo de especial educación cuidada, sino también de un elemento que señala la ocupación en labor honesta de la dama, como buena esposa y madre (López, 2003, p. 57), ya sea en lectura de esparcimiento, en meditación piadosa o en recogida oración. Bastón y libro proyectan sobre los respectivos roles de la pareja ducal, conformando entre ambos una unidad que expresa su potencia en clave de linaje.

El matrimonio ha sido figurado tras una mesa que se torna en el elemento de transición que separa la realidad representada en el lienzo con la realidad vivida de la audiencia que a él se enfrenta mientras ejerce de base del neutro escenario sobre el que construir la imagen de tres cuartos de los duques. Se logra concitar de este modo toda la atención sobre los retratos que se encuentran en un espacio intemporal.

Los retratos son utilizados por la nobleza como plasmaciones semánticas de la transmisión del concepto del linaje a las generaciones futuras (Casaus, 2008, p. 639). Incluso ellos mismos constituyen la pervivencia del esplendor y lustre pasado de las casas a las que pertenecen, siendo su ostentación la evidencia pública de la honra propia y de los valores adyacentes. El presente se sostiene y proyecta sobre las gestas pretéritas y sobre el brillo de las personalidades que las conformaron, perpetuándolos en la memoria. El testimonio familiar aristocrático se concreta en las galerías de antepasados, verdaderos soportes transgeneracionales de los logros del pasado que comunican al presente y así lo actualizan en el tiempo.

MCH

Bibliografía

Casaus Ballester, M.^a José, «El coleccionismo pictórico en la época del Gran Duque de Alba», en Del Ser Quijano, Gregorio *Congreso V Centenario del nacimiento del III Duque de Alba Fernando Álvarez de Toledo*. Actas, Diputación de Ávila-Diputación de Salamanca (Ávila 2008), pp. 635-651.



González García, Juan Luis, «Los límites del retrato», en Falomir, Miguel (ed.), *El retrato del Renacimiento*, Museo Nacional del Prado (Madrid 2008), pp. 125-145.

López Fernández, M.^a Ángeles, «La mujer y el retrato. Una aproximación al objeto», en *Arte. Individuo y Sociedad*, 2, Universidad Complutense (Madrid 1989), pp. 55-63.

Kusche, María, *Retratos y retratadores*, Fundación Apoyo a la Historia del Arte Hispánico (Madrid 2003).

RELICARIO DE LA FUNDACIÓN DEL CONVENTO DE ALBA DE TORMES

ANÓNIMO

S. XVII

70 cm de altura

Donación de Isidro de Añasco y Mora

SIB Catedral de Salamanca

Por el inventario realizado el veinte de agosto de 1685, conocemos que el prior Isidro de Añasco y Mora (quien aparece por primera vez en el calendario de 1660-1661) regaló a la catedral el documento original de la fundación del convento de Alba de Tormes que instituyó santa Teresa, legajo que se encuentra custodiado en el interior de su propio relicario compuesto por marco y pie de plata y remate con una imagen de la reformadora¹.

Semejante descripción documental concuerda con el que se conserva, concebido como un pequeño retablo argénteo de dos cuerpos, sostenido por un voluminoso astil y pie oval. Sencillos marcos rectangulares rodeados de desarrolladas «tornapuntas vegetales» muy originales, en opinión de Mónica Seguí (1986, p. 55), constituyen las tecas que guardan, en el estrato inferior, el expediente de la fundación y, en el piso superior, un pequeño retrato de la Santa, idealizado, pintado con óleo sobre una lámina de cobre.

La efigie, de tres cuartos, retrata a la carmelita centrándose en la expresividad del rostro, no eligiendo el modelo de verónica teresiana de fray Juan de la Miseria, sino idealizando su fisonomía y eludiendo los rasgos personalísimos de su semblante. La mirada está dirigida al cielo, resumiendo de este modo toda alusión a la inspiración del Espíritu Santo, a los fenómenos místicos y a la vía espiritual recorrida por la religiosa. Basta semejante recurso para condensar la riqueza vital de la Santa en tan breve y conciso procedimiento visual que se torna en un elocuente recurso iconográfico. Juan, a lo comentado, únicamente es reconocible el hábito carmelita, verdadero definidor de identidad de quien lo viste, siempre que se tenga en cuenta el contenido del relicario.

En el convento se conserva un grabado realizado en 1827 por Capuzzo que reproduce el mismo motivo

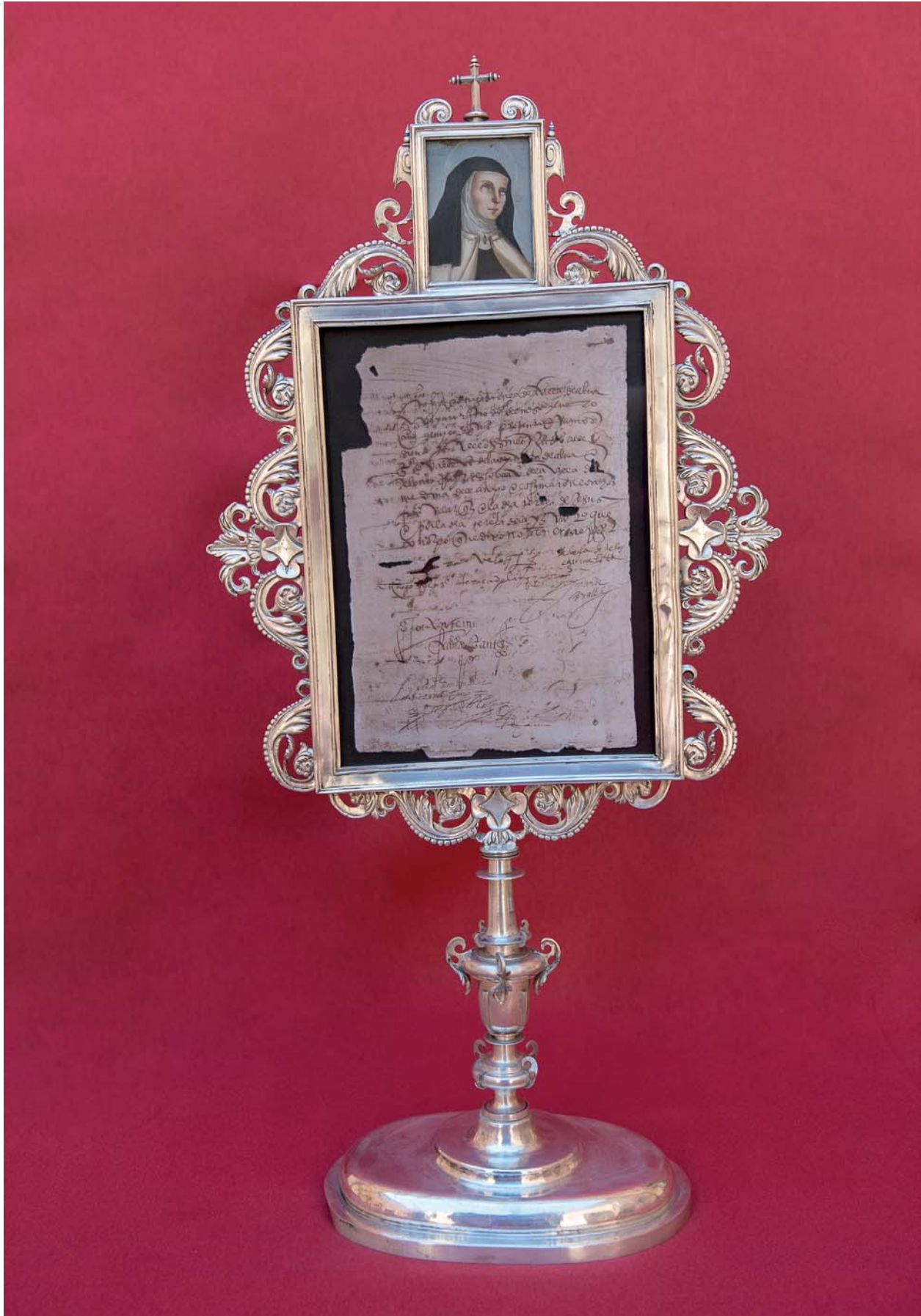
representado en el pequeño óleo sobre cobre del relicario intitulándolo verdadera efigie. Debemos considerar la existencia de ediciones anteriores de las que fue tomada la efigie y reproducida a todo color en la plancha de metal.

La figuración conduce a reconocer la representación de santa Teresa en el óleo sobre cobre que culmina la teca donde se dispone la escritura de la octava fundación, amén de presenciarla a través de la imagen en un intento de reforzar la idea de la reliquia de contacto. Nos encontramos así ante un ejemplo de simbiosis entre el objeto histórico en sí, con valor de reliquia, y la fuerza de la imagen del sujeto que dota al objeto de ese carácter sacralizado, en el que ambas realidades se suman en aras de eficacia final.

MCH



1. Cf. ACSA Cj. 44 Lg. 2 N.º 21, f. 10. Para garantizar la correcta preservación del documento original se ha procedido a depositarlo en el Archivo de la Catedral, donde se encuentra bajo la signatura ACSA Cj. 21 Lg. 2 N.º 50. En la teca del relicario ha sido colocado un facsímil del folio 20v.



RETRATO DE ANA DE SAN BARTOLOMÉ

ANÓNIMO

Siglo XII

Lienzo

92,5 x 77 cm

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

Las tradiciones figurativas medievales se adaptaron a una derivación de la tipología del retrato teresiano de Juan de la Miseria para componer este BERDADERO RETRATO DE LA MADRE ANA DE SAN BARTOLOMÉ, COMPAÑERA DE LA SANTA MADRE TERESA DE JHS Y FUNDADORA Y PRIORA DE LAS CARMELITAS DESCALZAS DE AMBERES, MURIÓ EL DÍA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD A 7 DE JUNIO DE 1626. Ella misma se dio a conocer como *verdadero testigo* de Teresa. Guiada por sus visiones llegó a San José de Ávila en 1570 con 21 años, donde vistió de blanco su «muy lindo cuerpo, de mediana estatura y sus facciones pintadas» –según Francisca Cano. Como freila fue enfermera de la santa, «que no se hallaba sin mí» –diría en su *Autobiografía*. Y tras sus viajes fundacionales, en 1582, en Alba, vivió con ella el tránsito que legitimaría su testificación espiritual: «allí la tuve abrazada hasta que expiró, estando yo más muerta que la misma Santa». Pero no obtuvo derecho a su imagen de fundadora hasta pasar por otra renuncia, en 1604. El retrato la representa después de su sufrida aceptación del velo negro, que inauguró su *noche oscura*. En Francia tuvo oponentes mediadoras de la ‘verdadera espiritualidad de Teresa’, en la ‘revuelta de las monjas’. La magia de sus rezos hizo que fuese representada como Libertadora de Amberes, a partir de 1612, donde encarnó el ejemplo y autentificó la biografía de la beata justificando su canonización. Allí transmitió su ideal teresiano a las freilas, a quienes, como a ella, les estuvo más bien vedado el discurso teológico que explicaba el signo de la ciencia veterotestamentaria; pero no su contemplación. El crucifijo al que le reza en su retrato es un signo plástico que *recrea* en algunos escritos, como la *Contemplación de la Pasión*. Ese texto plasma un proceso introspectivo en la imaginación con la que Ana intima y compadece, exigiendo lo mismo por parte del lector: «Este Señor que os vino a redimir os dio licencia de que entrádes en sus divinas carnes y hicieses agujeros, pa(ra) que fuesen nuestro refugio». La contemplación de la cruz como *árbol de vida* desencadena un ciclo de Pasión elíptico en el texto; las figuras se abstraen de la historia hasta convertirse en símbolos, como en el retrato devocional; las arma Christi *son las puertas, pa(ra) entrar en el reino de Dios*; el sacrificio liga a Cristo al madero, y *desta unión se hizo la que deseábades hacer con vuestra esposa la Iglesia*. Las galas del Esposo son los signos corporales de *dolores y desprecios*, corona de espinas, llagas como fuentes, *gotas de sangre como piedras preciosas*, y *ansí, Señor, salís en público y os mostráis verdadero enamorado*. Estas imágenes emotivas promueven su realización por medio de la *imitatio*: la oración

dolida que se dirige con los ojos al icono es el *camino de la cruz* de cada orante, *camino real pa(ra) ir al cielo*. En el lienzo, la mirada de Ana atraviesa una distancia negra, sapiencial, restringida teológicamente: *San Buenaventura dice que toda su ciencia la aprendió mirando un Cristo en la cruz*; así Ana justificaba sus *Contemplaciones* en un gesto que desvela su educación, quizás no tan relacionada con los altos debates iconoclastas como con el amparo de santa Teresa. El crucifijo ofrecía un cuerpo y un locus a la memoria de las «andariegas», que no cejaban en su celda de recorrer el Cuerpo con los ojos del alma: *sin fe no podemos caminar por este camino real de los divinos misterios*. Esa contemplación del Amado en la cruz era la recompensa. *Sin hablar, hablabas, obrabas los misterios a que habías venido, que era a enseñar virtudes a gentes tan ignorantes y ciegas dellas*. La sonrisa de Ana hace visible su gozo de ‘andar el verdadero camino’. *Que esta es gran virtud: el callar cuando las cosas nos dicen que son verdá*.

¡Dios mío y mi Señor!, / tened memoria, / que ha visto
ya mi fe / vuestra figura, / y que sin ella no hay / para
mi gloria. / / El día que os miré / quedé de suerte, / que
no habrá cosa ya / que tanto pueda / que una hora ni
memento / me deleite. / / La vida será muerte / ya, Dios
mío, / si Vos no me lleváis / adonde os vea / y goce ya sin
pena / y sin gemido. / / ¿Quién me podrá apartar / de
tu presencia, / ni dar ningún solaz, / no estando en ella.
(Ana de San Bartolomé, 1607-1611)

EMG

Bibliografía

- Ana García Manzananas, Poesía autógrafa en las Carmelitas Descalzas de Florencia (1607-1611), digitalizada por la Asociación de Amigos de Ana de San Bartolomé. (www.anadesanbartolome.org).
- Ana García Manzananas, *Beata de san Bartolomé. Obras Completas*, Julián Urkizar (ed.), Monte Carmelo, Burgos, 1999 (Autobiografías).
- Concepción Torres, *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Universidad de Salamanca (1995), 1996.
- Belén Yuste/ Sonia L. Rivas-Caballero, «Ana de San Bartolomé y la expansión del Carmelo Descalzo», *Revista de Espiritualidad*, 63, 2004, pp. 301-345.
- Alison Weber, «El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé», en Lisa Vollendor (ed.), *Literatura y feminismo en España*, Icaria, Barcelona, 2005, pp. 17-94.



Hans Belting, *A verdadeira imagem* (2006), Imago, Lisboa, 2011.

Julen Urkiza, «Ana de San Bartolomé e Isabel Clara Eugenia. Dos mujeres dirigentes de la vida social y religiosa en Flandes (Entre treguas y guerras buscando la paz)», *Monte Carmelo*, 114, 2006, pp. 319-380.

Lucía Lahoz, «Santa Teresa y las imágenes. El peso de las prácticas y estrategias femeninas tardomedievales», en *Teresa*, S.I.B. Catedral de Salamanca, 2015, pp. 61-91.

Elisabeth T. Howe, «In the Footsteps of Santa Teresa: Carmelite Nuns and the Reform(er)», en *Autobiographical Writing by Early Modern Hispanic Women*, Routledge, New York, 2015, pp. 113-168.

Anne J. Cruz, «Las formas de vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona», *eHumanista, Journal of Iberian Studies*, 33, 2016, pp. 246-265.

Rosa Alcoy, *Anticipaciones del Paraíso. El donante y la migración del sentido en el arte del Occidente medieval*, Sans Soleil, Vitoria, 2017.

RETRATO DE BLAS DE SAN ALBERTO Y ANTONIO DE JESÚS

ANÓNIMO

Siglo XVII

Lienzo

114 x 98 cm

Desierto carmelita de San José del Monte de las Batuecas

Este doble retrato identifica al fraile con bastón que representa a nuestra izquierda: [El] V. F. BLAS DE S. ALBERTO, ZELADOR [DE LA GLORIA] DE DIOS Y PROVECHO DE LAS AMS. Con un libro aparece EL V. P. F. ANTONIO DE JESÚS, VERDADERO CARMELITA DESCALZO Y PRIMITIVO EN TODO. Antonio de Heredia es el *primero*, con Juan de la Cruz, fundador del descalzo masculino en Duruelo (1568). *Aficionado* a las imágenes, trasladó el monasterio a Mancera enamorado de una virgen flamenca, según contó santa Teresa. Pero Antonio tenía la cultura teológica de los redactores de las *Constituciones* descalzas (1581) que trataron de racionalizar el uso visionario de las imágenes. Tras ese primer periodo fundacional se implantó el *Curso de Artes de la orden* (1587): *Diéronnos por maestro al que lo fue siempre de espíritu, el P. Fr. Blas de San Alberto*, que, como sugiere su rostro retratado, en la Casa de Noviciado vallisoletana y el Colegio de San Elías salmantino, fue rector de *suaves rigores y amorosas enterezas*. Blas redactó la *Instrucción para criar novicios y unificarlos* en la *primitiva reforma* que inició Antonio; era *devotísimo de San Elías, gran zelador de sus glorias y deseoso sumamente de ver escrita la ascendencia antiquísima de su Religión Carmelitana* (Francisco de Santa María).

La secuencialidad de este doble retrato suple esa falta de historia escrita representando el transcurso fundacional que va de fray Blas a Fray Antonio; pero esa distancia figurativa no se presenta en el lienzo como trayecto terrestre: *CONVERSATIO NOSTRA EST IN COELIS*. La filacteria los conecta a través de esa cita apostólica (Fi. 3,20) que podemos contextualizar en el culto descalzo de Todos los Santos. Su ceremonial tridentino incluye sermones funerales sobre la Conversación Celeste que movían a la conciencia de la diversidad terrena en la unidad divina: *Vulgo dicitur: quod non videt oculus, cor non dolet. Oculus meus, memoria mea: et cogitare de Sanctis, quodammodo eos videre est*. La representación *In festo Omnium Sanctorum* era un tipo de Conversación de Santos en torno al Cuerpo Divino, un discurso contrarreformista de raigambre medieval. Las *Instrucciones* iconófilas de Blas enseñaban a meditar en estas *imágenes* cuidándose de idolatrías: *como quiera que los gustos no sean lo sustancial de la contemplación, sino unos accidentes que pueden y suelen faltar en ella, bien se colige de aquí que los regalos y ternuras sensibles, antes son argumento, e indicio de de flaqueza*. Los teólogos trataban de racionalizar la experiencia visionaria de unos pocos y justificar la 'sequedad' imaginativa de la mayoría de novicios como trabajo de más perfectos: *por que no digan que son mas de*

admirar, que de imitar, sino a los propios hermanos antepasados suyos. En las *Costumbres del Noviciado de San Elías*, la meditación visual es un *gusto experimental a mirar con una simple vista y mayor penetración de grandeza e incomprendibilidad de Dios: y así este acto piensan algunos que consista la teología mística, no siendo más que preámbulo de la abstracción de todas las cosas que no son Dios*. Por *abstracción unitiva* de imágenes (no por *distracciones corporales*) se llega a la *perfección*. Según esto, la belleza formal y cromática de los frailes retratados mide lo que la claridad y proporción de la razón espiritual manifestada en su conversación (Aquino, *Summa*. 1, 39, 8). Si el terreno de la diversidad es oscuro y efímero, la conversación celeste se refugia en un cielo conceptual: *In caelis petra, in illa firmitas atque securitas est (Cantica Cantorum)*. De modo que isocefalia y geometría, que abstraían el icono bizantino, unifican el cuerpo escultórico de estos descalzos vinculando su retrato a la tradición artística que capta los afectos cristianos y afirma su razón teológica. Los iconos de los frailes no 'son' la 'verdadera imagen', pero su mirada se dirige a la 'omnisciencia' con la que conversan, proyectada al espacio exterior de un cuadro que pudiera colgar en un altar de los ancestros, ilustrando su conversación sobre la historia de la regla. Sin equivalentes literarios, el texto figurativo lo completa el espectador, interrogándose por el sentido de la yuxtaposición de imágenes.

EMG

Bibliografía

- Bernardo del Claraval, «In Festo Omnium Sanctorum», en *Sancti Bernardi, Abbatis Primi, Clarae-Vallensis, Genuina Sancti Doctoris Opera Omnia*, París, 1690.
- Bernardo del Claraval, «Super Cantica Cantorum», en *The-saurus Patrum, Floresque doctorum*, París, 1823.
- Breviarium Romanum: pro ecclesiasticis et secularibus*, Joseph Zangliani, 1815 (Bernardo del Claraval, «Omnium Sanctorum»).
- Teresa de Ávila, «Cartas» y «Fundaciones», en *Obras completas*, Monte Carmelo, 2001.
- Constitución de la Orden de Carmelitas Descalzos*, 1701-1800, Ms. 6581 BNE.
- Ceremonial y Ordinario de Carmelitas Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, 1805.
- Juan Bautista, Blas de San Alberto y Juan de Jesús María, *Instrucción para criar novicios carmelitas descalzos*, San José de Veles, 1624.



Jerónimo de San José, *Historia del venerable padre Fr. Juan de la Cruz, primer descalzo carmelita*, Madrid, 1641.

Francisco de Santa María, *Reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1644.

VV. AA., «Estudios de investigación histórica. Fundación del Colegio de San Lázaro de Carmelitas Descalzos en Salamanca», *La Basílica Teresiana*, 100-102, 1922, pp. 422-430.

Luis Sala, *Constituciones y ceremonias de los antiguos colegios seculares de la Universidad de Salamanca*, Universidad de Salamanca, 1966.

Rona Goffen, «*Nostra conversatio in caelis est*: Observations on the *Sacra Conversazione* in the Trecento», *The Art Bulletin*, 61, 2, 1979, pp. 198-222.

Antonio Cea Gutiérrez, «Modelos para una santa. El necesario icono de Teresa de Ávila», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 61, 2006, pp. 7-42.

Bronwyn Stocks, «Text, image and sequential 'sacra conversazione' in early Italian books of hours», *World Image*, 23, 2007, pp. 16-24.

José Vicente Rodríguez, «El Carmelo masculino en la mente de Teresa. Su relación con Juan de la Cruz», *Revista de Espiritualidad*, 71, 2012, pp. 501-520.

«DONDE EL TEMOR NO VIVE»

FELICIDAD MONTERO

2013

Acrílico sobre madera sandwich

98 x 123,5 cm

En el estudio de la autora

Ante los cuadros de Felicidad sentimos la atracción a pasar al otro lado del lienzo y nos asalta el desconcierto y el temblor de una gozosa zambullida en otra dimensión en la que azules valles y colinas de silencio expectante visten los ojos de placidez. Los caminos «son» entre árboles gloriosos y franciscanos para «llegar-no llegar» a nuevos resplandores que vivifican los horizontes malva. Soles de silencio naranja presiden riveras y visos. El caminante se siente penetrado por los aires sutiles que descienden de los ribazos. El alma se recrea en la naturaleza enamorada porque por aquí –montes, fuentes y oteros– Él ha pasado dejándolos vestidos de hermosura.

El Edén añorado se toca con los dedos. La pintora nos asegura que, larvado, ya anida en nuestro pecho, ante nuestros ojos.

Felicidad y su mundo no encajan en los habituales encasillamientos de estilos y modos de hacer. Si solo habláramos de pintura al contemplar su obra, nos quedaríamos muy cortos. Crea como sólo ella lo hace porque ha sido iluminada por un don muy especial.

LH

Bibliografía

- FELICIDAD MONTERO, LOS ESPACIOS DEL SUEÑO. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 5 y 6, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- EN EL SÉPTIMO DÍA. Luis de Horna. Pág. 7, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- SUITE CON LOS OJOS CERRADOS. Mercedes Marcos Sánchez, pp. 8 y 9, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- CEGADA POR UN SUR. Antonio Sánchez Zamarreño, pp. 10, 11 y 12, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- LUZ DEL SUSTANTIVO. José Manuel Regalado, p. 13, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- PALABRAS. José Manuel Regalado, p. 14, Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero», Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- PRESENTACIÓN. Manuel Tostado González, p. 3, Catálogo de la exposición «Llamada a la Luz», Salamanca 2014.
- LLAMADA A LA LUZ. Luis de Horna, p. 5, Catálogo de la exposición «Llamada a la Luz», Salamanca 2014.



SANTA TERESA

JOSÉ MARÍA ANGOLOTI MESA

1868

Óleo sobre lienzo

98,5 x 69 cm

Colección Sres. de Antoñanzas

José María Angoloti Mesa perteneció a una familia aristocrática muy relacionada con la monarquía y la política de su época (hijo del político Joaquín Angoloti Merlo y hermano de la duquesa de la Victoria, María del Carmen Angoloti y Mesa).

Existe testimonio documental de haber recibido tercera medalla del premio extraordinario en la exposición nacional de bellas artes del año 1899 con la obra *El tesoro del pobre*, además existe documentación por la cual se evidencia que habría realizado trabajos como copista del Museo Nacional del Prado.

El lienzo presente en esta exposición ha sido restaurado recientemente y consta de elementos plásticos que certifican su autoría en el reverso (fragmentos de lienzo firmado por el autor y referencias bibliográficas).

Las representaciones de la santa que se hacen en esta época intentan recuperar momentos claves de su vida normalmente acompañada de elementos o situaciones que permiten identificar fácilmente la escena. En este caso, santa Teresa está sentada en una silla, porta un libro entre sus manos y mantiene

una postura más o menos relajada. Predomina el uso de las telas del hábito de la Santa, como si se tratara de un estudio de sombras a partir de la visión que se nos da de la capa, que además enmarca la posición de las manos ubicadas sobre el respaldo de la misma silla. Llama especial atención la disposición que mantiene santa Teresa, transmitiendo dinamismo y seguridad en la tranquilidad de su lectura.

MGG

Bibliografía

Libros de copistas del Museo Nacional del Prado. Consulta realizada el 17 de agosto de 2018.

https://www.museodelprado.es/aprende/biblioteca/biblioteca-digital/buscador?search=copistas&refbrer:p3009_has_form_of_manifestation=libros%20de%20copistas.

De Pantorba, B., *Historia y crítica de las exposiciones nacionales de bellas artes*, 1948, p. 162.



«ABIERTO A LA PRIMAVERA»

FELICIDAD MONTERO

2013

Acrílico sobre DM

90,5 x 71 cm

En el estudio de la autora

Hace unas cuatro décadas Felicidad se decidió a iniciar su camino pictórico. Su evolución ha sido gradual partiendo de un sentido ingenuo ilusionado hasta su momento presente caracterizado por una personalidad muy acusada que nos ofrece su mundo mediante una técnica pictórica minuciosa y precisa. Algo, sin embargo, no ha cambiado: su impronta de exquisita sensibilidad que impregna de belleza los temas que representa.

Paisajes del corazón, campos soñados, pájaros multicolores, búcaros con flores silvestres... color, vida, alegría, ternura. Sus cuadros son ventanas abiertas a la naturaleza captada en su más esplendorosa explosión de color y belleza de formas. Son una invitación penetrar en ellos –como hacía Alicia atravesando espejos– y caminar por sus veredas, prados y cultivos serenando el espíritu a la sombra de frescos árboles como trasplantados de libros de horas medievales. Francisco de Asís o Teresa de Ávila caminarían con su más suave sonrisa por esos parajes de bondad. Las cosas de este mundo son tanto mejores cuanto más sencillas. Desorden y presunción contaminan lo bueno y lo bello. «Lo sencillo, el disfrutar de lo pequeño, el preferir ser amable a ilustre...es lo que va llenando los rincones de nuestra alma de verdadera alegría» decía, y con razón, Martín Descalzo.

Parece oportuno recordar también las palabras lúcidas y certeras de Pablo VI dedicadas a los artistas: «La belleza, como la verdad, es la que infunde alegría en el corazón de los hombres, es el fruto precioso que resiste a la degradación del tiempo, que une a las generaciones y las hace comulgar en la admiración. Y esto gracias a vuestras manos... recordad que sois custodios de la belleza del mundo».

Belleza y verdad que habitan en el corazón y en la pintura de Felicidad.

LH

Bibliografía

- FELICIDAD MONTERO, *LOS ESPACIOS DEL SUEÑO*. Rosa Martínez de Lahidalga, pp. 5 y 6, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- EN EL SÉPTIMO DÍA. Luis de Horna, p. 7, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- SUITE CON LOS OJOS CERRADOS. Mercedes Marcos Sánchez, pp. 8 y 9, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- CEGADA POR UN SUR. Antonio Sánchez Zamarreño, pp. 10, 11 y 12, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- LUZ DEL SUSTANTIVO. José Manuel Regalado, p. 13, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- PALABRAS. José Manuel Regalado, p. 14, *Catálogo de la exposición «Cegada por el sur. Felicidad Montero»*, Salamanca 2008. Obra social Caja Duero.
- PRESENTACIÓN. Manuel Tostado González, p. 3, *Catálogo de la exposición «Llamada a la Luz»*, Salamanca 2014.
- LLAMADA A LA LUZ. Luis de Horna, p. 5, *Catálogo de la exposición «Llamada a la Luz»*, Salamanca 2014.



SANTA TERESA CAMINO DE SALAMANCA

ANÓNIMO

S. XVII

265 x 203 cm

SIB Catedral de Salamanca

Uno de los episodios que llegaron a formar parte de la hagiografía teresiana visual que se publicó en Amberes un año antes de la beatificación y fue reeditada con posterioridad, alcanzando gran fama y extensión es el episodio acontecido en el transcurso de un viaje desde Alba de Tormes a Salamanca. La Santa se apresuraba a ir hacia la ciudad universitaria junto con la hermana María del Sacramento, pero anocheció a la altura del Monte de Perales, un lugar muy cercano al que hoy está ocupado por la conocida fuente de Santa Teresa, y las dos compañeras confundieron el camino y se encontraron perdidas. Pero el auxilio divino se hizo presente bajo la forma de dos ángeles mancebos con antorchas que salieron a su encuentro, iluminándoles el camino. El lienzo representa el momento exacto en el que los seres angélicos les señalan el perfil de la ciudad, y las dos religiosas observan el camino expedito hacia ella.

Más allá de que el suceso sea un opus en el género de la hagiografía, puesto que acontecimientos similares son protagonizados por varios santos, es verdaderamente relevante el hecho de vincularlo a un entorno geográfico determinado y a una tradición local que había sido perpetuada en los grabados mencionados de Adrian Collaert y Cornelius Galle de 1613 y 1630. Precisamente en el grabado encontramos la siguiente inscripción: *Salmanticam, ad condendum in ea urbe coenobium Abula concedenti, ingruentes obscurae noctis tenebrae, iter fallunt; at Angeli Dei in ministerium hominum missi, lucidas faces praeferunt, viamque tuto pandunt*¹.

El lienzo de la catedral toma como referente el grabado para su mitad inferior y prácticamente lo reproduce con ligeras variantes, especialmente evidentes en el grupo angélico y en las hachas de luz. Lo más significativo para la iglesia local, y quizás por ello la gran superficie invertida en su desarrollo, se reserva para el espacio superior, donde en medio de una oscura noche (la luna impera sobre la composición, en la esquina izquierda), se hace constar el lugar concreto, aparece el *sky line* de Salamanca. Se ha plasmado el puente sobre el Tormes, algunas casas de la vega, el cerro de San Vicente con el convento homónimo en su cima, los edificios monumentales desaparecidos en la cima de la peña Celestina hasta llegar al perfil de la Seo donde descuella la torre de las campanas, con la silueta previa a la reforma sufrida tras el rayo que la destruyó en 1705.

La obra adquiere especial importancia al formar parte de la dotación de la Catedral, lugar que conserva y ostenta la especial memoria de los acontecimientos de los santos vinculados con la iglesia local, en aras de construir una identidad comunitaria propia y singularizante.

MCH

Bibliografía

Casas Hernández, Mariano (ed.), *Teresa*, Catedral de Salamanca (Salamanca 2015).

1. En algunas vidas el episodio aparece poniendo como ejemplo el grabado mismo de Collaert. De Santa María, Francisco, *reforma de los Descalços de Nuestra Señora del Carmen*, Diego Díaz de la Carrera (Madrid 1654), libro III, cap. XX, especialmente p. 464.



LA EXALTACIÓN DE SANTA TERESA

Santa Teresa murió en Alba de Tormes el día 4 de octubre de 1582, fecha que coincidió con el cambio del calendario juliano por el gregoriano, de manera que al día siguiente fue el día 15, cuando se celebra su fiesta. Tenía 67 años. Se han conservado muchas frases suyas de esos momentos recogidas por las monjas testigos. Ante la proximidad de la muerte, no pensó en sus méritos propios, sino en los de Cristo y en la misericordia de Dios. Le dio gracias por morir «hija de la Iglesia» y exclamó: «¡Amado mío y Señor mío! Ya es tiempo de caminar».

Fue enterrada en un muro de la iglesia de las monjas y, para que el cuerpo no quedase «en depósito», sino «bien enterrado» y que nadie intentase trasladarla a Ávila, echaron sobre el ataúd piedras, ladrillos, calderos de agua y cal. Pero, milagrosamente, cuando nueve meses después lo descubrieron, encontraron el cuerpo «sano y entero, como si entonces le acabaran de enterrar». El 24 de noviembre de 1585 fue llevado al convento de San José, en Ávila; pero de nuevo, devuelto a Alba, por mediación del Duque, el 23 de agosto de 1586, donde reposa en un precioso sepulcro en el altar mayor de la iglesia.

Después de su muerte, vino la apoteosis de la glorificación, creció su fama de santidad, confirmada por los muchos «milagros» obrados en el momento mismo de la muerte y muchos más en tiempos sucesivos, como constatan los testigos de los Procesos de beatificación. Quizás el más importante y admirable fue la «incorrupción» de su cuerpo que se mantuvo como si estuviera viva después de decenios de haber sido sepultada.

La confirmación «oficial» de su santidad fue su beatificación y canonización en Roma. Comenzaron pronto los procesos informativos por el obispo de Salamanca, don Jerónimo Manrique, en 1591, y seguidos en otras diócesis de España y en Lisboa y concluyeron en 1597. Se reanudaron los remisoriales con la autorización de la Santa Sede (el papa Clemente VIII) en 1604 en muchas más diócesis de España y concluyeron en 1611.

En la beatificación y canonización de la madre Teresa no intervino solo ni principalmente la orden del Carmen descalzo, sino que fue un clamor universal de personajes de la nobleza, las diócesis, las universidades y otras instituciones que pidieron al papa el comienzo y la continuación de los procesos. Unos 750 testigos

pasaron por las sedes de los 35 tribunales realizados en muchas diócesis de España.

Los seis volúmenes de los Procesos de reciente publicación (en 2015) son un testimonio no solo histórico, sino del huracán de gloria en el que se vio envuelta la madre Teresa que pronto pasó las fronteras de España y de Europa para ser una santa popular en la cristiandad. Entre los 751 testigos en los procesos, se encuentran 222 monjas carmelitas descalzas y solo 22 carmelitas descalzos. Fue beatificada por el papa Paulo V (1614) y canonizada por Gregorio XV (1622). Y declarada «Doctora» oficial de la Iglesia por Pablo VI en 1970, en un acto revolucionario por ser la primera mujer a quien se concedía ese título algo más que honorífico.

Fruto de esa devoción «popular» y universal fue la exaltación póstuma de su persona, como lo demuestran los «patronatos»: el de España, compartido con Santiago, en las Cortes españolas de 1617 y en las de Cádiz en 1812; el del Cuerpo de Intendencia militar en 1915; el de los escritores españoles en 1966, y otros varios.

Hoy santa Teresa se ha convertido no solo en una santa «popular», sino en un fenómeno de masas desde que se comenzaron a celebrar con solemnidad los «centenarios» de las fechas fundamentales de su vida, comenzando en el III Centenario de su muerte (1882) y, sobre todo, los de su beatificación y canonización, el IV Centenario de la Reforma del Carmelo (1962 y 1968, monjas y frailes respectivamente), el IV Centenario de su muerte (1982) y, de manera especialísima, el V Centenario de su nacimiento en el año 2015.

En Ávila, lugar del nacimiento, y en Alba de Tormes, lugar de su muerte, están comprobando una asistencia masiva de visitantes, turistas y peregrinos que vienen atraídos por la devoción o por la fama de esta mujer del siglo XVI que sigue siendo «maestra» del pueblo cristiano y de los especialistas en muchos ramos del saber.

Y para todos –gentes del pueblo, creyentes o increyentes– Teresa de Jesús es un modelo de mujer voluntariosa y creativa soportando un cuerpo con muchas enfermedades que no le impidieron cumplir con su destino. Y, como cristiana, un ejemplar de santidad que anima a los débiles a mantener la fe en Dios en una civilización posmoderna y poscristiana.

DPM



SANTA TERESA DOCTORA

ANÓNIMO

Finales del siglo XIX

Madera policromada, terciopelo, tul, plata

163 cm de altura

Iglesia de San Juan de la Cruz. Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Procede del extinto Convento de las MM. Carmelitas Descalzas (Ledesma)

En esta bella escultura de santa Teresa de Jesús como doctora, la santa abulense es representada con un tamaño similar al natural, tratándose de una imagen de vestir, por lo que tan sólo cabeza y manos son talladas por el anónimo escultor. Frente a las representaciones pictóricas, que repiten habitualmente un retrato realista y de mujer madura, en la escultura, como es el caso, se suele optar por un retrato idealizado de mujer más joven y de cierta belleza. De pie y con un único punto de vista frontal, el movimiento, pausado, o casi la carencia del mismo, se centra en el rostro girado levemente hacia la derecha, y en la mano derecha, que sostiene la pluma que ha interrumpido la escritura del libro que sostiene con la izquierda. En el rostro se traza una mirada perdida con los ojos alzados hacia el cielo y una boca levemente entreabierta, en un rictus que aúna sorpresa y embelesamiento. La paloma del Espíritu Santo acaba de posarse sobre su hombro derecho, pues aún mantiene las alas desplegadas. Como doctora se corona con un birrete negro de cuatro picos y cuatro borlas, vistiendo el hábito carmelita de terciopelo y la capa blanca, que se ornamentan con decoración vegetal bordada en hilo de oro. El modelo en el que se inspira directamente esta imagen ledesmina de santa Teresa es otra talla decimonónica similar, la de Alba de Tormes. Ésta fue adquirida en 1827, siendo regalada a la comunidad por el que fuera patrono de la misma, Juan Nepomuceno Peñalba, sustituyendo a otra anterior de menor envergadura. Su indumentaria es el correspondiente hábito carmelitano muy ornamentado: hábito de terciopelo y capa de tisú ricamente bordados en oro formando roleos vegetales. A lo largo del siglo XIX la imagen se fue enriqueciendo con piezas de plata o que contenían plata, como la paloma, el birrete y el libro, estudiadas recientemente por el profesor Manuel Pérez Hernández. La costumbre de dotar a la santa de las insignias doctorales comienza en 1622 por iniciativa de la Universidad de Salamanca, que la nombra doctora justo tres siglos después. Ya en el siglo XIX, Enrique de Ossó pone de moda unas tallas teresianas de vestir con los atributos doctorales y que cuajan en el ámbito salmantino. Las de Ledesma y Alba de Tormes son deudoras de esta tendencia, así como las de los Carmelos de Medina del Campo, Peñaranda de Bracamonte y Salamanca.

La Santa Teresa de Ledesma puede admirarse en la actualidad en la iglesia de San Juan de la Cruz de los Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes desde el 11 de octubre de 2017, pocos meses después de que saliera del convento de Carmelitas de Ledesma, el 19 de julio de ese mismo año. En origen fue creada para este convento ledesmino, fundado en 1876 con monjas procedentes de Alba de Tormes y Salamanca. La fundación de este Carmelo se debió a los desvelos del obispo de Salamanca, Narciso Martínez Izquierdo, para evitar que desapareciera el convento, hasta la fecha regentado por monjas benedictinas y que se clausuró por falta de vocaciones. Tras casi siglo y medio de andadura ésta también fue la causa por la que se cerró el convento de Carmelitas, y la imagen de santa Teresa se tuvo que trasladar a Alba de Tormes. Se desconoce la autoría y taller de procedencia de esta pieza, aunque todo hace pensar que se hiciera en el último cuarto del siglo XIX, poco después de la fundación ledesmina, y que se encargara la búsqueda de escultor a Enrique de Ossó en Barcelona, personaje muy vinculado a Alba de Tormes y Ledesma, y comprometido en la tarea de dotar esculturas teresianas a muchas iglesias.

De su estancia en Ledesma anotamos que nunca recibió culto en la iglesia del convento, pues tenía su altar en la sala capitular. Únicamente era desplazada a la iglesia en la festividad teresiana de octubre y su novena, con la consiguiente procesión alrededor del convento.

RDB

Bibliografía

- Diego, Manuel. (Consulta agosto de 2018). *Alba de Tormes y Ledesma, unidas por Teresa de Jesús*. Obtenido de la página [Salamancartvealdia.es](http://salamancartvealdia.es), 29 de octubre de 2017. <https://salamancartvealdia.es/not/163217/alba-tormes-ledesma-unidas-teresa-jesus/>.
- Diego Sánchez, Manuel. (Consulta agosto de 2018). *Alba de Tormes y Ledesma, unidas por Teresa de Jesús*. Obtenido de la página [Salamancartvealdia.es](http://salamancartvealdia.es), 4 de mayo de 2011. <https://salamancartvealdia.es/not/34018/una-exposicion-conmemora-los-40-anos-de-santa-teresa-como-doctora-de-la-iglesia/>.



SANTIDAD EN COBRE. LA ICONOGRAFÍA TERESIANA EN SUS ESTAMPAS

La primavera ya estaba firmemente asentada en Roma cuando aquel 24 de abril una noticia iba a motivar un clima de indisimulada satisfacción, plegarias recurrentes y regocijo popular a muchos kilómetros de distancia. Tras iniciarse en 1597 la tramitación y el consiguiente procedimiento informativo de testimonios y declaraciones para incoar la causa, el papa Paulo V Borghese firmaba el Breve *Regis aeternae gloriae* de beatificación de la que sin duda iba a convertirse en uno de los más universales activos de la Iglesia Católica¹. Las reacciones a aquel lejano 1614 quedaron recogidas en crónicas, panegíricos, memoriales, relaciones de fiestas y documentos de variado calado que no solo manifestaban los hechos virtuosos de la biografiada sino que introducían importantes datos y aspectos perfectamente codificados sobre las celebraciones y actos cívico-religiosos que se plantearon tras la noticia, algunos de los cuales acabarían por formar parte del imaginario colectivo gracias a un variado conjunto de manifestaciones artísticas que tenían a la madre Teresa de Jesús como su incuestionable protagonista.

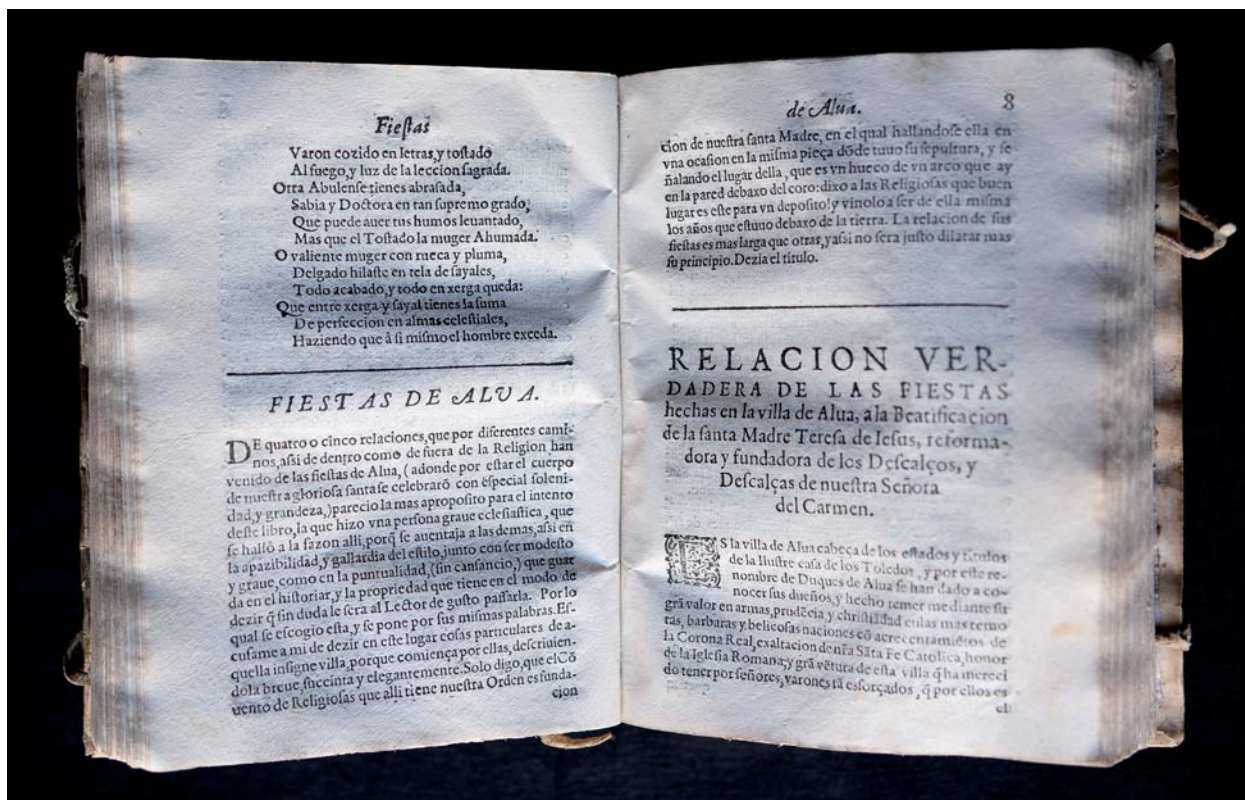
Una de las síntesis más completas se debió al carmelita descalzo fray Diego de San José quien en su: *Compendio de las solenes [sic] fiestas que en toda España se hicieron en la beatificación de N. M. S. Teresa de Jesús, fundadora de la reformation de Descalzos y Descalzas de N. S. del Carmen*, Madrid, viuda de Alonso Martín, 1615; explicitaba de forma detallada las numerosas conmemoraciones que se desarrollaron en noventa poblaciones, así, por ejemplo: Madrid, Lisboa, Barcelona, Salamanca o como no podía ser de otra manera Alba de Tormes, en este caso con la inestimable ayuda de los duques de Alba, quienes intervinieron generosamente en los fastos por la beatificación. Otras ciudades o sus conventos más significativos promovieron libros específicos que de manera más prolija enumeraban las

actividades desarrolladas durante las celebraciones, destacamos en este sentido los de Zaragoza, Corella, Córdoba, Valladolid o el redactado por Fernando Manrique de Luxán: *Relacion de las fiestas de la ciudad de Salamanca en la beatificación de la Sancta Madre Teresa de Iesus, fundadora de la Reformation de los Descalços, y Descalças [sic] de Nuestra Señora del Carmen*, editado en 1615 en Salamanca por Diego Cussio. Todos estos textos, al relacionar las ceremonias, festejos y concursos, ofrecían cumplida cuenta del grado de conocimiento que ya se tenía sobre la futura santa, tanto de sus escritos como de sus actuaciones, dejándonos imágenes escritas, que no visuales de las mismas. En los impresos no aparecían ilustraciones de lo acontecido, tan solo, en el mejor de los casos, portadas alegóricas o el escudo de la Orden. De forma paulatina pero cada vez con mayor frecuencia, en algunos de ellos se intercaló la ilustración del retrato de la beata; sin embargo, ya con antelación a estos acontecimientos, la iconografía teresiana mantenía ejemplos sobresalientes desde la ya lejana *vera effigies* a partir del retrato de fray Juan de la Miseria en 1576. Este retrato *in vivo* se había convertido en prototipo a seguir no solo a nivel fisonómico, pues individualizaba de forma veraz (parece ser que incluso en demasía, como indicó con cierto disgusto la propia madre) sus rasgos, sino también como composición que fue ampliamente secundada en libros y estampas². La fortuna de este modelo, como ya indicara Pacheco con posterioridad, se debió entre otras razones a una cuestión medular: «... observando, que mientras se hallare retrato verdadero de algún santo que se haya 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 dicho más crédito que a la imaginación»³; esta circunstancia planteada por el sevillano estaba obviamente en concordancia con lo

1. En tan largo y complejo proceso tuvieron un papel esencial el prepósito general de los Descalzos, fray Juan de Jesús María, autor de tres libros sobre Teresa y redactor del *Compendium vitae B. V. Teresiae a Iesu* (Roma, 1609) que se presentó al papa Paulo V y, por otro lado, las obras del vallisoletano padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, entre las que destaca la *Declaración en que se trata de la perfecta vida y virtudes heroicas de la B. Madre Teresa de Jesús y de las fundaciones de sus monasterios* (Bruselas, 1611), así como su decidido apoyo a la serie grabada que glosaba las virtudes de la futura beata (Amberes, 1613). Ambos religiosos cuentan en la Exposición con una estampa abierta en el siglo XVIII formando parte del libro: *Retratos de Españoles Ilustres: con un epitome de sus vidas*, publicado por la Real Imprenta de Madrid, siendo su regente D. Lázaro Gayguer en 1791. Al respecto véase: Molina, Álvaro: «Retratos de Españoles Ilustres con un epitome de sus vidas, orígenes y gestación de una empresa ilustrada», en *Archivo Español de Arte*, LXXXIX, 353 (2016), pp. 43-60. El del calagurritano reza: «FRAY JUAN DE JESÚS MARÍA. General de los Carmelitas descalzos en Italia. Sabio expositor sagrado. Nació en Calahorra año de 1564, y murió en San Silvestre de Monte Cómatri el de 1615». Fue grabado por Manuel Albuérne sobre dibujo de Manuel Eraso. El del superior carmelitano: «FRAY GERÓNIMO GRACIAN de la Madre de Dios, Superior de los Carmelitas descalzos, célebre por sus trabajos, virtudes y letras. Nació en Valladolid el año de 1514, y murió en Bruselas el de 1614». Lo dibujó nuevamente Manuel Eraso y fue grabado por Rafael Esteve.

2. El retrato no solo disgustó a Teresa, sino a fray Jerónimo Gracián, quien había impuesto a la santa ser retratada a modo de mortificación, según se relata en las *Scholias*. El modelo, sin embargo, sirvió como referente para codificar la imagen de la santa, desde los grabados de los Wierix hasta obras muy posteriores, si bien modificadas en su esencia.

3. Pacheco, Francisco: *El arte de la pintura*. Edición, introducción y notas Bonaventura Bassegoda i Hugas. Ed. Cátedra, Madrid, 2001, p. 710. Sobre el retrato y su autor véase también: pp. 225-226, nota 36. En cuanto a las primeras reproducciones grabadas



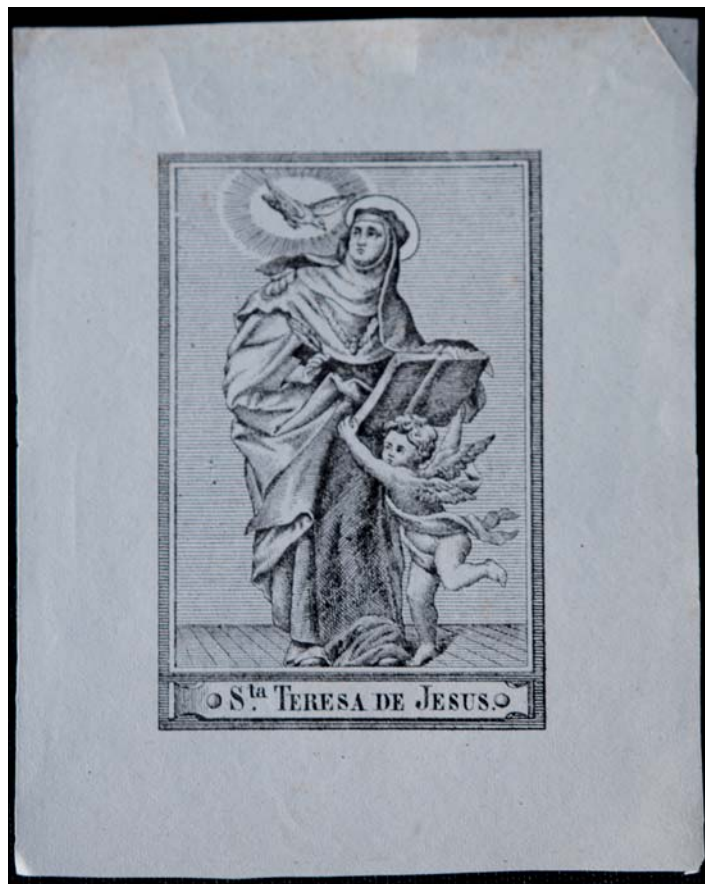
refrendado en la sesión XXV del Concilio de Trento⁴ con respecto a las imágenes sagradas, así como con los tratados que desarrollaban tales disquisiciones, caso de los de Gabriele Paleotti o Johannes Molanus, cuyos ejemplos y significación serían plenamente acatados en nuestro país desde finales del XVI hasta bien entrado el XVIII. Para la aceptación y propagación de estas propuestas, la imprenta resultó una herramienta incontestada, al igual que lo había sido para la Reforma protestante, pues ofrecía una rápida difusión de los ideales contrarreformísticos en amplios territorios a unos precios ajustados según sus destinatarios, lo que a su vez permitía que pudiera llegar a casi todas las capas de la sociedad, desde textos que defendían los postulados de Roma hasta imágenes que incrementaban las enseñanzas cristianas según los arquetipos de santos y mártires potenciando así la devoción.

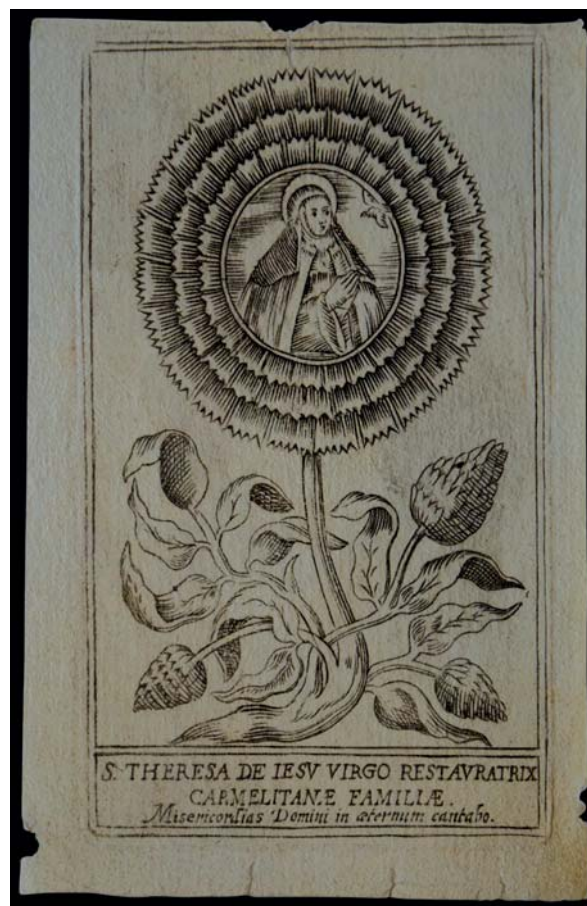
Uno de los resultados inmediatos fue la multiplicación de estampas sueltas que siguiendo estas premisas se vendían por estamperos a la salida de las iglesias o conventos o que formaban parte de los recuerdos

conmemorativos a hechos tan significativos como las celebraciones por una beatificación o una canonización tal y como se recoge en los citados memoriales, estas estampas fluctuaban en su calidad desde las que partían de matrices en madera, hasta llegar a las calcográficas. En algunas ocasiones para ofrecer un acabado más sugerente y parejo a la pintura, se optaba por colorearlas; la cercanía de lo representado estimulaba una devoción íntima e individualizada que convirtió en éxito estas sencillas composiciones que acababan por perpetuarse, lo que a su vez permitía rastrear un modelo a lo largo de varios siglos con ligeras variantes en la formulación y atributos, como ocurre con las estampas de santa Teresa como escritora inspirada por el Espíritu Santo que forman parte de la Exposición. La importancia de sus textos y la docencia que destilaban no pasó inadvertida en la época, convirtiéndose con el tiempo en un paradigma de escritora mística respetada y consultada. La imagen de la santa redactando sus experiencias vitales o extrasensoriales se hizo muy popular, sin embargo, otras representaciones, más escasas, la situaron como maestra

del retrato y otras imágenes tempranas, véase: Pinilla Martín, M.^a José: «La ilustración de los escritos teresianos: grabados de las primeras ediciones», en *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, LXXIV (2008) pp. 185-202.

4. López de Ayala, Ignacio: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento...* Barcelona, 1847: XXV Sesión, 3-4 de diciembre de 1563. *De la invocacion, veneracion y reliquias de los Santos, y de las sagradas imágenes.* «Enseñen con esmero los Obispos que por medio de las historias de nuestra redencion; espresadas en pinturas y otras copias, se instruye y confirma el pueblo recordándoles los articulos de la fe, y recapacitándoles continuamente en ellos: ademas que se saca mucho fruto de todas las sagradas, imágenes, no solo porque recuerdan al pueblo los beneficios y dones que Cristo les ha concedido, sino tambien porque se esponen á los ojos de los fieles los saludables ejemplos de los santos, y los milagros que Dios ha obrado por ellos...», pp. 330-331.





de maestros, así en la exposición podemos contemplar la estampa de *Santa Teresa maestra de doctores*, una estampa dieciochesca que representa a la Santa sobre un púlpito dirigiéndose a diferentes dignidades eclesiásticas. En la parte baja puede leerse: «S. THERESIA AB IPSIS EDOCTA DOCENS»⁵, igualmente en el ángulo inferior izquierdo encontramos la ambigua firma del grabador: «F I h p E», creemos que se trata del calcógrafo carmelita: fray Joseph fecit, del que apenas se tienen datos.

Otra discreta estampa hace referencia a Teresa como «Flor del Carmelo»⁶, aquel vergel de Dios en el que se inició la misión contemplativa como eremitas (*S. Theresa de Iesv virgo restauratrix carmelitane familiae*),

una imagen en la que la Santa aparece estampada con rasgos que recuerdan de manera muy sucinta los de la *vera effigie*.

No podemos olvidar la importancia de estas sencillas láminas, pues la propia santa reformadora veía en la imagen un camino para la oración y las alusiones a las mismas serán continuas en sus escritos: así en óleos sobre lienzos, esculturas o estampas grabadas⁷. Estas últimas ayudaron en un principio a codificar no solo su apariencia y símbolos distintivos, sino los hechos más sobresalientes de su vida y obra, tanto por medio de estampas individualizadas con entidad propia, como por series calcográficas.

5. Esta misma frase aparece en los comentarios de fray Antonio de San José a una carta de la Santa a la madre María Bautista: «El provecho que insinúa, sin duda lo hizo al mismo Padre Maestro, porque Santa Teresa fue Maestra de sus mismos Maestros: *Ab ipsis edocta docens*». *Cartas de Santa Teresa de Jesús... con notas de R. P. fray Antonio de San Joseph, religioso carmelita descalzo... en Madrid. En la Imprenta de Joseph Doblado. M. DCC. XCIII*, p. 315. M.^a J. Pinilla atribuye la estampa a los herederos del impresor Juan García Infanzón en 1731, sin embargo, no hemos encontrado datos que corroboren esta afirmación: Pinilla Martín, María José: *Imagen e imágenes de Santa Teresa de Jesús entre 1576 y 1700: Origen, evolución y clasificación de su iconografía*. Diputación Provincial de Ávila. Institución Gran Duque de Alba. Ávila, 2015, p. 234.

6. Moreno Cuadro, Fernando: *La iconografía de Santa Teresa. I. La herencia del espíritu de Elías*. Monte Carmelo, Burgos, 2016, pp. 53-65.

7. Sobre santa Teresa y las imágenes resulta imprescindible la consulta de: Lahoz, Lucía: «Santa Teresa y las imágenes: el peso de las prácticas y estrategias femeninas tardomedievales», en *Teresa*, exposición en la SIB Catedral de Salamanca, 2015, pp. 61-91. Checa Cremades, Fernando: «Santa Teresa de Jesús y las imágenes artísticas», en *Teresa de Jesús. La prueba de mi verdad*. Exposición en Biblioteca Nacional, Madrid 2015, pp. 103-129. Dobado Fernández, Juan: «Imagen y palabra en Teresa de Jesús», en *Teresa de Jesús. La prueba...*, op. cit., pp. 61-101.

La precursora de estas series de estampas y germen de posteriores empresas salió a la luz en 1613, un año antes de la tan anhelada beatificación, si bien sabemos que se estaba trabajando en la misma desde al menos 1611. El proyecto, respaldado por Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, había partido de la madre priora de las carmelitas descalzas de Bruselas, Ana de Jesús Lobera, con el firme propósito de divulgar las virtudes de la reformadora del Carmelo y ayudar así a la causa abierta⁸. La serie, de 25 estampas calcográficas finamente ejecutadas sobre fondos bien definidos, contextualizaban escenas de profunda espiritualidad. Este conjunto se evidenció muy pronto como el modelo a seguir, convirtiéndose en paradigma de una iconografía que sin apenas cambios se perpetuaría en las ediciones siguientes⁹; las estampas individualizadas (hoja de 216 x 252 mm y huella de 184 x 220 mm) forman un cuaderno numerado de manera correlativa. La portada que aparece sin nombre de grabador se ha atribuido en cuanto a su dibujo a Pieter de Jode (1570-1634)¹⁰: *Vita B. Virginis Teresiae a Iesu Ordinis Carmelitarum Excalceatorum Pia Restavratricis, Illustrissimo Domino Roderico Lasso Niño, Comiti de Añouer, Serenissimi Archiducis ALBERTI Oeonomo supremo & c. dicata: Antuerpiae, Apud Adrianum Collardum et Cornelium Galleum. M. DC. XIII.*

Catorce de las estampas fueron abiertas por Adriaen Collaert (c. 1560-1618) y tan solo una, la número dos, por Cornelis Galle (1576-1650), aunque se tiene por cierto que intervino en muchas otras¹¹. El

resultado final está basado fundamentalmente en dos fuentes literarias: los numerosos escritos de la santa abulense y la primera de sus hagiografías, publicada en 1590 en Salamanca por el jesuita Francisco Ribera (1537-1591): *La vida de la Madre Teresa de Jesús, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*. Sobre esta base se abrieron las aludidas láminas¹², entre las cuales en esta exposición se presentan cinco, además de la mencionada portada con las alegorías de la *Pax Animae* y *Silentium* que versiona una anterior de Karel von Mallery. Las expuestas se corresponden con la número cuatro, firmada por Collaert, en la que Teresa, vestida con pesados y elegantes ropajes, ingresa en el monasterio carmelita de la Encarnación de Ávila¹³, según indica la inscripción, a la edad de veintiún años, dato incorrecto que fue posteriormente subsanado en otras series, incluyendo la verdadera edad de diecinueve años. Otra de las láminas exhibidas es la paginada con el número seis en la que santa Teresa (*Vida*, 9, 1) se encuentra en un oratorio presidido por una imagen pintada de Cristo llagado donde se produce su definitiva conversión¹⁴. Esta ilustración alcanzará un seguimiento amplio y será arquetipo de muchas representaciones pictóricas tanto en nuestro país como en series hispanoamericanas. Llama la atención que, tanto en esta estampa como en muchas otras, los hechos narrados son siempre observados por testigos de las intervenciones, quienes de alguna forma corroboran la verosimilitud de lo acaecido como algo real y tangible a pesar de la espiritualidad

8. Sobre esta primera vida efigiada de santa Teresa, véase, entre otros: Bosco de Jesús, Juan: «Las vidas gráficas de Santa Teresa en el grabado barroco», en *Castillo Interior. Teresa de Jesús y el Siglo XVI*. Catedral de Ávila-Centro Internacional de Estudios Místicos, Ávila, 1995, pp. 367-373.

9. Debido a su éxito, la obra se reeditó nuevamente en 1622 (año de la canonización de santa Teresa); 1630 y 1670, en ellas se introdujeron mínimos cambios, interviniendo Theodor Galle (1571-1633) y Johannes Galle (1600-1676).

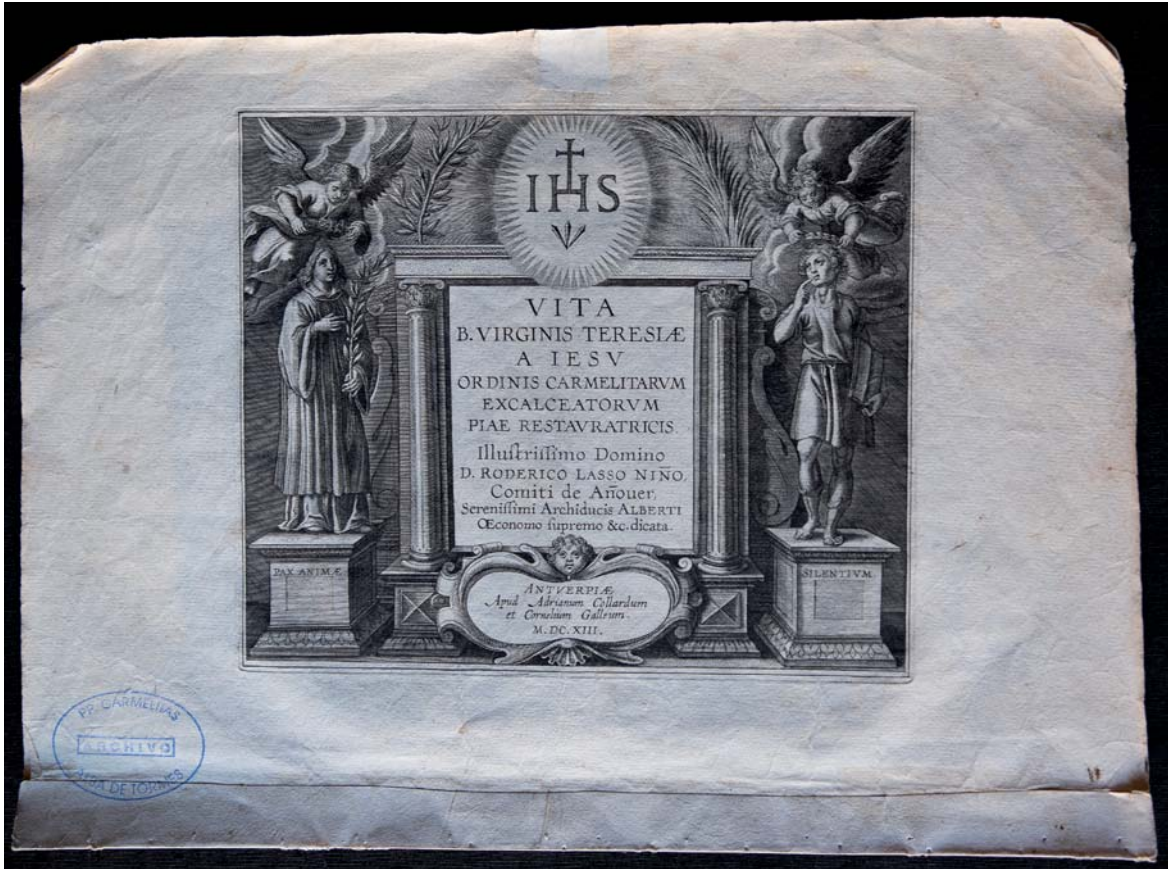
10. *The New Hollstein Dutch and Flemish*, The Collaert Dynasty, Amsterdam, 2005-2006, part. 4, pp. 246-263, nn. 1016-1040.

11. Las láminas que aparecen sin firma de grabador son de la 6 a la 10 y posteriormente la 12, 18, 21 y 23.

12. Tras la portada, aparece la lámina del retrato de santa Teresa; 3. Huida de la casa paterna en busca del martirio; 4. Teresa ingresa en el Monasterio de la Encarnación en Ávila; 5. Enfermedad de Teresa y premonición de muchos sucesos; 6. Definitiva conversión de Teresa de Jesús; 7. Mortificación; 8. Transverberación; 9. Visión de San Pedro y San Pablo; 10. *Sum totus tuus*. Aparición de Cristo a Sta. Teresa; 11. Visión de la gloria con la Santísima Trinidad; 12. Santa Teresa ahuyentando a los demonios; 13. Desposorios místicos; 14. Imposición del collar y el manto por la Virgen y San José; 15. Resurrección de un familiar; 16. Santa Teresa coronada por Cristo; 17. Levitación de Sta. Teresa al recibir la comunión; 18. Encuentro de Sta. Teresa con S. Juan de la Cruz; 19. Manto teresiano; 20. Santa Teresa perdida en el camino e iluminada por ángeles; 21. Liberación del sacerdote sacrilego; 22. Anuncio de los futuros mártires carmelitas; 23. Santa Teresa escritora; 24. Muerte de Santa Teresa y 25. Aparición de Santa Teresa tras su muerte a las carmelitas.

13. «Undeuigesimo aetatis suae anno, germano fratre comitè, paternas aedes relinquit, carnisque reluctantis impetu fortiter superato, Abulense sancti monialium B. Mariae Virginis de Monte Carmelo coenobium, inscio patre ingreditur» («A los 21 años de edad, en compañía de su hermano, abandona la casa paterna, y tras superar valerosamente los ataques de la carne que se resistía, ingresa en un convento abulense de monjas de Santa María Virgen del Monte Carmelo, sin que su padre los sepa»). Las inscripciones han sido trascritas de las láminas originales, mientras que las traducciones se han obtenido del libro de Moreno Cuadro, F: *II. Iconografía de Santa Teresa... op. cit.*, p. 39.

14. «Ante Christi plagis tumentis imaginem, pro vitae in melius mutatione feruenter orans, tota protinus immutata, postulatam gratiam consequitur; paucis inde post diebus, hanc vocem a Deo percipiens; Posthac cum angelis conuersaberis» («Orando fervorosamente ante una imagen de Cristo cubierto de llagas, en pro de una mudanza a mejor de su vida, se transforma por completo y consigue la gracia solicitada, escuchando a los pocos días estas palabras procedentes de Dios: En adelante conversarás con los ángeles»). Moreno Cuadro, F: *II. Iconografía de Santa Teresa... op. cit.*, p. 40.



que en muchas ocasiones acompaña a la representación¹⁵. También resulta sorprendente que, salvo en una de las estampas, en el resto, la madre Teresa aún sin el beneplácito de la santidad, aparezca con halo sobre su cabeza. Este hecho, que normalmente pasa inadvertido, resulta especialmente extraordinario a ojos de una Iglesia que luchaba por contrarrestar las permisivas costumbres que le habían llevado a establecer unos rígidos principios sobre la representación de ciertos símbolos y su apariencia tanto en lugares sagrados como en libros y estampas; así, en nuestro país, la Inquisición redactaba desde 1551 en el *Index librorum prohibitorum...* reglas, disposiciones y advertencias en este sentido. El incumplimiento continuado llevó a Urbano VIII a promulgar el 30 de octubre de 1625 una Bula en la que prohibía el uso de halo a los no beatificados o canonizados; siguiendo este mismo ideario, en 1640 ya aparecía recogido en el *Novissimus librorum...* que *stricto sensu* podía haber afectado a esta edición concreta, si bien la cercanía de la beatificación diluyó esta posibilidad: «Item se deven recoger, o enmendar las imagenes de pinturas y retratos de personas que no están beatificadas, ò canonizadas por la Sede Apostólica, que tuvieren rayos, diademas, ò otras insignias, que solo se permiten a los santos declarados por la Iglesia»¹⁶.

Los *Desposorios místicos de Santa Teresa* es otra de las estampas firmadas por Adrian Collaert, paginada con el número trece¹⁷, representa un momento muy especial vivido por la Santa en 1572 tras comulgar con san Juan de la Cruz. La descripción del instante (*Relaciones*, 35) y su escenificación cosecharán un importante éxito ulterior. Igualmente firmada por el mismo grabador se nos presenta la estampa diecisiete, dedicada a glosar la exaltación al sacramento de la Eucaristía por parte de santa Teresa al recibir la comunión de manos de D. Álvaro de Mendoza, obispo de Ávila, según refiere la narración de fray Diego de Yepes¹⁸. La última de las estampas antuerpienses está dedicada a recordar el

hecho de la *Liberación del sacerdote sacrilego*¹⁹ según lo había narrado la reformadora (*Vida* 38, 23).

Como anteriormente comentábamos, al calor de este excepcional conjunto de grabados, nacerían nuevos proyectos, que en mayor o menor medida reutilizarían el material de las prensas de Amberes, así durante el resto del siglo XVII las propuestas afianzarán estos mismos contenidos y su composición.

Durante el siglo XVIII, se producirá, sin embargo, una importante renovación en la conceptualización de la iconografía teresiana partiendo de las tradicionales fórmulas desarrolladas en el siglo anterior, pero introduciendo un abundante repertorio ornamental, readaptación de escenas, formatos, inclusión de emblemas y nuevas interpretaciones; haciéndose efectivas muchas de estas innovaciones en centros como Praga y Augsburgo. Sin lugar a dudas el taller bávaro de los Klauber será un centro de producción de imágenes donde se amplíen y diversifiquen los hasta ahora estrechos márgenes sobre los que se movía la imagen de la Santa. Los hermanos Joseph Sebastian (1700-1768) y Johan Baptist (1712-1787) Klauber fueron unos reputados grabadores que firmaban su trabajo en conjunto: «Klauber Cath. sv. et exc. A.V.» (Los Klauber, católicos, lo grabaron y editaron en Augsburgo), sus planchas además aparecen marcadas con la prerrogativa: «C.P.S.C.M.» (Cum Privilegio Sacrae Caesariae Majestatis). Sus firmes convicciones y el apoyo decidido de su católica majestad los convirtieron en unos demandados profesionales que acabaron por especializarse en grabar grandes series que iban desde escenas bíblicas, vida de santos, zodiacos, letanías, etc., en los que a la lectura obvia de la representación, se sumaban simbolismos, alegorías o paralelismos que ayudaban a ensalzar los preceptos del catolicismo y a sus «héroes» como ejemplo de vida, piedad y sacrificio.

Podemos admirar su cualidades en varios trabajos que se exhiben en esta exposición, uno de ellos es la

15. Un interesante estudio sobre estos procesos y su planteamiento romano, en Moreno Cuadro, Fernando: «Iconografía de los testigos de los procesos teresianos. A propósito de Adrian Collaert y la escenografía de la Capilla Cornaro», en *Archivo Español de Arte*, LXXXVII, 345 (2014), pp. 29-44.

16. *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus. Pro catholicis hispaniarum regnis Philippi IV, regis cathol. Ill. ac R. D. D. Antonii a Sotomaior supremi praesidis, & in regnis Hispaniarum, Siciliae, & indiarum generalis inquisitoris, &c. jussu ac studiis, luculenter & vigilantissime ...* Didaci Diaz, Madrid, 1640. Regla XVI.

17. «Christus Dominus exhibitio passionis suae clauo, spiritualis connubij foedera cum ea mirificie celebrat, et amoris terremini indicibus hisce verbis eam affatur, Deinceps vt vera sponsa meun zelabis honores» («El Señor Jesucristo, mostrándole un clavo de su pasión, celebra con ella de manera milagrosa la alianza matrimonial y con muestras del más tierno amor se dirige a ella con estas palabras: En lo sucesivo salvaguardarás mi honor como una verdadera esposa»). Moreno Cuadro, F: *II. Iconografía de Santa Teresa...*, op. cit., p. 70.

18. «Augustissimum Eucharistiae Sacramentum e manibus Abulensis Antistitis, praesentibus monialibus, in nouo monasterio receptura, corpore in aere, quod frequens eidem erat, mirabiliter extollitur» («Al ir a recibir el Santísimo Sacramento de la Eucaristía de manos del obispo de Ávila en un nuevo convento, ante la presencia de las monjas, se eleva milagrosamente con el cuerpo por los aires, cosa que le sucedía con frecuencia»). Moreno Cuadro, F: *II. Iconografía de Santa Teresa...*, op. cit., p. 81.

19. «Sacerdotem quendam lethali noxae obnoxium, rem sacram facientem audit, eius fauces daemones atrociter stringere cernit; verum vt pro eoliberando deprecetur a Domino monita, quod petijt, confestim obtinuit» («Escucha a un cierto sacerdote, que está en pecado mortal, haciendo un rito sagrado, y ve que unos demonios le aprietan la garganta de manera atroz; pero como por inspiración de Dios ruega por su liberación, inmediatamente obtuvo lo que pedía»). Moreno Cuadro, F: *II. Iconografía de Santa Teresa...*, op. cit., p. 88.



Ante Christi plagis timentis unanimum, pro vite in melius mutatione feruenter orans, tota protinus immutata, psycholam gratiam consequitur paucis inde post diebus, hanc vocem a Deo percipiens: Posthac cum Angelis conuersaberis.



Christus Dominus exhibito passionis suae clauo, spirituales comitum fideles cum ea mirificis celebrat, et amoris tenerram indicibus haec verbis eam affatur. Deinceps vt vera sponsa meum zelabis honorem.



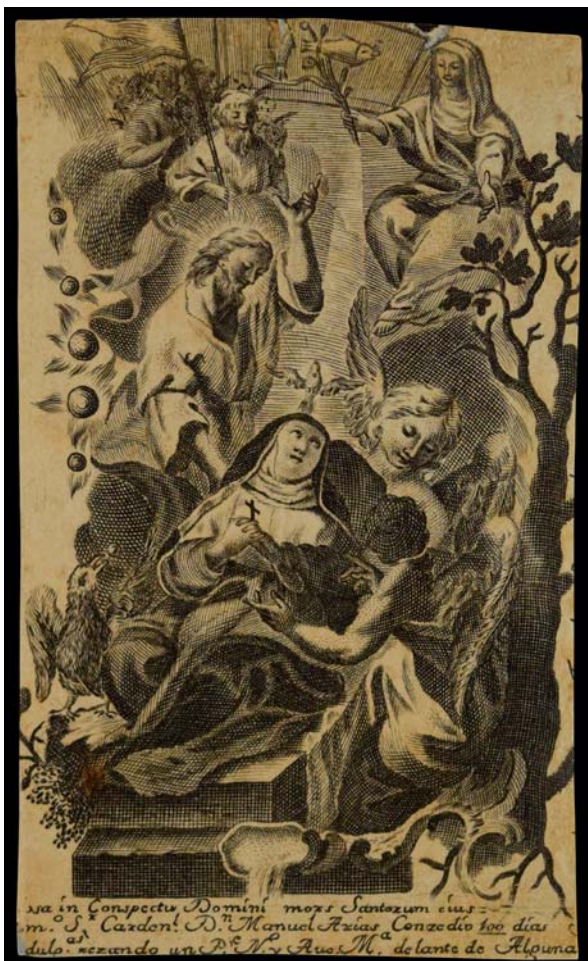


lámina que pertenece a la obra *Annus Dierum Sanctorum: delectabar per singulos dies*, publicada en Augsburg en dos volúmenes c. 1750. La obra está dedicada a presentar un santoral, para ello se utiliza un calendario en el que se hace coincidir la onomástica de cada santo, en este caso el 15 de octubre. La escena elegida para festejar este día, confeccionada sobre una plataforma de sinuosas líneas rococós, fue el instante de la *Transverberación* que a la postre se había convertido en la seña de identidad más reconocible de la Santa donde se conjugaban su faceta como escritora y el momento previo de ser atravesada por el dardo dorado de Amor divino en manos de un ángel ante la presencia del crucificado, todo ello aderezado con frases alegóricas de las Escrituras.

La siguiente lámina que nos gustaría destacar resulta un caso curioso por varias razones, pues creemos que no salió directamente de las prensas de los Klauber, aunque sin embargo guarda una estrechísima relación con ellos, pues no cabe duda de que se trata de una copia con añadidos. Su matriz se encuentra en la serie grabada por ambos hermanos: *Vita S. V. et M. Theresiae á Jesu Solis Zodiaco Parallela*, obra del carmelita descalzo fray Anastasio de la Cruz, y conocida habitualmente como el «Zodiaco Teresiano»²⁰, elemento que desde

antiguo se ponía en conexión con María y con textos pretéritos y donde en sus doce escenas se vinculaban los hechos más significativos de la vida de la Santa con los signos zodiacales, enlazando los mismos con citas o símbolos marianos o de los apóstoles; con esta puesta en escena se pretendía que sirviera de enseñanza a los reformados del Carmelo, pero también con veladas alusiones a los calzados. La copia aquí estudiada, de peor dibujo y manufactura de línea, se encuentra invertida con respecto al original, representa la última escena de la serie dedicada al momento de la muerte de la Santa y es puesta en relación con el signo de Piscis. Al igual que en el original aparecen varias imágenes simbólicas relativas al tránsito vital y su posterior renacer, una de ellas una concha con agua que fluye y el Ave Fénix, ambos ejemplos de muerte y resurrección; sin embargo en la copia, junto al árbol seco que brotó tras la desaparición de Teresa, no se muestra la mariposa saliendo del capullo representada por los Klauber y que la propia reformadora había utilizado como alegoría en *Las Moradas*. La otra curiosidad a la que hacíamos referencia es a la utilización que se hizo de esta estampa para contener un mensaje, en la zona inferior puede leerse, aunque está cortado: «[Pretio]sa in conspectu Domini mors sanctorum eius/ [El Eminentísimo Sr Cardenal Dn

20. Moreno Cuadro, Fernando: «El Zodiaco Teresiano de los Klauber», en *Boletín de Arte*, n.º 30-31. Departamento de Historia del Arte, Universidad de Málaga, 2009-2010, pp. 169-183. Véase también Ruiz Gómez, Leticia: *La colección de estampas devocionales de las Descalzas Reales de Madrid*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, especialmente pp. 399-400. Agüera Ros, José C.: «Iconografía singular de San Eloy por los grabadores setecentistas germanos Klauber», en *Estudios de Platería: San Eloy 2011*. Universidad de Murcia, pp. 21-31.



Manuel Arias Conzedió 100 días [de in]dulgencias rezando un Pe N.º y Ave M.ª delante de Alguna...». La cita primera es del Libro de los Salmos (CXV, 15): «De gran precio es a los ojos del Señor la muerte de sus santos». La segunda y debe ser el origen de abrir esta estampa es una indulgencia de principios del XVIII: «En 17 de Noviembre de 1716, el Eminentísimo Señor Cardenal Don Manuel Arias, Arzobispo de Sevilla, concedió cien días à todas las Imágenes, y Reliquias que sus Antecesores tenían concedidas»²¹. El utilizar expresamente este privilegio resultaba comprensible pues englobaba todas aquellas que ya habían promulgado desde el siglo XVII otros importantes eclesiásticos, así el obispo de Cartagena, don Luis Belluga; el patriarca de las Indias, don Carlos de Borja, o el arzobispo de Toledo, don Diego de Astorga y Céspedes, entre muchos otros.

De nuevo se utilizó esta herramienta para obtener indulgencias, en este caso se encuentra descrita en la estampa que representa el reloj espiritual de Cristo flanqueado por las figuras de santa Teresa y san Juan



de la Cruz. En esta ocasión fue el cardenal Savo Millini (1644-1701), nuncio ante la corte de Carlos II de España²², quien otorgó cien días de indulgencias siempre que se rezara un padre nuestro cada hora.

Del mismo autor del «Zodiaco», fray Anastasio de la Cruz (1706-1761), existe otra estampa en la exposición, en este caso: *Decor Carmeli in splendoribus sanctorum. Opera P. F. Anastasij à Cruce Carmel. Discalc. p. t. Theol. Lect.* La estampa, con un despliegue de personajes en abigarrada composición, está rematada por la figura de la Virgen coronada con las doce estrellas, entre numerosas figuras se integran símbolos y textos de las Escrituras en un intento por magnificar la Orden; fue grabada por Gottfried Bernhard Götz (1708-1774) y Johann Andreas Pfeffel (1674-1750).

El destacado vínculo de los carmelitas con la Virgen se había ido intensificando a lo largo de los siglos convirtiéndose no solo en protectora de la Orden sino en su imagen más identificativa. Esta relación podemos encontrarla en dos de las láminas expuestas. La primera hace relación a la Virgen como protectora del Carmelo, esta ilustración tomaba a su vez como referencia visual a la antiquísima devoción de la Virgen de la Misericordia bajo cuyo manto se refugiaban aquellos que

21. VIDA DE LA GLORIOSA MADRE SANTA TERESA DE JESÚS, FUNDADORA DE LA REFORMA DE LA ORDEN DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN, DE LA PRIMITIVA OBSERVANCIA CON EL CAMINO DE PERFECCIÓN. MADRID, MDCC XCIII. EN LA IMPRENTA DE DON JOSEPH DOBLADO. La indulgencia en (XXXVIII).

22. Vatican, Agnès: «La nunciatura española bajo el reinado de Carlos II: Savo Millini (1675-1685)», en *Cuadernos de Historia Moderna*, 26 (2001), pp. 131-147.



pedían su auxilio e intermediación. Este prototipo se generalizó en la iconografía teresiana a partir de 1613 con la estampa de A. Collaert, que se basaba a su vez en la visión de la Santa: «Otra vez estando todas en el coro en oración, después de completas, vi a Nuestra Señora con grandísima gloria, con manto blanco, y debajo de él parecía ampararnos a todas. Entendí cuán alto grado de gloria daría el Señor a las de esta casa» (*Vida*, 36). La estampa exhibida con esta iconografía, de factura un tanto tosca, se asemeja a otros ejemplos que hemos podido rastrear, pareciendo deudora de la que se encuentra en la portada del manuscrito de c. 1660 del carmelita descalzo Antonio de Santo Tomás: *María venerada en el Carmelo*²³. Entre las variantes de ambas estampas destaca que la de la BNE enfatiza las representaciones de santa Teresa y san Juan de la Cruz, ambos con filacteria con su nombre, sin embargo la aquí expuesta trasmuta los personajes, la parte de la derecha sigue enmarcada

por la figura de la Santa pero la parte masculina de la izquierda está protagonizada por los primeros santos del Carmelo entre los que sobresale san Elías.

El emblemático manto de la Virgen del Carmelo se diversificará en otra estampa con una doble iconografía de la que son sus protagonistas santa Teresa y san José. En la zona inferior, el Patriarca envuelve con su manto una fundación carmelita representada en forma de maqueta de un edificio. No podemos olvidar la cercana vinculación de la reformadora con san José (*Vida*, 6) a quien tomará como su protector, extremo este que acabará por generalizarse para toda la Orden a partir de 1680 al ser nombrado por Inocencio XI Patrono de la misma²⁴; en el tercio superior aparece la defensa del Jardín Carmelitano por parte de Gabriel que expulsa a los demonios. Otra lámina de autor anónimo recoge un tema poco usual en el que la Santa aparece alegóricamente como pastora y en la que se presentan gran parte de los atributos que marcan su iconografía: la paloma, el libro con el tintero, el birrete y de nuevo la figura de san José.

Además de los referenciados ciclos iconográficos germánicos y aun otros checos o franceses, debemos destacar la primera serie realizada en nuestro país por Juan Bernabé Palomino (1692-1777) para ilustrar el

23. *María venerada en el Carmelo y favores celestiales con que la Virgen Sacratísima Madre de Dios ilustra y engrandece a su religión y religiosos del Carmen*; Fr. Antonio de Santo Tomás... Biblioteca Nacional de España. Mss. 13424.

24. Campos y Fernández de Sevilla, Francisco José (OSA): *Cofradías de San José en el Mundo Hispánico*. RCU. Escorial-María Cristina. Servicio de Publicaciones. San Lorenzo de El Escorial, 2014.



libro *Obras de la Gloriosa madre Santa Teresa de Jesús*²⁵, editada en Madrid por Joseph de Orga en 1752. La serie, de tan solo ocho estampas²⁶, fue ilustrada por el recién nombrado director de grabado de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando²⁷, quien introdujo importantes fórmulas procedentes del grabado europeo que supo refundir con la tradición. Una de las temáticas en donde podemos comprobar esta renovación es en el aguafuerte de *Santa Teresa fundadora*, presente en la



exposición. La imagen simboliza el momento en el que la Santa sale de un edificio, aún en obras, tocando una campanilla con la que invita a participar en la Eucaristía, en su mano izquierda sujeta una cruz y una pequeña escultura que tradicionalmente, y siguiendo la literalidad del texto que emerge en la parte inferior de la estampa²⁸, se ha interpretado como la Virgen con Niño o la Virgen del Carmen, sin embargo, los rasgos de la misma indican que se trata de la figura de san José, devoción por otro lado muy querida por la santa reformadora. La estampa por tanto podría estar haciendo mención a la primera fundación de la Santa en Ávila el 24 de agosto de 1562 precisamente en el convento de San José²⁹. En el interior,

25. *Obras de la Gloriosa madre Santa Teresa de Jesús. Fundadora de la reforma de la orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia. Dedicadas al rey n. Señor don Fernando VI. En Madrid en la Imprenta del Mercurio por Joseph de Orga. Año de MDCCLII.* Sobre la serie de estampas, véase: Moreno Cuadro, Fernando: «J. B. Palomino y J. Hiebel: renovación y tradición en las series teresianas del setecientos», en *Boletín de la Academia de Bellas Artes de San Fernando*, n.º 110-111 (2010), pp. 37-64. Casas Hernández, Mariano: «Los primeros grabados teresianos realizados en España», en *Teresa*, Catálogo de la Exposición, Salamanca, 2015, pp. 266-278. El éxito de la serie hizo que se reeditara con variantes y ligeros cambios en 1778, 1793 y 1852.

26. El ciclo se compone de: Santa Teresa como escritora mística; la Transverberación de Santa Teresa; Santa Teresa fundadora; Expansión del Carmelo; Encuentro entre Santa Teresa y San Juan de la Cruz; Las virtudes de la Santa; Santa Teresa enseña a los carmelitas el camino a seguir para llegar a Dios; y por último: Santa Teresa mostrando las formas de oración.

27. Sobre J. B. Palomino, sobrino del célebre pintor y tratadista Antonio Acisclo Palomino, véase: Carrete Parrondo, Juan: «El grabado en el siglo XVIII. Triunfo de la estampa ilustrada», en *El Grabado en España (siglos XV-XVIII)*. Summa Artis XXXI. Espasa Calpe, Madrid, 1987, pp. 396 y ss.

28. La estampa al aguafuerte y buril con huella de la plancha de 190 x124 mm, se completa con el texto: «Ut bene fundetur praebent animacula normam / Ut melius praestat Sedula fabra modum. / Nil mirum: nam gestat fabram Virgo Magistram. / Que templum, turris, dicitur, atque domus». («Las almas sencillas ponen en práctica sus reglas para una buena construcción. / Para una construcción aún mejor, la obrera diligente aplica su buen oficio. / Y no es de extrañar: pues la Doncella lleva consigo a la Maestra de obras, / a la que llaman templo, torre y casa»).

29. «Un día, después de comulgar, Su Majestad me mandó con mucha insistencia que lo intentara con todas mis fuerzas, y me hizo grandes promesas de que se haría el monasterio, y que Dios se glorificaría mucho en él, y que su título fuese de san José, que



de la que se entiende como una nueva fundación, una capilla en la que puede intuirse gracias a un vano abierto en la pared, la imagen de un *Ecce Homo*, un candelero y un cáliz cubierto sobre el altar. La estampa se completa con cuatro emblemas que representan: unas palomas entrando en una construcción (símbolo de las monjas entrando en el «palomarcico» fundado); cigüeñas anidando en un campanario, en relación con la alimentación de los padres hacia los hijos, en clara alusión a los calzados; una paloma en un nido en medio del mar (la soledad del retiro religioso y la oración), y por último una imagen en la que aflora –tal y como escribió Teresa en *las Moradas*– una rama de árbol con capullos de seda (el alma encerrada en el monasterio) de los que surgen mariposas que volarán hacia Dios³⁰.

Si bien las imágenes comentadas forman parte de algunos de los grandes conjuntos de la santa abulense, también se podría crear una serie en base a estampas sueltas. Entre ellas, una hace mención al ciclo de su infancia en la que se presenta a la Santa junto a su hermano rezando tras construir una ermita, esta escena,



que proviene de un libro francés, fue escasamente reproducida, aventajada por el episodio de la salida de la casa paterna en busca del martirio.

Otra temática singular que apenas tuvo desarrollo fue la entrega de las Constituciones. La estampa que aquí se expone, grabada por Georg Andreas Wolfgang (1631-1716) en Augsburgo (si bien aparece el exónimo tradicional español «Augusta»), lo que podría indicar su destino último; representa a santa Teresa entregando las Constituciones y la Regla a otra hermana. Para remarcar el momento y clarificar el mensaje se utilizan los habituales textos, tanto en el libro que transmite: «Regola et Constitutione» como en la filacteria: «Filia haec est via qua te ducit ad vitam». Esta estampa sería posteriormente utilizada en el frontispicio del *Compendio della vita della serafica vergine S. Teresa di Gesu...* de 1681, si

el nos ampararía en una puerta y nuestra Señora en la otra» (*Vida*, 32, 11). «Pues todo concertado, fue el Señor servido que, día de san Bartolomé, tomaron hábito algunas, y se puso el Santísimo Sacramento, y con toda autoridad y fuerza quedó hecho nuestro monasterio del gloriosísimo padre nuestro san José, año de mil y quinientos y sesenta y dos. Estuve yo a darles el hábito y otras dos monjas de nuestra casa misma, que acertaron a estar fuera» (*Vida*, 36, 5).

Sobre la arquitectura de la Orden, véanse: Muñoz Jiménez, J. M.: *Arquitectura carmelitana (1562-1800). Arquitectura de los Carmelitas descalzos en España, México y Portugal durante los siglos XVI al XVIII*. Ávila, 1990; Blasco Esquivias, B.: «Utilidad y belleza en la arquitectura carmelitana: las iglesias de San José y la Encarnación», en *Anales de Historia del Arte*, 14 (2004) pp. 143-156.

30. Moreno Cuadro, F.: «J. B. Palomino y...», *op. cit.*, p. 48.



bien con una calidad muy inferior³¹ y un planteamiento sucinto donde la figura de Cristo aparece trastocada con respecto al original.

Por el contrario una de las escenas más reproducidas fue *La Transverberación*, asunto que se convirtió en una de las visiones más difundidas sobre todo tras ser inmortalizado de manera genial por Gian Lorenzo Bernini entre 1647 y 1652. Con los ejemplos anteriores y el que ahora irradiaba este grupo escultórico, la imagen y sus variantes se perpetuaron en el tiempo, buena prueba de ello es la estampa del que llegaría a ser grabador del rey Luis XIV, Gérard Audran (1640-1703)³² quien realizó una bellísima composición con la Santa como protagonista atravesada por esa forma divina que le hirió el corazón.

El corazón de Teresa tocado por el dardo de oro también fue digno de ser venerado y recordado, la estampa expuesta es la recreación de una imagen anterior realizada en 1757: *Propissima Ymagen del Corazon de Sta. Theresa / de IHS según el Tamaño y figura en que actualmente se conserva / en el Rl. Covto. de Carm. Descalz de Alva. Año de 1757*. Sobre esta se añadieron en un

óvalo decorado con palmas y rosas la imagen de santa Teresa sobre nubes en el momento de recibir el dardo del amor de Dios siguiendo en este caso el modelo de la *Vita Effigiata* de 1655 o de alguna de sus reediciones de 1670 o 1678³³. La estampa grabada por Hipólito Ricarte, activo en Valencia y Madrid entre 1752 y 1785, tuvo que realizarse entre 1768 y 1777 ya que se abrió durante el arzobispado de Saénz y Buruaga según consta en la inscripción que acompaña a la imagen: *Copia veridica del Corazon de Sta. Theresa de Jesús según tamaño y figura: se venera en el Rl. Convento de Carmelitas Descalzas de Alva. El Ilmo Sr. D. Juan Saez y Buruaga Arzobispo de Zaragoza, concede 80 dias de Indulgencias rezando un Padre nuestro / y ave María a esta Imagen de Sta. THERESA DE JESUS*. La devoción hacia el cuerpo santo en Alba de Tormes también tuvo su reflejo en una estampa xilográfica de 1882 procedente de *La Ilustración Española y Americana*, dibujada por Antonio Herbert y grabada por Eugenio Vela, en ella se nos presenta el camarín del sepulcro de santa Teresa en la iglesia del convento de carmelitas descalzas³⁴. Y tras la muerte, el triunfo de la palabra escrita, de los hechos vividos y los

31. *Compendio della vita della serafica vergine S. Teresa di Giesu, gloria dell'antica religione della Madonna del Carmine, ... / nuouamente raccolto da' manoscritti dell'illustr. ... Alfonso Manzanedo ... per opra del signor Filippo Lopezio ... In Venetia : appresso Antonio Tiuani, 1681.*

32. «A Paris Chez Audran rue S. t. Jacques, aux 2 pilliers d'Or, avec Pr. du Roy».

33. Moreno Cuadro, Fernando: «Medida del corazón teresiano», en García Mahiques, R. y Doménech García, S. (eds.): *Valor discursivo del cuerpo en el Barroco hispánico*, Anejos de Imago, Universitat de València, 2015, pp. 227-246. Especialmente pp. 228-229.

34. *La Ilustración Española y Americana*, Año XXVI n.º XXXVII. Madrid, 8 de octubre de 1882. Suplemento.



interpretados, de la memoria, de la espiritualidad y los ideales de reforma; todo ello refundido lo encontramos en la estampa que reproduce, con la técnica del huecograbado, la escultura en mármol realizada por Filippo Della Valle (1698-1768) para ser instalada en el punto neurálgico de la cristiandad, la Basílica de S. Pedro del Vaticano. El duplicado parte de un aguafuerte original de Silvio Pomarede³⁵ ejecutado entre 1740 y 1760 al que sigue fielmente salvo en las inscripciones de la peana y zona inferior, centradas en la figura de la Santa como «Doctora Mística» y copatrona de España.

Sin embargo la descalcez carmelitana no estuvo solo supeditada a la figura trascendental de Teresa, sino que alcanzó altas cotas con la participación de otros importantes seguidores que acabaron por adherirse a su idea de cambio y vuelta al espíritu primigenio. El caso más sobresaliente fue el de san Juan de la Cruz (1542-1591), quien ensanchó los límites creados por la fundadora y se convirtió en firme cimiento de estos planteamientos, convirtiéndose en el primer carmelita

descalzo. Su importancia igualmente como escritor místico le otorgó una dimensión pareja a la de santa Teresa lo que hizo que continuamente ambas figuras compartiesen protagonismo. También en el caso del santo de Fontiveros tuvo retratos en vida que se utilizaron como estándar para su amplia iconografía, que no estuvo exenta de ciclos y estampas alegóricas. En esta ocasión se exhiben dos muestras con el «retrato» del Santo³⁶, una de ellas, quizás la más difundida, en la que se le representa en su escritorio recibiendo la inspiración del cielo y donde destacan la pluma y la cruz, dos constantes en la vida de san Juan. La estampa forma parte del libro³⁷: *Opere di San Giovanni della Croce... Venezia 1748* y fue delineada por Francesco Zugno y grabada por Francesco Zucchi en 1748. En el otro modelo se presenta en actitud de oración y de cuerpo entero, rezando delante de una mesa donde se nos muestra un crucifijo y una calavera, en el suelo un ramo de azucenas, la estampa en esta ocasión fue abierta por Antoine Radiges (1721-1809) y puede leerse: «Le vrai portrait de

35. Valero Collantes, Ana Cristina: «Santa Teresa de Jesús, fundadora de la Orden de Carmelitas Descalzos», en *Teresa de Jesús. Maestra de Oración*. Catálogo de Obras. Las Edades del Hombre, Ávila-Alba de Tormes, 2015, p. 458.

36. Juan de Yepes en el siglo fue beatificado por Clemente X el 25 de enero de 1676 y canonizado por Benedicto XIII el 27 de diciembre de 1726.

37. *Opere di San Giovanni della Croce. Primo Carmelitano Scalzo, di alcuni trattati inediti accresciute e in moltissimi luoghi mancanti alla integrità degli originali restituite. Con la vita del Santo ed una dissertazione... In Venezia MDCCXLVIII. Presso Angelo Geremia. Impresso nella stamperia Stefano Orlandini.*





St Jean de la Croix premier conducteuret directeur de Ste Thérèse mort le 14 décembre 1591 age de 49 ans»³⁸. Pero sin lugar a dudas las dos estampas más originales y poco conocidas, pues no las hemos visto reproducidas en ninguno de los estudios ni repertorios españoles³⁹, fueron las realizadas en el siglo XVIII, al igual que en el caso del Zodiaco de Santa Teresa, por los hermanos Klauber. En esta ocasión, la serie de siete estampas tiene como elemento unificador las fases lunares para vincularlas con aspectos significativos de la vida de san Juan de la Cruz. Las composiciones son similares y se adaptan a las fórmulas ya desarrolladas en trabajos anteriores centrándose en el protagonista, que aparece rodeado de elementos simbólicos y textos que remarcen el episodio concreto: la redacción de su *Cántico Espiritual* en la cárcel y la *Glorificación del Santo*.

La conjunción de planetas y satélites en el cosmos tuvo su concreción en la tierra con el vínculo de los dos santos reformadores, las escenas en las que aparecen ambos resulta habitual, tanto debido a sus encuentros como a las imágenes simbólicas, así aparecen los dos arrodillados ante la presencia de la Sagrada Familia en el cielo o la muy elegante composición de *Cristo resucitado entre Santa Teresa y San Juan de la Cruz* en una estampa parisina abierta a partir de un óleo sobre lienzo del pintor y grabador Michel Corneille (1642-1708), cuyo original se encuentra en la Chapelle Saint Joseph des Carmes en París.

Una imagen que cierra un círculo iniciado mucho tiempo atrás y que enmarca la filosofía de una pasión, de un sueño, de un horizonte y que podría resumirse en la frase del Santo apta para ambos reformadores: «Sin otra luz y guía sino la que en el corazón ardía».

FÉLIX DÍAZ MORENO, UCM*

38. Un amplio análisis del repertorio sobre los retratos e iconografía de este santo en: Valentín de San José, P. (OCD): «Sobre el retrato de San Juan de la Cruz», en *Revista de Espiritualidad*, Madrid (1942), pp. 411-420. Montaner Emilia. «La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de San Juan de la Cruz», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, tome 27-2 (1991). Epoque moderne, pp. 155-167. Palacios Bañuelos, Luis y Moreno Cuadro, Fernando: *San Juan de la Cruz en el grabado*. Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao, 1991 pp. 19-41. Moreno Cuadro, F.: *Grabados andaluces de San Juan de la Cruz. Bibliografía sanjuanista de los siglos XVII-XVIII*. Cajasur, Córdoba, 1991.

39. La serie está compuesta por: Ingreso en la Orden; San Juan disciplinándose; San Juan en la cárcel redactando el *Cántico Espiritual*; Visión del Santo; San Juan martirizado por los demonios; Coloquio con Santa Teresa, y *Glorificación del Santo*. El ciclo fue citado en: Berenguer, Isidro Albert: «Cooperación a la iconografía de San Juan de la Cruz», en *Revista de Espiritualidad*, Madrid (1942), p. 427.

*. Este estudio forma parte del proyecto I+D+I (MINECO-FEDER) HAR2015-65166-P «Femenino Singular: Las mujeres y las artes en la corte española en la Edad Moderna (reinas, nobles, artistas, empresarias)».

LAS VIDAS ESCRITAS

HISTORIA DE LA VIDA Y MUERTE DE LA SANTIDAD, VIDA Y PRODIGIOS DE SANTA TERESA DE JESÚS

JUAN DE SAN LUIS
1813
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Cabrerizos)

VIDA DE SANTA TERESA DE JESÚS

FRANCISCO DE RIVERA
1863
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Cabrerizos)

VIDA, VIRTUDES Y MILAGROS DE LA BIENAVENTURADA VIRGEN TERESA DE JESÚS

FRAY DIEGO DE YEPES
1797
Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Cabrerizos)

NOTA: Para el estudio de estas obras se remite al capítulo correspondiente de la primera parte.

LA SANTA COMO DOCTORA CON EL CORAZÓN EN LA MANO

ANÓNIMO

Finales del siglo XIX

Madera tallada y pintada.

110 cm de altura

Convento de la Anunciación de MM. Carmelitas Descalzas (Alba de Tormes)

Cuatro fechas marcan los hitos del culto a santa Teresa de Jesús: 1614 (Canonización), 1622 (Beatificación), 1922 (Doctorado Honoris Causa por Salamanca) y 1970 (Doctora de la Iglesia). Las dos primeras precisan el auge que su figura alcanzó pronto. Las dos últimas sirven para constatar que el reconocimiento de santa Teresa como doctora de la Iglesia fue muy costoso y su consecución supuso el final de un largo rosario de peticiones que arranca de la efectuada por las iglesias metropolitanas y catedrales de los reinos de Castilla y de León, elevada a Clemente VIII el 9 de mayo de 1597 y concluye cuando Pablo VI, el 27 de septiembre de 1970 proclamó a *Santa Teresa* de Jesús como primera doctora de la Iglesia.

Con una seca frase: *Obstat sexus* [el sexo lo impide] explicaba monseñor Aurelio Galli la respuesta que en 1923 dio Pío XI, con la negativa a la mera posibilidad de que Teresa de Jesús fuese declarada Doctora de la Iglesia, y es esa expresión la que ilustra claramente el hecho de que la Iglesia, a pesar de interpretar los fieles y los clérigos que Teresa era de facto doctora de la Iglesia, tardó en admitir tal nombramiento de iure (consta que en 1883 Enrique de Ossó propuso depositar sobre su sepulcro el título de doctora). Numerosas y tempranas son las imágenes de santa Teresa con los atributos doctorales. En el museo Carmus de las carmelitas de Alba se expone el grabado LA SERÁFICA MADRE TERESA DE JESÚS DOCTORA MÍSTICA DE LA IGLESIA Y FUNDADORA DE LOS CARMELITAS DESCALZOS, la Santa es conforme con el modelo que procesiona en la Villa, obra de José Beratón (1747-96) como dibujante y Bernardo Albiztur y Tornaría de 1776. Además de los símbolos característicos: Espíritu Santo, pluma, libro y escudo de la Orden Descalza, Teresa lleva ya birrete doctoral (al modo de un anterior grabado calcográfico [1773] de Vicente Galcerán y Alapont sobre dibujo de José Camarón de mejor factura que recoge la imagen del convento de Carmelitas de Valencia con la inscripción: «Santa Teresa de Jesús, Doctora mística de la iglesia, en el real Conto de Nuestra Señora del Carmen de Val^a»). El modelo inspiró muchas imágenes, entre ellas las que procesionan en Alba y Salamanca, y también las de la talla policromada de Fernando Ortiz para la Encarnación de los carmelitas de Málaga (1760) y la talla italiana de la parroquia de Arcos de la Frontera. Igualmente lo es de muchas imágenes levantinas del XVIII y XIX repartidas por toda España, entre ellas esta de las carmelitas de Alba que fuentes

orales no contrastadas dicen que fue un regalo de Enrique de Ossó, dato que únicamente puede apoyarse en la incorporación del corazón a esta imagen y en que es acorde con su modelo de iconografía de santa Teresa (consta que el obispo Narciso Martínez Izquierdo encargó a Ossó en 1880 la imagen yacente de la celda de la Santa). El 6-10-1922 se celebró en la Universidad el solemne acto de otorgar a santa Teresa el título de *doctor honoris causa* por la Universidad de Salamanca, plasmado en dos pergaminos de idéntico texto (varía un escudo) que se exponen en el Museo Carmus y en la capilla universitaria de San Jerónimo (este último está ahora en esta exposición *Vítor*). Para que la Santa pudiese llevar de forma justificada las insignias doctorales había pedido el título el obispo salmantino De Diego y Alcolea el 10-1-1922 (indicó en su petición que con ese título sería «acreedora a ostentar en su imagen los emblemas doctorales» quedando justificado civilmente el birrete doctoral de santa Teresa), y fue concedido en sesión claustral presidida por el vicerrector Unamuno el siguiente 4 de marzo. El rey, el Gobierno y la Universidad hicieron del citado acto solemne del paraninfo de la Universidad el hecho central de la conmemoración del III centenario de la Canonización de Santa Teresa, y como colofón los reyes visitaron Alba quedando en el convento el pergamino, el birrete doctoral impuesto por la reina Victoria Eugenia a la imagen de la Santa y la pluma de oro que el rey regaló a la Santa.

Había un clamor para que la madre Teresa fuese Doctora que provocó que Pablo VI, ratificando el sentir de tantos, proclamase el 27 de setiembre de 1970 a santa Teresa como primera doctora de la Iglesia olvidando tanto el *Obstat sexus*, como las duras palabras de san Pablo: «Las mujeres cállense en las iglesias» (1 Cor 14,34).

«La doctrina de Teresa de Ávila –decía Pablo VI– brilla por los carismas de la verdad, de la fidelidad a la fe católica, de la utilidad para la formación de las almas... Y podríamos resaltar otro carisma: el de la sabiduría, que nos hace pensar en el aspecto más atrayente y, al mismo tiempo, más misterioso del doctorado de Santa Teresa; o sea: en el influjo de la inspiración divina en esta prodigiosa y mística escritora» (Homilía de 27-IX-70). Resumen recordando que hoy es doctora mística y maestra de espirituales.

JLGR



DIPLOMA DEL TÍTULO DE DOCTORA HONORIS CAUSA QUE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA CONCEDE A SANTA TERESA DE JESÚS

GABRIEL OCHOA (pintor)
1922
73 x 86 cm
Real Capilla de San Jerónimo
Universidad de Salamanca

El Claustro ordinario de la Universidad de Salamanca en sesión celebrada el día cuatro de Marzo de 1922, acordó, por aclamación, conceder el título de Doctor honoris causa a la excelsa escritora castellana Teresa de Cepeda y Ahumada. Para memoria y ejemplo de las generaciones presentes y venideras, consignamos en este documento efeméride tan gloriosa, en acto solemne de conmemorar el Claustro el tercer centenario de la canonización de Santa Teresa de Jesús.

Rúbricas: Alfonso XIII, Sánchez Guerra y Luis Maldonado.

El texto se encuentra acogido bajo una orla decorada con motivos florales y cuernos de la abundancia en la que destacan una serie de escudos. El principal y más relevante en torno al cual se organizan los demás corresponde al rey Alfonso XIII, en el que se incluye una filacteria con la leyenda que alude a su condición de

defensor de la fe católica. Lo jalonan el escudo de la Orden de Carmelitas Descalzos y el de la Ciudad de Salamanca. Debajo de estos últimos se hallan los correspondientes a la Universidad de Salamanca y a los apellidos Cepeda y Ahumada. Como detalle significativo obsérvese el corazón traspasado que media entre los emblemas del Carmelo y el universitario. La inicial acoge la iconografía de santa Teresa como escritora mística.

Existe una copia del diploma, del mismo autor, que se conserva en el convento de MM. Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes en el interior de un rico marco. Se diferencia del aquí expuesto en la permutación del escudo de la Ciudad por el de la Villa Ducal, así como en la inclusión del busto de la doctora en el interior de la inicial. El ejemplar de las MM. no conserva el sello universitario sobre la firma de Luis Maldonado.

MCH



BIRRETE DE DOCTORA

ANÓNIMO

Siglo XIX

Convento de las MM. Carmelitas Descalzas (Cabrerizos)

El birrete de doctor es uno de los atributos elocuentes que se suma a la figuración de santa Teresa con anterioridad al nombramiento oficial de su condición magisterial, por parte de la Universidad de Salamanca en 1922 y por Pablo VI en 1970.

La pieza que aquí se expone pertenece a una imagen vestidera de la carmelita que sigue los modelos de la donada en 1827 por Juan Nepomuceno al Carmelo de Alba o la que perteneciera al de Ledesma y que también forma parte de esta muestra. Se conserva en la clausura de la séptima fundación, trasladada a Cabrerizos.

El birrete reproduce el típico bonete, tal y como correspondía a los usos universitarios españoles, que derivaba de los atuendos eclesiásticos. Obsérvese que se

trata de un bonete hispano, con cuatro picos, entre los que se incorporan los largos flecos que cubren los espacios y la borla elevada en su centro culminada en una cruz. En los frentes han sido bordados en hilo de oro y plata motivos que enriquecen la semántica de la obra. Así, el escudo del Carmelo descalzo, la paloma del Espíritu Santo, la pluma y el corazón inflamado y traspasado, sobre un libro, resumen los atributos que acompañan a la Santa refiriéndose a las razones fundantes de su propio doctorado vital. Perlas, espejos y piedras falsas se reparten entre las ornamentaciones, contribuyendo a la riqueza visual del conjunto.

MCH



PLUMA DE FILIGRANA

ANÓNIMO

Hacia 1900

30 cm de largo

Convento de MM. Carmelitas Descalzas (Alba de Tormes)

La pluma es uno de los atributos destacados que representa una de las facetas más relevantes de la madre Teresa y que se convirtió en signo visible de su magisterio espiritual. De ahí que, mucho antes de que fuera nombrada oficialmente doctora, constituyera uno de los elementos imprescindibles que caracterizaron su iconografía, indicando la alta doctrina y enseñanza contenida en sus escritos:

¿Mas quién dixera, que la Doctora de la Iglesia, la Seráfica Maestra, la Escritora celestial, y la Secretaria de Christo se hallaba sin una pluma buena? Mucho es, cómo los Serafines de Isaías, o los Querubines de Ezequiel no la prestaban las de sus alas. El Docto Sylveira juzgó, que se dio a Santa Teresa aquella pluma misteriosa semejante a una vara real, que un espíritu soberano entregó en Patmos al Evangelista Benjamín. Lo que sabemos es, que dexando tal vez Santa Teresa comenzadas las cláusulas, las hallaba acabadas con plumas del Cielo. O para darnos a entender la soberanía de su doctrina, o para hacernos saber, que solo una pluma del Cielo podía perfeccionar lo que comenzó la pluma de Santa Teresa; o que los escritos de la Santa eran dignos de la pluma de un Angel, o Querubin¹.

Uno de los regalos que particulares y devotos realizan a la imagen de santa Teresa, ya fuera alguna anterior o a la decimonónica que actualmente conservan las MM. Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes en el interior de clausura, son las plumas de materiales preciosos, con el fin de que sean lucidas por esta en diversos momentos de celebración pública. La imagen, de vestir, se complementa iconográficamente con diferentes atributos postizos que condensan la piedad popular y concitan la semántica que ciertas efemérides potenciaron, como el caso del doctorado teresiano salmantino en el que intervinieron los propios reyes. El conjunto resultante es una imagen que acrecienta y potencia su contenido –reactualizado en el tiempo con los usos rituales– evidenciando las temporalidades de la obra de arte en general y el «carácter» poliédrico (ontología) del arte sacro en particular.

La pluma que se expone responde a un tratamiento morfológico que la diferencia de lo habitual, como señaló Pérez Hernández (2017, p. 207), al curvar el extremo en una interpretación dinámica del objeto por parte del orfebre. Las barbillas están realizadas con la técnica de la filigrana mediante patrones a modo de

roleos que conforman también toda la trama. Nueve piedras de colores han sido engastadas en el centro del eje, animando la longitud de la pluma, permitiendo que el cañón se distinga perfectamente por sus formas cilíndricas y la lisa superficie.

MCH

Bibliografía

Pérez Hernández, Manuel, *Catálogo de platería. Museo Carmelitano de Alba de Tormes*, Carmus-Universidad de Salamanca (Salamanca 2017).



1. De San José, Antonio, *Cartas de Santa Teresa de Jesús*, Joseph Doblado (Madrid 1793), p. 369, nota 5.

SANTA TERESA, DOCTORA DE LA IGLESIA

BREVE IMPRESO DEL DOCTORADO

TERESIANO

1970

Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

POSITIO VATICANA DEL DOCTORADO

TERESIANO

1970

Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

BULA «MULTIFORMIS SAPIENTIA DEI»

PABLO VI

1970

Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Los que conocen la vida y obras de santa Teresa de Jesús saben que, poco tiempo después de su muerte, un clamor universal (jerarquía de la Iglesia, teólogos, miembros de su familia espiritual y el mismo pueblo cristiano) la proclamó «Santa». La declaración de «maestra» espiritual y «madre» de los espirituales supuso un proceso más lento y cualificado, dependiendo del conocimiento de sus enseñanzas, conocidas desde la primera edición de sus *Obras completas* en 1588.

Los mismos papas exaltaron la figura de Teresa como maestra, comenzando con Gregorio XV, el papa de la canonización en 1622. Pero fueron de manera especial los papas desde León XIII hasta Juan XXIII los que proclamaron la profundidad de sus enseñanzas, sobre todo insistiendo en el título de «maestra». No obstante ese aprecio, ninguno se atrevió a proclamarla de manera solemne y oficial como «Doctora» de la Iglesia porque –se decía– *obstat sexus*. El doctorado oficial estaba vedado a las mujeres.

Recuerdo una curiosa confesión de la Santa en la que se rebela contra esa tradición de siglos amparándose en una supuesta revelación divina. En el texto lo aplica al «encerramiento» de las mujeres, pero el contexto se refiere al precepto paulino: «Diles que no se sigan por una sola parte de la Escritura, que miren otras, y que si por ventura podrán atarme las manos» (Cuenta

de conciencia, 16 de la EDE. Medina del Campo, julio 1571). En la historia de la espiritualidad cristiana es conocida esa estrategia retórica de las mujeres místicas que avalan sus opiniones y querencias más profundas protegidas por supuestas revelaciones divinas.

Fue Pablo VI quien rompió la tradición de siglos, superó los obstáculos y proclamó como «doctora» de la Iglesia a santa Teresa. Sucedió el 27 de septiembre de 1970 en la Basílica del Vaticano con el esplendor litúrgico que revisten estas celebraciones solemnes, presentes varios cardenales, obispos y representantes de la Reforma Teresiana y de los carmelitas de la antigua observancia.

Previamente, el 15 de octubre de 1967, había anunciado su propósito en una alocución a los participantes en el III Congreso internacional de apostolado seglar. Fue un gesto verdaderamente revolucionario porque ningún papa se había decidido a traspasar la frontera que suponía el texto de san Pablo: «las mujeres se callen en las asambleas» (1Cr 14, 34). Curiosamente, un texto tan parcial y circunstancial dado por el Apóstol para una Iglesia particular, ha tenido tanto éxito durante tantos siglos en la Iglesia magisterial –papas, obispos, teólogos– excluyendo a las mujeres de la enseñanza doctoral, aunque se les haya reconocido su sabiduría y santidad, dos requisitos canónicos y teológicos para ser declarados «doctores».

El título de «Doctora» lo proclamó Pablo VI en las «Letras apostólicas» *Multiformis sapientia Dei*: «La multiforme sabiduría de Dios –dice al comienzo del texto– a veces es conocida por los amados discípulos de Cristo, a los que se les da por misterioso designio y liberalidad de Dios». El documento es largo y sustancioso y concluye con una formulación solemne en un latín curial como si se tratase de una definición dogmática, que no lo es: «Apoyado en un conocimiento contrastado y después de profundas deliberaciones y en la plenitud de la potestad apostólica, declaramos a santa Teresa de Jesús, virgen abulense, *Doctora de la Iglesia universal*». Este es el texto que da fe del hecho trascendental en la historia de la Iglesia del siglo XX.

A este aparentemente sencillo acto, aunque solemnizado por las ceremonias vaticanas, precedió un larguísimo proceso de preparación en el que trabajaron en la sombra muchas personas, diría que principalmente los carmelitas descalzos, la curia general de la orden y sobre todo los profesores de la Facultad del *Teresianum* en Roma. Sin olvidar también a los curiales de la Santa Sede. Solo repasando el inmenso material acumulado previamente, los lectores podemos darnos cuenta del valor de aquel hecho histórico. (Se sigue bien un resumen de esos hechos, previos y los actos solemnes, así como documentos esenciales, en *Acta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum*, 12-15 [1967-1970], fascículos 8-12, pp. 77-106).

Significado de la proclamación del doctorado teresiano

Más allá de los fastos oficiales y las solemnidades vaticanas, importa el mensaje de aquellos actos para la Iglesia de nuestro tiempo. En primer lugar, quede claro que el papa Pablo VI no «concedió» el título de doctora a santa Teresa, sino que le «reconoció» algo que ya era un grito unánime en la Iglesia (biógrafos, teólogos y muchos hombres de ciencia, simples fieles) desde el momento de su muerte y aparece claro en los *Procesos de beatificación y canonización* cuyos testigos le conceden el don de sabiduría celestial y la redacción de sus obras por inspiración divina. Y, por recordar noticias del ámbito cultural, sirva como ejemplo la declaración de «doctora honoris causa», que le concedió la Universidad de Salamanca en 1922.

La proclamación como «Doctora» de la Iglesia de forma tan solemne a Teresa de Jesús es reconocer su santidad, los dones y carismas que Dios concede también a las mujeres, su sabiduría, capacidad y posibilidad de magisterio en la Iglesia. Es sintomático que sea ella la primera mujer en la historia de la Iglesia en recibir ese título con la misma propiedad que los grandes «maestros» de la antigüedad, los Santos Padres de la Iglesia como Agustín, Jerónimo, Juan Crisóstomo, y así sucesivamente a través de los siglos, como santo Tomás de Aquino, hasta nuestros mismos días, como san Juan de Ávila.

En ese coro masculino se abre paso el femenino en la esperanza de que, una vez abierto el cauce, vendrán otras santas y sabias mujeres a llenar el inmenso espacio vacío hasta el siglo XX. Los cristianos del siglo XXI queremos ver a las mujeres santas no solo en las hornacinas de las iglesias, sino en los anales de la Iglesia como *maestras de la cristiandad*.

Los teólogos explicarán que no se trata de un magisterio como función jerárquica, como reconoció el mismo papa Pablo VI en la homilía en el día de la proclamación como doctora. Pero tampoco significa –dijo

también– «una más baja estima de la sublime misión que la mujer tiene en el pueblo de Dios». Más allá del magisterio de oficio de la jerarquía está el de la mistagogía sapiencial propia de los místicos que tienen experiencia de Dios, dentro de los cánones de teología doctrinaria, y la comunican por contagio a los demás. Es lo que dice la Santa que pretendía ella con sus enseñanzas: «engolosinar» a los lectores para que Dios hiciese con ellos idéntica o parecida experiencia a la suya. Todos los que la conocieron en vida, todos los que leían sus escritos percibían que sus enseñanzas superaban su mediocre –aunque avanzada para su tiempo– formación cultural y religiosa: se trataba de una mujer «inspirada» y enriquecida con los dones del Espíritu Santo.

Con esa experiencia, Teresa enseña como «Doctora» el misterio más profundo de las verdades dogmáticas del cristianismo y que completan las especulaciones de los teólogos. La experiencia mística confirma las verdades de la fe cristiana y su moral; la ascética y la mística, iluminan la historia de su tiempo, la de la Iglesia y la sociedad civil, la vida cotidiana del pueblo. Por todo ello los lectores de hoy nos sentimos atraídos por la enseñanza plural de la gran «Doctora», la santa abulense, Teresa de Jesús.

Una enseñanza peculiar, que recorre todos sus escritos y que refleja su profunda experiencia religiosa, es *la oración cristiana*, sus formas activas y pasivas o místicas. Dos símbolos ilustran el camino a recorrer: *las cuatro formas de regar el huerto-alma* con el agua de la gracia: sacarla a fuerza de brazos con un caldero; mediante el artificio de una noria; con la irrigación de una acequia o canal; y con la lluvia, más benéfica y sin ningún esfuerzo humano. Y *el alma-castillo* de siete moradas cuyo camino recorre el orante desde la cerca exterior hasta la última morada donde habita Dios en la que se transforma en Él. Entendiendo las enseñanzas teresianas sobre la oración, se podrá profundizar en las inmensas riquezas doctrinales de la «Doctora» Teresa.

MDP



PAVLVS PP. VI

ad perpetuam rei memoriam.

Multiformis sapientia Dei apertius quando que dilectus Christi discipulis innotescit, quibus arcano consilio atque inuicibili liberalitate datur, ut intellegant, quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum: scire etiam supereminentem scientiae caritatem Christi (Eph. 3). Etenim Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit, cumque virtutibus ornât, sed, dona sua diuidens prout vult (1 Cor. 12), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua (Conc. Vat. 1, Lum. Gent. 10). Divina haec sacrorum charismatum copia affluenter est cumulata. Teresia a Jesu, clarissima illa ac nobilissima virgo ca-

SANTA TERESA DE JESÚS

FRANCISCO RODRÍGUEZ MORENO

1869

72 x 54,5 cm

Dibujo sobre papel

Colección Sra. Consuelo Palomero

Estamos ante un dibujo sobre papel firmado por un tal Francisco Rodríguez Moreno, leyéndose a pie de obra la fecha de su ejecución: Granada 21 de mayo de 1869. Toda la apostura y retórica expresiva de este dibujo teresiano viene tomada y escanciada en todo su aire de la Santa Teresa de Francois Gerard (1770-1837) pintada como encargo hacia 1827 para la capilla de la enfermería «María Teresa de París»; cuadro y motivo donde la santa en total purismo de línea ingresiana nos la muestra Gerard descalza y arrodillada junto a una columna de claro recinto sacro, con mirada extática y transida, rezumando en su impronta un innegable ejemplo de romanticismo pietista francés.

Posando ya nuestra mirada en el dibujo que aquí se presenta en esta exposición de *Vítor Teresa* comprobamos en primer lugar cómo toda la hechura del dibujo, aquí, en disposición invertida respecto del original, se nos muestra realizado a mano alzada, es decir, sin apoyo de instrumentos de precisión, dando con ello total soltura a la línea que define los límites que conforman la figura, notándose sus diferencias de intensidad y variante modulación. Después, ajustándose con fidelidad a la anatomía dictada por el modelo, sin durezas de lápiz y con buen trazo, logra nuestro dibujante conseguir la buscada veracidad de la copia, sin notables balbuceos y con claro entendimiento de las proporciones, tanto en su correspondiente dimensión real como en su correcta concreción gráfica.

Y en este tránsito del desarrollo del dibujo déjanse notar, entonces, su excelente taraceo, sobre todo, en periodos y espacios que demandan la tangible configuración de las telas y paños, consiguiendo aquí nuestro dibujante con sumo oficio la veracidad y armonía del volumen en el dibujo.

Hemos de resaltar igualmente su variante gradación de tonos en el sombreado, sabiendo circunscribir y agregar reflejos y brillos en el natural curso del deslizamiento del lápiz.

Digamos finalmente que estamos ante un dibujo que deja solucionado con oficio la lógica de la luz, resaltándose de esta manera la correcta solución de la perspectiva y su consiguiente ilusionismo tridimensional.



JRD



LLAVE REAL DEL SEPULCRO DE LA SANTA (URNA DE PLATA INTERIOR)

ANÓNIMO

Primer cuarto del siglo XX

Metal fundido y dorado, carey, plata y tela

15 x 11 x 8 cm

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Caja metálica ovalada con tapa abatible y asas, estructurada con filigranas en hojas de acanto y apoyada sobre ocho patas también foliadas. Revestida con chapas de carey en tonos marrones y beige. En el interior, un compartimento ovalado forrado de tela donde se aloja la llave en cuestión. Se trata de una llave dorada con la boca decorada con lazos mudéjarizantes y las letras «A XIII», jalonada lateralmente por un león y un castillo, en la parte baja una flor de lis y la corona real en la parte superior; todo ello en alusión a Alfonso XIII.

Según reza en los documentos del Convento de las Madres Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes (fundado por santa Teresa en 1571), «las llaves del sepulcro son diez: tres tiene la comunidad, otras tres el Excmo. Señor Duque de Alba, otras tres Nuestro Reverendo Padre General [en Roma], y una del arca interior de plata

el Rey nuestro Señor». Estas diez llaves corresponden tres a la reja exterior del camarín, tres para la tapa de bronce del arca exterior y cuatro para el arca interior de plata (cada depositario tenía una de cada parte).

La preocupación por la seguridad del sepulcro y por impedir que se produjeran sustracciones de partes del cuerpo para su veneración como reliquias, llevó a implantar un sistema parecido al de las arcas municipales y rejas de archivos parroquiales: varias llaves que estaban en varias manos y que tras lograr los oportunos permisos era preciso juntar para abrir el sepulcro.

La última vez que se abrió el sepulcro fue en agosto de 1914, bajo gran expectación y con permiso del Vaticano por medio de la Bula del papa San Pío X.

MGG



HISTORIAS TERESIANAS DE LA PORTERÍA

La portería recibe a quien llama al convento carmelita con tres temas teresianos presentados desde una visión clásica y realizados en material que resalta el volumen de la escena, un trabajo de escayola, pero aquí con sentido definitivo, pues de ordinario ésta era usada en la «bottega» de los artistas para bocetos de relieves y esculturas. Son tres escenas que reproducen fielmente los grabados de la primera vida gráfica teresiana que se publicó en Amberes antes de la beatificación de santa Teresa, debida a C. Galle (1613). Representan cuatro momentos muy significativos de la vida de santa Teresa y en parte ligados a Alba de Tormes: la huida infantil a tierra de moros desde Ávila, la entrada de la Santa en el Monasterio de la Encarnación, la gracia mística

de la transverberación del corazón o merced del dardo y la muerte. Estos relieves teresianos fueron realizados en el año 1927 por encargo del prior Miguel de la Sagrada Familia (1865-1947), y forman parte de todo un proyecto que con la misma técnica estaba todavía más presente en el adorno de los muros internos de la iglesia adyacente de San Juan de la Cruz. Estos tres cuadros son el resto y lo único que se ha salvado de aquel programa iconográfico teresiano después de una operación de limpieza de la iglesia muy discutible que, por imperativos de la nueva reforma litúrgica (así se dijo), se hizo en el año 1971.

MDS





SANTA TERESA ESCRITORA

ANÓNIMO
Siglo XVIII
188 x 138 cm
UPSA

En esta exposición de Alba de Tormes tenemos la fortuna de contemplar este precioso lienzo de autoría anónima que viene presidiendo hasta el momento el salón noble de lectura de la biblioteca de la Universidad Pontificia de Salamanca. Obra de una altísima calidad estética incontestable, considerando por nuestra parte incomprensible como un lienzo de semejante entidad ha pasado hasta la fecha inadvertido en las investigaciones y estudios dedicados a la iconografía de la Santa, y aquí, en su aspecto y semblanza de escritora.

Hecho el desagravio y apuntado como tal el reconocimiento de este soberbio lienzo hemos de decir y afirmar que, como posible fuente inventiva, el grabado con el que más se relaciona y emparenta fue el ejecutado para la portada de las *Cartas de la gloriosa Madre Teresa de Jesús*, obra fechada en 1658 y acompañada con notas del obispo Juan de Palafox, grabado en escudo orlado, sostenido y presentado por dos ángeles y donde la Santa, por primera vez, en parecida representación al lienzo, es recogida y dispuesta en posición frontal detrás de su mesa de escritorio con pluma, tintero, libro y calavera. Después, entrados ya en el siglo XVIII y con ligeras variantes, podemos encontrar ciertas semejanzas y abolengos de maneras y representatividad retóricas con nuestro lienzo en los grabados de Arnold van Westerhout, 1716, y con el de Juan Bernabé Palomino en 1752.

Dejando ya posibles emparentamientos con el grabado no nos es fácil sin embargo hermanarlo en su disposición y representativa con los grandes lienzos de pinceles laureados y reconocidos que, al igual que este de la Universidad Pontificia, también trataron el tema de la Santa escritora; secuencia e instantánea teresiana que, en variante actitud, registraron los pinceles de Rubens, Alonso del Arco, Zurbarán, Alonso Cano, José de Ribera, Antonio Palomino, etc., y muchos otros, pero, quizá sólo en el de Ribera y, éste solamente de lejos, podríamos, por su atmósfera y fondos, encontrar un cierto parentesco con nuestro lienzo de la Exposición.

Ocupándonos ya de la obra lo primero que nos impacta en su inspección y visualidad es su metafísico y recoleto espacio de luz y sombras que parecieran invitarnos a escuchar y contemplar el barroco discurso postrimero del desengaño y, la Santa que nos mira, a nosotros que miramos, con sus *Avisos* nos dijera:

Acuérdate que no tienes más de un alma, ni has de morir más de una vez, ni tienes más de una vida breve y una, que es particular, ni hay más de una gloria y ésta

eterna y darás de mano a muchas. Tu deseo sea de ver a Dios; tu temor, si le has de perder; tu dolor, que no le gozas... (*Avisos*, 68-69).

Pensamos, pues, que sólo dentro de este aire postrimero podemos entender el auténtico argumento narrativo de esta obra. En efecto, delante de la Santa, sobre la mesa, a modo de bodegón posa todo un repertorio de elementos simbólicos, pudiéndose leer en escondida clave de vánitas, como también en sonoro e insistente contrapunto de *memento mori*; porque encima de la mesa, a un lado, está la presencia jesuítica de la calavera, antídoto contra la vanidad y *aviso* presente a recordar la senequiana memoria sobre la *brevedad de la vida*; es decir, la calavera enfatizando la condición perecedera del hombre y exhortándonos a la ineludible meditación sobre la muerte. Lienzo pues, en el que se deja leer, como pocos, el grave contrapunto barroco de la transitoriedad y fugacidad del tiempo, de la conciencia de lo efímero, de la melancolía y el desengaño. En fin, todo un inigualable lienzo, donde el anónimo pincel dieciochesco ha sabido traducir en la mirada absorta y retenida de la Santa inefables grandezas de *saber amanecer y anochecer con Dios*; o lo que es lo mismo: bella mirada a lo divino entregada ya a la vida contemplativa.

Mientras, antes de irnos todos, alguien ya ha leído el libro que posa abierto en la mesa delante de la Santa y, pareciera, ella, preguntar a tan cualificado lector su parecer; si todos sabemos quién ha sido el lector y, también, cuál ha sido su respuesta:

En la alteza de las cosas que trata, y en la delicadeza y claridad con que las trata, excede a muchos ingenios, y en la forma de decir y en la pureza y facilidad del estilo, y en la gracia y buena compostura de las palabras, y en una elegancia desafeitada que deleita en extremo, dudo yo que haya en nuestra lengua escritura que con ella se iguale (Fray Luis de León).

JRD

Bibliografía

- De León, Fray Luis, *Prólogo al Libro de la Vida de la Madre Teresa de Jesús*, Imprenta de Guillermo Foquel, Madrid, 1587.
- Moreno Cuadrado, Fernando, *Iconografía de Santa Teresa. Las series grabadas*, tomo II, Editorial Fonte-Monte Carmelo, Burgos, 2017.



SANTA TERESA DE JESÚS ESCRITORA

ANÓNIMO

Siglo XVII

110 x 93

Monasterio de la Purísima Concepción (Salamanca)

La iconografía de santa Teresa de Jesús que la figura como escritora mística es una de las más difundidas en sus representaciones. No en vano se irá conformando en los primeros grabados a partir de la conjunción entre la verónica teresiana de Fr. Juan de la Miseria y el añadido de una serie de atributos dirigidos a poner de relieve unos contenidos conceptuales concretos. Posteriormente, las series de Collaert y los frontispicios de algunas ediciones de sus obras se ocuparán de consolidarla.

En el óleo que nos ocupa ha desaparecido el verdadero retrato de la santa y se la representa idealizada, sentada, trabajando sobre una mesa. Inspirada por el Espíritu Santo, levanta un momento la pluma del libro en el que escribe para atender a la divina acción. Sobre la mesa aparecen libros cerrados, pero convenientemente señalados por un papel que actúa como marcapáginas y los instrumentos necesarios para la labor escritora.

Si se atendiera exclusivamente al tipo iconográfico no se encuentra diferencia alguna con tantas obras en las que se repite, con mayor o menor maestría, el mismo.

Sin embargo, en este existen unos elementos que lo diferencian y apuntan hacia otro tipo de consideraciones.

La filacteria que contiene habitualmente el texto de Sal 88,2, como mote de la Santa, aquí se ha convertido en una exclamación bien distinta: *O momentum aquo pendet aeternitas*. Una exclamación reubicadora que coloca a la audiencia ante el instante de la muerte, siguiendo la estela de la literatura espiritual y sermonaria: *Omni momento, / o homo memento / mortalis momento / a quo pendet aeternitas*¹. La carmelita así aparece figurada como maestra de vida y como intercesora para afrontar el tránsito y recalar ante la presencia de Cristo.

Para abundar en esta consideración, la inscripción del marco concatena dos perícopas: Cant. 5,2 (*Ego dormio et cor meum vigilat*) y Mt. 25,12 (*Vos vigilate quia nescitit diem nec horam*). Ambas apelan al espectador a pertrecharse en todo momento para afrontar el momento de la muerte y salir del trance victorioso para acudir al encuentro con Cristo, adquiriendo una particular resonancia en un contexto de vida religiosa de clausura femenina no carmelita al que pertenece la obra.

MCH

1. Aegidio Lusitano, *Hortulus animae tripartitus*, Petrum Crasbeeck (Lisboa 1615), p. 132v.



SANTA TERESA

JUAN CELLINO PEROTTI
1940
194 x 154 cm
UPSA

Escasas noticias biográficas conocemos hasta la fecha en que hablamos de este pintor afincado en Valladolid. No obstante, sí podemos afirmar que su quehacer artístico en la ciudad del Pisuerga podría fijarse entre la última década del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, afirmación que solamente podemos conjeturar a raíz de los brevísimos datos biográficos proporcionados por algunos de sus alumnos; tales, por ejemplo, como el recuento y la memoria que de él nos hicieron la pintora Ángeles Santos y su hermano Rafael Santos Torroella, dándonos constancia de sus clases privadas, tanto a ellos como a otros jóvenes aprendices de la alta sociedad vallisoletana.

Declarada tan parca biografía, aun así, sí podemos, sin embargo, certificar que durante los años de estancia de nuestro pintor en Valladolid coincidió con la presencia de una larga lista de artistas y pintores muy reconocidos en su tiempo, aunque lamentablemente apenas recordados hoy, tales como Blas González García, Antonio Maffei, Gabriel Osmundo Gómez, Luciano Sánchez Santarém, Pablo Puchol, Miguel Andrade Morales y Mariano de la Fuente Cortijo. Pintores, pues, todos como él, que en el bullir artístico de aquel aún provinciano Valladolid, además de la docencia, también se *buscaban la vida* y el sustento restaurando pinturas de iglesias o bien decorando techos y paredes de sociedades recreativas, casinos, boticas y otros establecimientos públicos.

Dirigiendo ya nuestra mirada a la obra aquí presentada en esta Exposición teresiana de Alba de Tormes, hemos de decir en primer lugar que estamos ante una iconografía de la Santa dispuesta y presentada en clara dulcificación del santoral decimonónico, pero, eso sí, ejecutada sin tropiezos ni imperfecciones, dejándose

constatar su melodioso linealismo y su innegable pulcritud académica en la ejecución del dibujo.

Junto a la ya clásica referencia literaria del *aut pati, aut mori* correspondiente al *Libro de la Vida* (40-20) queda fijada a pie de lienzo la inscripción de *Mater spiritualium*, laudatoria y merecida alusión que viene recogida de su estatua en la basílica vaticana. Y a este respecto, un apunte importante: no se nos puede dejar pasar el alto significado que recobra en este cuadro de Perotti la inscripción y registro de la cartela, ya que si nos atenemos a que el lienzo tiene fijada como fecha de creación el año de 1940, la obra coincide con el mismo año de erección y creación de la Universidad Pontificia de Salamanca y, con ella, el inicio de los estudios y ciencias eclesiásticas; es decir, posa ya como referente académico el cuadro en una Institución Pontificia donde se deja constancia del sublime magisterio de la madre Teresa en una casa de formación de clérigos, siendo para todos los que la ocupan y transitan doctora de doctores, segura consejera de conciencias y Madre de los espirituales que aspiran a la perfección. Dicho alcance del magisterio teresiano sería refrendado en 1970 por Pablo VI en la *Declaración pública* de la Santa como insigne Doctora de la Iglesia.

JRD

Bibliografía

- Brasas Egado, José Carlos, *La pintura del siglo XIX en Valladolid*, Institución Cultural Simancas, Valladolid 1992.
Urrea, Jesús, *Pintores Vallisoletanos del siglo XIX*, Caja de Ahorros Popular de Valladolid, Valladolid 1987.



Maker Spiritualem

LOCUS AMOENUS

¡Oh bosques y espesuras
plantadas por la mano del Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!,
decid si por vosotros ha pasado.
(San Juan de la Cruz, *Cántico*: 4)

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y, yéndolos mirando,
con sola su figura
vestidos los dejó de hermosura.
(San Juan de la Cruz, *Cántico*: 5)



SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Madera policromada

66 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Esta escultura de pequeño tamaño es de la misma mano del desconocido artista que talló la Santa Teresa expuesta a su lado. Consiste en una talla de cuerpo entero sin apenas movimiento, salvo por el leve giro de su cabeza y la mirada baja que atenúan la estricta frontalidad. Con la mano derecha aprieta la cruz contra su pecho y con la izquierda sujeta el libro contra un costado de su cuerpo. El rostro repite los rasgos de la talla de Santa Teresa pero acusando ciertas diferencias. Lo primero, que el modelado es algo más duro, anguloso y quebrado, lo que no impide que estemos ante una obra en la que básicamente se transmite delicadeza y dulzura. Se ha logrado tallando de igual manera y con el mismo cuidado que en la Santa cada uno de los elementos del rostro: nariz recta y boca pequeña y cerrada de labios carnosos. Distinto es el caso de los ojos, que permite reconocer el estilo del anónimo escultor: son grandes, voluminosos, separados entre sí y emergen de unas profundas cuencas. Los pesados párpados caen sobre las pupilas y que potencian, junto a la mirada baja, la expresión de melancolía (con un punto de dolor) y de ausencia, a lo que ayuda el arqueamiento de cejas, dibujadas de forma angular en vez de arqueadas, como sucede con la imagen de santa Teresa. La apelmazada cabellera que rodea la calva se compone con una suma de cabellos sinuosos. Sobre la frente sobresale un gran mechón de cabellos cortos y rizados, como recuerdo de un recurso habitual en la estatuaria castellana de la primera mitad del siglo XVII. Pese a su expresividad, la psicología del retratado y su carácter no se evidencian, algo que contrasta con numerosas esculturas del Santo que precisamente sí inciden en esta característica como valor principal de las mismas. Se aleja de la pretensión de crear un retrato veraz (como sí fue un empeño de la escultura y, especialmente, de la pintura del s. XVII), limitándose a repetir los rasgos estereotipados que hacen reconocible al Santo junto con sus atributos iconográficos.

La indumentaria es el característico hábito carmelitano y unas humildes sandalias, que aluden a la sobriedad en el calzado de la orden, en origen carente del mismo, como indica el nombre de la congregación. Aunque en la escultura barroca se persigue el realismo y el naturalismo para conectar y empatizar con el fiel, envolviendo a la santidad de cotidianeidad, lo cierto es que, para destacar las imágenes de egregios personajes como el que nos ocupa, los artistas se permiten ciertas licencias para dignificarlos. Algunas corren de mano del maestro policromador que, como en este caso, engalana el sobrio hábito carmelitano con dorados. Para



el manto y la capucha se ha aplicado el color hueso, en tanto que emplea el pardo para la túnica y el escapulario. En los bordes y ribetes se han ejecutado cenefas doradas, pero es en la túnica y en el escapulario donde por contraste luce más el oro, extendiéndose por esas partes a modo de rajado que dibuja unas curiosas ondas. En los perfiles se entiende un ribete desarrollado con pulcritud, consistiendo en un roleo de hojas carnosas gruesas y rizadas en conexión con la estética churrigüesca. Los pliegues son escasos y acanalados en la túnica, salvo en la parte del manto que recoge el Santo con su mano izquierda, donde se solapan algunos voluminosos pliegues triangulares que recuerdan a los que se pusieron de moda a principios del siglo XVII.

RDB

SANTA TERESA DE JESÚS

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Madera policromada

66 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Estamos ante una escultura de pequeño tamaño de la misma mano del desconocido artista que esculpió el San Juan de la Cruz que se encuentra a su lado. La Santa se nos muestra de cuerpo entero, frontal, moviendo ligeramente la cabeza hacia su izquierda y bajando la mirada. El movimiento es simétrico al del San Juan, como si se hubieran ideado para las hornacinas contiguas de un pequeño retablo. Viste el hábito de las carmelitas descalzas, adornado con ribetes dorados en los filos y rica ornamentación policromada en el escapulario. Con la mano derecha eleva una pluma natural y con la izquierda fuerza la postura de la mano para sujetar el libro contra su cuerpo. Los rasgos del óvalo facial son menudos y delicados, lo que dota de una dulzura que recuerda más a la estatura del siglo XVIII que a la del XVII. Lo que le aporta personalidad a la talla es el tratamiento de los ojos, de gran tamaño y muy separados entre sí, con grandes y pesados párpados que ayudan a proyectar cierto sentimiento de melancolía en el estado de ánimo. Los arcos superciliares son tan amplios que las dos cejas casi abarcan la totalidad de la cara. Dulzura y cierta tristeza en una imagen en la que la delicadeza formal y la gracia priman sobre la introspección psicológica del personaje.

Como escritora, santa Teresa ha sido caracterizada tanto sentada ante una mesa como de pie sujetando el libro en acción de interrumpir su escritura. En cualquier caso casi siempre absorta ante la presencia divina, fuente de inspiración, que puede revelarse como la paloma del Espíritu Santo. La solución de los artistas solía ser siempre la misma: cabeza y mirada elevada hacia su lado derecho. Sin embargo, en esta pequeña talla la Santa parece no estar en este trance, al dirigir su mirada en sentido opuesto al habitual (hacia su lado izquierdo y hacia abajo), como si despertara mayor interés algo que sucede ajeno a ella misma; como si en origen hubiera formado junto con la talla de San Juan de la Cruz parte de un retablo. Pudieron haberse encargado para ocupar su lugar en sus respectivas hornacinas, como lo sugiere el único punto de vista frontal, convergiendo

sus miradas en algún punto central del retablo como podría ser un sagrario.

En cuanto a la vestimenta de la Santa, los pliegues reciben distinto tratamiento en función de la parte a tratar. La rigidez del escapulario, casi sin plegado, y de los pliegues abultados y quebrados del manto a la altura de la mano derecha contrasta con la blandura en la caída sobre los hombros de la toca o de la túnica cuando roza el suelo, con mayor juego de luces y sombras, multiplicándose los pequeños pliegues redondeados. La policromía del hábito se adorna con formas vegetales rizadas (que recuerdan el amplio desarrollo de este motivo durante la eclosión del arte de los Churriguera) y amplias superficies rajadas, típicas del siglo XVII, creando ondas (escapulario y túnica).

La fecunda actividad literaria de santa Teresa ha permitido que su retrato como escritora sea uno de los más prolíficos dentro de la iconografía teresiana. Según sus biógrafos, «escribió cinco libros, no por su voluntad, sino por la obediencia a sus confesores». Comenzó su obra literaria con el *Libro de la Vida*, que recoge tanto aspectos biográficos como aspectos de su pensamiento espiritual. Concluido en 1562, continuó con *Camino de Perfección*, auspiciado por fray Domingo Báñez, su confesor, y prosiguió con *Las Fundaciones*, donde explica con detalle los esfuerzos que le supusieron las distintas fundaciones que hizo de monasterios reformados. Los dos últimos libros los emprende por orden del padre Gracián: en 1576 *Modo de visitar los conventos* y en 1577 comienza *Las Moradas o Castillo interior*. Además de estos cinco libros, la Santa escribió *Las Constituciones*, *las Exclamaciones*, dos *Relaciones* de su vida, *Avisos* y *Los Cantares de Salomón*, mandado quemar por un confesor suyo.

RDB

Bibliografía

Gutiérrez Rueda, Laura, *Gracia y hermosura, ensayo de iconografía teresiana*, Editorial de Espiritualidad (Madrid, 2012).



SANTA TERESA

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Talla, madera policromada

70 cm de altura

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

Despojada de los recurrentes atributos iconográficos que ensalzan la figura de santa Teresa de Jesús, esta talla incide en su carácter místico y contemplativo. Su mirada hacia lo alto y el gesto de la mano remiten a la conexión directa con Dios e indican elegantemente un íntimo momento de meditación. La naturalidad de las formas y el realismo del rostro propician una interacción cercana que consigue conmover al fiel.

La armonía de esta pieza nace de la lograda composición, pues la figura pesada y efectista de la Santa –vestida con un magnífico hábito policromado y esgrafiado– se percibe en dirección ascensional, potenciado por la postura, gesto y mirada. El discreto *contrapposto* y el detallado trabajo de las vestiduras dotan de movimiento a una Teresa joven en un momento de profunda contemplación. La ternura y la delicadeza en los rasgos completan una inspiradora imagen para la comunidad de religiosos que la veneran.

Probablemente, la figura enlazaría visualmente con otra u otras imágenes que en conjunto completarían alguno de los pasajes biográficos o visiones de Teresa de Ávila, como las de Cristo atado a la columna, san José o la Virgen, entre muchas otras. Estas visiones imaginarias se perciben con los ojos del alma, descritas por la misma Santa y representadas en la plástica de manera tangible. En el caso de ponerse sola –tal como la vemos–, estaríamos ante una visión intelectual, incorpórea y sin imagen, pero proyectada en lo interior y explicitado por la disposición y actitud que presenta.

Provista de peana y de gran carga emotiva, no sorprendería su empleo en procesión, en un retablo, en estancias privadas conventuales o en otros diversos ámbitos, al tratarse de una práctica pieza mueble. Admiramos por tanto una bella imagen devocional que funciona como efigie ejemplar de oración e intachable conducta. El reflejo del amor por Dios se intensifica al presentarla sin libro, pluma, aureola o nimbo, cargando así las tintas en el propio sentimiento.

Esta escultura del convento de Padres Carmelitas constituye tan solo una muestra de las diversas piezas conservadas por los frailes en Alba de Tormes, lugar de intrínseca relación espiritual e histórica con santa Teresa de Jesús.

JPRB

Bibliografía

- Carmona Muela, Juan (2003). *Iconografía de los santos*. Madrid: Istmo.
- Cea Gutiérrez, Antonio (2006). «Modelos para una Santa. El necesario icono en la vida de Teresa de Ávila», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2006, enero-junio, vol. LXI, n.º 1, pp. 7-42.
- Pinilla Martín, María José (2013). *Iconografía de Santa Teresa de Jesús*. Tesis doctoral dirigida por el Dr. Salvador Andrés Ordax, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia del Arte, Universidad de Valladolid.



SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Segunda mitad del siglo XVII

Madera policromada

161 cm de altura

Como ocurre con muchos otros santos en la España Moderna, el proceso de beatificación de san Juan de la Cruz provocó la aparición de los primeros retratos y representaciones del santo de Fontiveros. Esta escultura procedente del convento de San Juan de la Cruz de Alba de Tormes es uno de esos primeros testimonios figurativos que comenzaron a amueblar los templos carmelitas. En 1696, de frente a la Casa de la reformadora, se concluían las obras del convento masculino, cuyo templo se encomendaba, por primera vez, al nuevo beato místico.

La imagen de bulto redondo con la mirada elevada, el libro en la mano izquierda y la pluma en la derecha representa al escritor carmelita en un momento de inspiración divina. La mera composición iconográfica inmediatamente se relaciona con otras figuraciones de santos místicos, pero sin duda su prototipo lo proporciona santa Teresa. La filiación se da de modo particular en esta pieza porque fue concebida como pareja de otra talla de similares características de la Santa. Ambas flanqueaban el retablo mayor del templo de los PP. Carmelitas en Alba. Sin duda, la armonización del conjunto debió pesar a la hora de buscar un referente visual y compositivo para crear la nueva imagen del beato pero, al mismo tiempo, para la rama masculina descalza en Alba el ascenso de su hermano a los altares –y al retablo– constituía la equiparación espiritual y moral –y visual– de ambos reformadores.

El mueble original no se conserva, el proceso desamortizador esquilmó la mayor parte de los bienes del convento, también los artísticos. La disposición del retablo actual –realizado a finales del siglo XIX con el retorno de los frailes al convento– adaptó su composición a una nueva sensibilidad devocional carmelitana. La única imagen que recuperó su emplazamiento fue la de san Juan de la Cruz, no así la de santa Teresa, que en su lugar se colocó a san Elías. Sin embargo, la talla que volvía al templo, procedente del convento femenino donde habían sido custodiadas las piezas, no era la original a pesar de la similitud entre ambas. Un somero cotejo formal de las dos tallas demuestra que la imagen aquí expuesta fue realizada por el mismo equipo que la de santa Teresa y no la que hoy alberga el retablo. Se desconocen las razones que llevaron a este cambio, si bien, la imagen que se encuentra actualmente en el

templo presenta un esmerado tratamiento formal, tanto en la talla como en la policromía, especialmente en las encarnaciones y en el rico tratamiento del hábito, lo que pudo atribuirle una mejor consideración en el momento de su traslado.

Otro testimonio sumamente sugerente que nos permite reconstruir la disposición original se encuentra en el retablo mayor de la iglesia del convento de las MM. Carmelitas de Peñaranda de Bracamonte. Rodríguez G. de Ceballos, apoyándose en la figura de su promotor –el conde de Aranda y Peñaranda–, lo vincula a la tradición retablística madrileña, a cuya opción también pudiera corresponder el trazado albense quien, a su vez, tuvo detrás del encargo a la Casa ducal. Por el momento, desconocemos si se dan razones de tipo ideológico o político que fundamenten esta emulación, pero sin duda se trata de un testimonio muy próximo del armazón que acogió esta escultura de san Juan de la Cruz en los carmelitas de Alba.

La talla muestra un cuerpo estático, de silueta cerrada, salvo en la ligera apertura de sus brazos que evoca junto al rostro ensimismado la inspiración del Espíritu Santo, ausente de manera figurativa en esta ocasión, pero presente en tantas otras. El manto cae con naturalidad y verticalidad, igual que el escapulario, solo interrumpido por unos ligeros plegados. Esta actitud más comedida y serena contrasta con el tratamiento de los ropajes de Teresa, si bien, en ese caso, la razón hay que buscarla en los modelos que le preceden.

JJL

Bibliografía

- Henares Cuéllar, J. I.; Justicia Segovia, J. J. & Moreno Cuadrado, F. *Iconografía y Arte Carmelitanos: Diciembre-Enero, Hospital Real, Granada*. Madrid, Turner, 1991.
- Montaner, E. «La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de San Juan de la Cruz», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27-2, pp. 155-167.
- Rodríguez G. de Ceballos, A. «El retablo barroco en Salamanca: materiales, formas, tipologías», *Imafronte*, n.º 3-4-5, pp. 225-258.
- Valero Collantes, A. C. *Arte e iconografía de los conventos carmelitas en la provincia de Valladolid*. Tesis doctoral, Dpto. Historia del Arte, Universidad de Valladolid, 2014.



CRUCIFICADO

ANÓNIMO

Cronología s. XVII-XVIII

Madera policromada

130 x 115 cm (Cristo)

246 x 128 cm (cruz)

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

La talla de Cristo en la cruz del convento de los PP. Carmelitas Descalzos ha sido cambiada de sitio, situada, en un anterior emplazamiento, en el centro del retablo mayor desde la adaptación de la iglesia a las nuevas normas litúrgicas en 1972, mientras que ahora preside uno de los amplios lienzos del crucero (unido al altar de San José)¹. De una calidad superior, la pieza no solo llama la atención por su tamaño inferior al natural, sino también por varios detalles vistosos aplicados por parte del escultor y la colaboración del policromador (por ejemplo, la fidelidad de las proporciones anatómicas, el uso de postizos y la aplicación de encarnaciones de pulimento). La escultura es especialmente refinada, sobre todo las proporciones clásicas de la forma delgada de Cristo. El rostro es el que más expresa los últimos momentos de sufrimiento del moribundo: la boca ligeramente abierta sugiriendo el último respiro y en particular los párpados pesados y los ojos entreabiertos forman parte de la cabeza inclinada, ya sin vigor, hacia su derecha. Para representar a Cristo aún agonizante, en los momentos finales antes de su muerte, el policromador decidió aplicar carnaciones brillantes para el cuerpo, pero a su vez insinúa el estado avanzado de la pérdida de sangre con un color más oscuro e incluso con tonalidades azul-grises en las rodillas y las extremidades atravesadas por clavos. De gran contraste es el color rojo muy vivo utilizado para mostrar la sangre de sus heridas que corre en forma de gotas largas.

Aunque la escultura se encuentre en muy buen estado de conservación, el barniz encima de las distintas capas de pintura deja ver algunas partes dañadas y descubiertas, como lo muestran partes de los pectorales y las rodillas. No obstante, se dejan observar postizos probablemente de cuero aplicados en algunos desollones, tal y como se puede ver, por ejemplo, debajo del omoplato a la izquierda de Cristo. Como bien es conocido, la aplicación de postizos (en otras imágenes ocasionalmente se utilizaban materiales como el cristal o pelo natural entre otros) tiene como objetivo el efecto

de mostrar una escultura lo más parecida a un cuerpo humano real. Otro aspecto que llama la atención es la falta de la corona de espinas que se habrá perdido a lo largo del tiempo. Indicios para su antigua colocación es el deterioro en la capa de policromía del pelo y el supuesto origen de las gotas de sangre que realzan encima de la frente de Cristo.

En cuanto al escultor y al policromador, la pieza presenta dudas e incógnitas, ya que es difícil asignarla a una escuela específica, pero con casi total seguridad se la puede atribuir a un escultor formado en el ámbito castellano². Es probable que la pieza haya sido realizada en la segunda mitad del siglo XVII, dado que se podría tratar del mismo autor que ejecutara las esculturas de cuerpo entero de Santa Teresa y San Juan de la Cruz que fueron destinadas para el retablo mayor del convento. El paño de pureza del Crucificado y la similitud con los pliegues y los dobleces de las telas de las dos imágenes de los dos Santos pueden ser un indicio para la atribución al mismo autor, ya que intentan sugerir cierta ingravidez de las telas, aunque la solución no convence totalmente por falta de una caída natural de los tejidos. Otro indicio para la suposición del mismo autor es la policromía a pulimento, utilizando los mismos tonos para las pieles de las caras y manos.

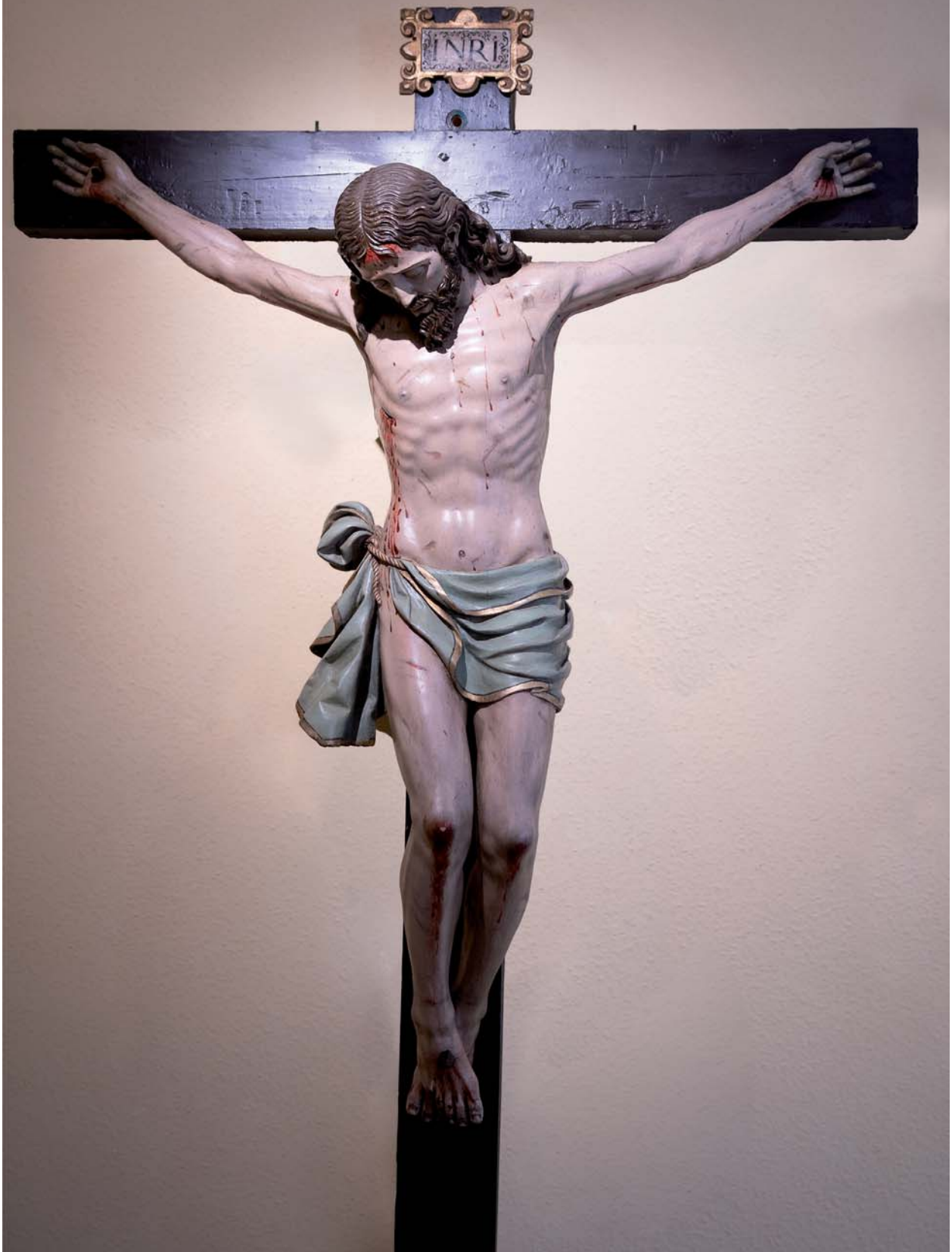
Es posible especular sobre la influencia de Gregorio Fernández, maestro sobre todo en los paños que se retraen en la figura de Cristo para que campee la anatomía³, la vinculación con Gregorio Fernández y a la vez con la probable formación de este mismo recibida por el escultor Francisco de Rincón⁴. No se puede excluir que el escultor de la obra tratada haya sido influido por obras conocidas como, por ejemplo, el *Cristo de las Batallas* de Francisco de Rincón, datado a principios del siglo XVII (iglesia de Santa María Magdalena, Valladolid). Aunque sea posible apreciar elementos muy parecidos en el paño –como el color verde o el cordón que sujeta la tela dejado a la vista del espectador– hay que admitir que la elaboración y

1. [N. f.], *Restauración y acondicionamiento*, Alba de Tormes, 28.07.2017, en: <http://www.ocdiberica.com/es/noticia/784/restauracion-y-acondicionamiento/ver>.

2. [N. f.], *Restauración y acondicionamiento*, Alba de Tormes, 28.07.2017, en: <http://www.ocdiberica.com/es/noticia/784/restauracion-y-acondicionamiento/ver>.

3. Martín González, Juan José, *Escultura barroca en España 1600-1770*, 1983, p. 44.

4. Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real: Pintura y escultura española 1600-1700*, 2010, p. 198.



los pliegues realistas del *perizoma* de Rincón son de una calidad extraordinaria y, por eso, dejan sospechar una creación del Crucificado de Alba de Tormes bajo el influjo de similares valores artísticos.

JMP

Bibliografía

- Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real: Pintura y escultura española 1600-1700*, Ministerio de Cultura, [Madrid], 2010, p. 198.
- Martín González, Juan José, *Escultura barroca en España 1600-1770*, Manuales Arte Cátedra, Madrid, 1983, pp. 381-382.
- [N. f.], *Restauración y acondicionamiento*, Alba de Tormes, 28.07.2017, en: <http://www.ocdiberica.com/es/noticia/784/restauracion-y-acondicionamiento/ver>.

SILLÓN DE SAN JUAN DE LA CRUZ Y DIORAMA DE LA CELDA

ANÓNIMO

Siglo XVI

Madera labrada y ensamblada, cuero curtido y herrajes metálicos

102 x 55 x 63 cm (medidas del sillón)

Convento de las MM. Carmelitas Descalzas de Alba de Tormes

Sillón frailer de madera con asiento y respaldo de cuero al aire, claveteado con puntos de anclaje circulares metálicos. Los distintos componentes estructurales de la silla son totalmente rectos, al igual que los brazos que presentan un acabado en voluta.

Posiblemente el origen de esta tipología de sillón sea italiano; la versión española está formada por un armazón que no presenta casi decoración esculpida, con algunas excepciones para el asiento y el respaldo que se ornaban con ricas telas bordadas o guadamecés policromados, además, los elementos metálicos de anclaje podían ser de bronce o plata.

Tiene la peculiaridad de haber sido utilizado por san Juan de la Cruz en su estancia en Alba de Tormes durante la fundación del convento de las Carmelitas Descalzas en el año 1571, invitado personalmente por santa Teresa y donde permaneció al menos tres meses colaborando en la construcción material y espiritual del convento.

El sillón, en este caso, se inserta en la idealización de una celda propiamente carmelitana e interpretada como santuario, soledad en la oración con Dios y lugar de trabajo. El mobiliario presente en la celda como el camastro y la mesa que acompañaría al sillón en cuestión son muy austeros. La puerta y la ventana son del s. XVII y pertenecieron a la celda de un carmelita descalzo mártir.

«Permanezca cada uno en su celda, o en las proximidades, meditando día y noche la ley del Señor, a no ser que se halle justificadamente ocupado en otros quehaceres» (Regla Carmelitana)

Juan de la Cruz llega a Alba de Tormes a la fundación teresiana del convento de las Carmelitas Descalzas el 25 de enero de 1571. Lo hizo desde el cercano convento de Mancera de Abajo, pueblo salmantino al que

se trasladó la primera fundación de Duruelo. Fue el primer noviciado de la Orden de los Carmelitas Descalzos y hoy se encuentra allí la fundación de las Carmelitas Descalzas realizada por santa Maravillas de Jesús. Le invitó personalmente la Santa a la fundación albense, y los días que pasó en este lugar anduvo el santo ayudando en el edificio material del monasterio, mezclándose con los albañiles durante unos tres meses. Agradecidas las monjas por la ayuda material que les prestó se lo agradecieron más todavía por el alimento espiritual que les dio en aquellos días y por sus enseñanzas espirituales. La fundación del Carmelo de Alba de Tormes debe considerarse tanto de santa Teresa como de san Juan de la Cruz.

En soledad vivía,
En soledad ha puesto ya su nido;
y en soledad la guía
a solas su querido,
también en soledad de amor herido.

(San Juan de la Cruz)

MGG

Bibliografía

El sillón frailer. Consulta del 18 de agosto de 2018. <http://ceres.mcu.es>

Sillón frailer. Consulta del 18 de agosto de 2018. <https://www.mecd.gob.es/mnceramica/colecciones/seleccion-piezas/mobiliario-obj-decorativos-carrozas/sillon-frailer.html>

Sillón frailer. Consulta del 18 de agosto de 2018. <https://www.facebook.com/museonacionaldelprado/posts/elementos-de-otro-tiempo-sill%C3%B3n-frailer-el-sill%C3%B3n-frailer-o-silla-de-brazos-es-/10155789256978363/>



Promocionada cada uno en su celda o en los presbiterios, meditando día y noche la ley del Señor, a no ser que se halla justificado, ocupado en otros que lo merezcan.

En el Monte Carmelo, junto a la fuente de Elias, allí, en los abejeros de sus propias celdas, como abejas del Señor, elaboraban dulcedumbre espiritual.

Jacobi de Vitae

CRISTO EXPIRANTE

ANÓNIMO. Hispano-filipino.

Primera mitad del siglo XVII

Marfil tallado. Cruz de madera

120 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes, Salamanca)

Donado por un obispo filipino carmelita al convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes, Salamanca)

Se trata de una cruz de altar, de madera sencilla sin labrar con travesaños rectos que probablemente no se trate del soporte original del conjunto, sobre la que se coloca la imagen de Cristo crucificado, y en la que se sitúa la cartela, anclada con dos clavos y también de marfil en forma de tarja, con la inscripción INRI grabada. El marfil era considerado un material noble, reservado a las piezas que consideraban de carácter lujoso como joyas, imaginería sagrada y para los mangos de las armas (Herrero, 2003, 93).

El crucificado de tres clavos en expiración se configura mediante el ensamblaje de cuatro piezas: los brazos unidos por las axilas al resto del cuerpo, incluyendo la cabeza; y el nudo del paño de pureza. Porta corona de espinas sobre cabellera ondulada, policromada, le cae sobre los hombros en dos mechones, pues el resto, del cabello también rizado, queda pegado al cuello, lo que permite ver las orejas talladas. El rostro de Cristo, con marcadas facciones de carácter oriental, inexpresivo y calmado tan habitual en este tipo de imágenes filipinas (Herrero, 2003, 95), tiene los labios unidos cerrando la boca, lo que acentúa esa resignación. Sus ojos abiertos policromados dirigen la mirada al cielo, bajo unas finas y delgadas cejas redondeadas pintadas en la frente, con marcadas y abultadas ojeras que están delimitadas, además, por una línea negra que las acentúa y que se une con la incurvación del rabillo del ojo (Roda, 2005, 323). Quizá sea este uno de los pocos rasgos que otorgan cierta sensación de cansancio y dolor al semblante de Cristo. La nariz, muy fina y alargada, sigue ese patrón arcaizante que predomina en la figura.

La barba, también ondulada, se divide por el medio de la barbilla en dos rizos. Incluye bigote y perilla, igualmente policromadas como el cabello. Los brazos son ligeramente algo desproporcionados, en cuanto a sus dimensiones se refiere, respecto al resto de la talla y tienen un desarrollo muscular en la línea de este tipo de crucificados. En el centro de las palmas de las manos se ha colocado el clavo del que brota gran cantidad de sangre que cae en exceso por los brazos y termina repartiéndose por el resto del cuerpo. Se observa en la mano derecha la pérdida de una falange. En general, talla de anatomía muy rígida que se acentúa con la labra de las costillas muy marcadas y el hundimiento del vientre, es decir, un torso muy marcado (Pérez, 2017, 87). La pierna derecha queda por delante de la izquierda y ambas se funden a través del clavo que las atraviesa. El pie izquierdo

presenta la pérdida de una falange, aunque queda oculto por la superposición del pie derecho.

El paño de pureza, de pliegues geométricos con rasgos arcaizantes, al igual que el resto de la composición, se anuda en el lado derecho, siendo este nudo una pieza independiente que se ensambla a la altura de la cadera, e incluye pliegue central. En la parte posterior del paño, se observa una zona aplanada, una falta de material que, por la marcada limpieza en el corte de las líneas, parece haber sido realizada *ex profeso*.

Presenta policromía que se aprecia en el cabello, barba y perilla, en los ojos y en las líneas que delimitan los distintos rasgos del crucificado; así como en la gran cantidad de sangre que brota de las heridas y que se reparte por todo el cuerpo de Cristo, lo que nos induce a pensar, además de por otras de sus características ya señaladas, en la procedencia filipina de la talla (Estella, 1984, II, 147).

Estos elementos artísticos, además de otros enseres, llegaban a la Península a través del *Galeón de Manila*, entendidas estas tres palabras como expresión relacionada con la ruta comercial marítima entre Sevilla-Acapulco-Manila y que paraba en numerosos otros puertos como en los de la China (Alfonso y Martínez, 2003, 87). De esta manera se difundían diferentes objetos, ideas e influencias por todos los territorios, no solo de la Corona, sino también por toda Europa.

AMGH

Bibliografía

- Alfonso Mola, Marina y Martínez Shaw, Carlos (2003): «El Galeón de Manila y los orígenes de un mestizaje artístico», en *Oriente en palacio. Tesoros asiáticos en las colecciones reales españolas*. Madrid: Patrimonio Nacional, 87-91.
- Estella Marcos, Margarita M. (1984): *La escultura barroca de marfil en España. Escuelas europeas y coloniales*. Madrid: Instituto Diego Velázquez, 2 vols.
- Herrero Sanz, María Jesús (2003): «Los marfiles del Galeón de Manila», en *Oriente en palacio. Tesoros asiáticos en las colecciones reales españolas*. Madrid: Patrimonio Nacional, 92-95.
- Pérez Hernández, Manuel (2017): *Catálogo de platería. Museo carmelitano de Alba de Tormes*. Salamanca: Carmus. Museo Carmelitano de Alba de Tormes. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Roda Peña, José (2005): «Un crucificado hispano-filipino de marfil en el Hospital del Pozo Santo de Sevilla». *Laboratorio de Arte: Revista del Departamento de Historia del Arte*, 18, 319-326.



INRI

CÓDICE DE LAS OBRAS DE SAN JUAN DE LA CRUZ

Siglo XVII

Archivo de los PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

Códice de Alba. Así se llama corrientemente este manuscrito de las obras mayores de san Juan de la Cruz: *Subida del Monte Carmelo*, *Noche Oscura*, *Cántico y Llama*. Al final de la *Llama* se añade la poesía *Entréme donde no supe*, de la que se dice que la compuso el Santo en un éxtasis que tuvo en Segovia (953-956).

Por mucho tiempo se creyó que el códice era autógrafa del Santo; pero esto era una equivocación manifiesta. En febrero de 1761, el gran estudioso y entendido Manuel de Santa María demostró que tal atribución era totalmente falsa. Ese dictamen del gran crítico, con su preciosa letra, se encuentra colocado actualmente al principio del códice. En otras páginas que siguen, firmadas por el padre Alonso de la Madre de Dios en Madrid, 15 de abril de 1705, se hace lo que podemos llamar pequeña historia del manuscrito. Se comienza diciendo:

«En el tiempo, con poca diferencia, que nuestro Señor fue servido trasladar a mejor vida el espíritu de nuestro glorioso padre San Juan de la Cruz, se presentó (no se sabe por quién) a los Excmos. Sres. que a la sazón eran Duque y Duquesa de Alba este manuscrito [...]. De estos Excmos Sres. se fue comunicando por sus dignísimos sucesores, hasta que llegó a manos del excelentísimo Señor don Antonio Álvarez de Toledo, abuelo del que hoy dignamente le sucede y se halla a la sazón embajador de Francia, que es el excelentísimo señor don Antonio Martí Álvarez de Toledo. El referido señor duque abuelo, se le dio por gran favor y merced a don Martín de Ugarte, su secretario, el cual se le presentó a don Jerónimo de Ovalle, del hábito de Calatrava, natural de Alba, y deudo de nuestra Madre Santa Teresa, hoy oficial mayor de la Secretaría de Guerra. Este, en conferencia particular que tuvo en Madrid varias veces, por especial conocimiento y amistad con nuestro padre Definidor primero, fray Alonso de la Madre de Dios, le dio noticia de todo lo dicho y cómo paraba en su poder este libro. Y se le ofreció para que en nuestra Sagrada Religión se conservase [...], entregándosele por el mes de octubre de 1704, próximo pasado; y para que todo lo referido conste, se pone esta noticia de orden suya. Y por el singular amor y cariño que tiene al convento de nuestro Padre San Juan de la Cruz de la villa de Alba, le presenta y hace donación de él al Padre Prior y comunidad que son, y adelante fueren, con calidad y condición que no pueden enajenarlo en manera alguna, sino que le conserven en su librería común, en la forma que les tiene encargado. Y en agradecimiento le encomiendan a Dios para que le conceda vivir y morir con el espíritu del Santo. Madrid y abril 15 de 1705. Fray Alonso de la Madre de Dios.

Esta es la historia del códice albense que mide 21+16, con sus pastas forradas de terciopelo carmesí, sus broches

de metal y bien dorado de cantos. Con paginación original en tinta hasta la página 568 inclusive y de ahí adelante lo han paginado, muy modernamente, a lápiz.

En el siglo XVIII cuando la Orden se lanzó a preparar ediciones lo más perfectas posibles de santa Teresa y de san Juan de la Cruz, en la búsqueda de los manuscritos del Santo se encontró el padre Andrés de la Encarnación con este manuscrito de Alba y con la ayuda de los religiosos de Alba mandó hacer una presentación detalladísima del manuscrito [puede verse en la edición moderna de las *Memorias Historiales de Andrés de la Encarnación III* (Salamanca 1993, 59-64)].

En el manuscrito hay alguna anotación particular del copista, como la que viene al final de la *Noche*: «Hasta aquí escribió el Santo fray Juan de la Cruz de la vía purgativa, en que trata lo activo de ella y pasivo, como se ve en el tratado de la subida del monte, y en este de la noche obscura, y como murió no escribió más, y de aquí adelante se sigue la Vía Yluminativa, y luego la unitiva».

Editores modernos de las obras de san Juan de la Cruz: Silverio, Lucinio, José Vicente, Eulogio Pacho, lo han tenido en cuenta en sus respectivas ediciones, aunque no se hayan servido de él como de manuscrito principal. Quien ha hecho la mejor valoración del manuscrito, a pesar de señalar sus erratas y omisiones, ha sido el padre Silverio: BMC 10, 271-279. Eulogio Pacho presenta el manuscrito albense con todo detalle en su gran obra *Cántico Espiritual*. Segunda redacción, Editorial del Monte Carmelo, Burgos 1998, 354-359, haciendo saber que «intervienen varios copistas en el texto del CB: el primero hasta la canción 33, p. 397; el segundo, desde la 34 hasta la 36 y el tercero desde ahí al final». No se pronuncia sobre el valor textual del manuscrito, aunque en otros de sus escritos dice una vez que se trata «de uno de tantos originales enaltecidos por la devoción y desautorizados por la crítica»; y en otra parte reconoce claramente: «Tiene especial interés sanjuanista el manuscrito conservado en el convento de los Carmelitas de Alba de Tormes, en el que se copian las cuatro obras mayores del Santo: *Subida*, *Noche*, *Cántico* y *Llama*».

Mi opinión personal es que quienes mandaron copiar los textos sanjuanistas para entregarle el libro a los duques de Alba fueron los superiores de la Orden, y de ahí la presentación material esmerada del volumen, como buen obsequio a bienhechores tan grandes de la Orden.

JVR

CÁLIZ Y PATENA

AUTOR DESCONOCIDO. ¿Madrid?

Sin marcas

1689

Plata dorada y esmaltes

Medidas cáliz: alto 27 cm, diámetro pie 16,5 cm, diámetro copa 9,8 cm

Iconografía: Cuatro escudos esmaltados en la peana con las armas de la orden carmelita: un monte en la parte inferior rematado con una cruz y tres estrellas

Inscripción en el frente de la peana: N. P. GENERAL FRAY ALONSO DE LA MADRE DE DIOS. HIJO DESTA PROVINCIA DE N. P. S. ELIAS DIOLE A N. P. SAN JUAN DE LA + DE LA VILLA DE ALBA. AÑO DE 1689

Inscripción en el reverso de la patena: PANEM DE CELO (sic) PRAESTITISTI EIS

Alba de Tormes. Convento de San Juan de la Cruz de Padres Carmelitas

Conjunto de cáliz y patena regalado por el que era padre general de la Orden en 1689. La fundación del convento data del año 1679, aunque no será hasta unos años después, en 1695, cuando los frailes carmelitas se trasladen al edificio donde se asentaron definitivamente y que ocupaba unas casas propiedad del duque de Alba, quien lo dispuso bajo su protección, como pregonan los escudos dispuestos en la fachada del templo. Las vicisitudes por las que atravesó este convento tras la desamortización decretada por Mendizábal en el año 1835-1836, con la exclaustración de sus moradores y las dependencias convertidas en escuelas de instrucción primaria y secundaria, y cuartel de la guardia civil, explican lo menguado del ajuar litúrgico que nos ha llegado, y eso gracias a que para evitar la enajenación de sus bienes los frailes depositaron las obras de mayor interés en el vecino convento de Madres Carmelitas.

Reproduce este cáliz un modelo que alcanzó gran difusión en la platería peninsular durante la mayor parte del Seiscientos, si bien su génesis se remonta a los postreros años del reinado de Felipe II, siendo la corte el lugar donde se definió, y desde donde irradió al resto de los principales centros nacionales.

Una simple visión de su estructura nos permite comprobar que este cáliz se ajusta plenamente a los componentes que configuran las piezas de vástago del denominado «estilo cortesano», expresión acuñada por Cruz Valdovinos (1983), aunque con una mayor continuidad en los volúmenes que lo componen, indicativo de su avanzada cronología. Arranca con una base cilíndrica sobre la que va una moldura de perfil convexo y otra, ligeramente rehundida en el centro, en la que descansa el astil. Este da principio con un cuerpo cilíndrico limitado por arandelas, nudo ajarronado rematado con un toro y otro elemento cónico limitado por molduras en sus extremos. Copa ligeramente acampanada, seccionada hacia la mitad por un estrecho bocel.

Si la estructura se ajusta fielmente al citado modelo, otro tanto sucede con el repertorio decorativo. Subcopa, nudo, gollete inferior del astil y peana están

salpicados de medallones ovalados sobrepuestos rellenos con esmalte champlevé de los que unos contienen motivos naturalistas y otros el mencionado escudo carmelitano. Enmarcan estos espejos el característico picado de lustre formando composiciones vegetales de clara inspiración barroca.

La consabida ausencia de marcas en obras de este periodo, unida a la difusión del modelo entre los principales centros peninsulares, dificulta determinar el centro de fabricación, aunque dada su calidad pensamos en una procedencia madrileña. La cronología, por su parte, nos viene dada por fecha de donación.

La patena, como es habitual en este tipo de piezas, carece de interés artístico, advertir únicamente sobre la inscripción en el reverso que recorre parte del contorno. Se trata de una oración añadida al Himno Eucarístico (*Pange Lingua*) compuesto por santo Tomás de Aquino empleado en la bendición del Santísimo Sacramento y que por lo tanto se ajusta a la función a las que este objeto estaba destinado.

MPH

Bibliografía

- Cruz Valdovinos, J. M., «De las platerías castellanas a la platería cortesana», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XII-XIII, 1983, pp. 5-20.
- Diego Sánchez, M., «La exclaustración entre los Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes, Salamanca (1835-1836)», en *Alba de Tormes y su proyección histórica. Estudios históricos dedicados a Fernando Jiménez*. Salamanca, 2012.
- Gutiérrez Robledo, J. L., «Convento, iglesia y museo carmelitano de Alba de Tormes: 1571-2014», en *La Huella de Teresa de Jesús. Perspectivas multidisciplinares en el V Centenario*. Salamanca Revista de Estudios, n.º 59, 2014, pp. 237-275.
- Pérez Hernández, M., *Orfebrería religiosa de la diócesis de Salamanca. Siglos XV al XIX*. Salamanca, 1990.
- Pérez Hernández, M., *Catálogo de Platería. Museo Carmelitano de Alba de Tormes*. Salamanca, 2017.



CUSTODIA

CRISTÓBAL DE ALFARO «EL MOZO» (atribución). Madrid

Sin marcas

Finales del siglo XVII o principios del XVIII

Plata dorada, esmaltes y pedrería engastada

Medidas: alto 79,7 cm, peana 34 x 26 cm, diámetro del expositor 39 cm

Inscripción: SEÑOR INES SIEMPRE A TUS PIES

Alba de Tormes. Convento de San Juan de la Cruz de Padres Carmelitas

En los últimos años son varios los trabajos publicados sobre un conjunto de ostensorios conservados en diferentes puntos de la geografía peninsular e Iberoamérica, fechados entre el último cuarto del siglo XVII primero del XVIII, y que tienen en común la presencia de un águila bicéfala, ya sea sustituyendo al nudo del astil, como sucede en la mayoría de los casos, o haciendo las veces de tal, como en el caso de la conservada en el convento de Madres Agustinas de Salamanca, al margen dejamos el magnífico expositor labrado para la iglesia del colegio salmantino de los Jesuitas por Manuel García Crespo.

Se trata, el águila bicéfala, de un símbolo vinculado a la dinastía habsbúrgica desde tiempos de Maximiliano I, y que en el caso español puede verse en proyectos artísticos relacionados con la imagen del emperador Carlos, aunque dejó de usarse en el escudo real en el reinado de Felipe II. Su presencia en este objeto litúrgico simbolizaría el compromiso dinástico con la defensa de la Fe Católica, si bien es cierto que su presencia en obras de platería no se produce hasta la horquilla cronológica marcada por este conjunto de custodias, coincidente con los reinados de Felipe IV, Carlos II y primeros años del de Felipe V.

La profesora Heredia Moreno asocia su aparición con el grabado de María Antonia Beer que ilustra la portada de la obra *Sumo Sacramento de la Fe*, de la que es autor el jesuita Francisco Aguado, publicada en Madrid por Francisco Martínez en el año 1640, y que está dedicada a Felipe IV, monarca que se distinguió por su devoción al Santísimo Sacramento. Es posible que en ese momento los plateros madrileños incorporaran ese motivo entre los posibles dibujos que los aspirantes al título de maestro debían realizar al presentarse al examen de maestría, no olvidemos que la custodia conservada en la localidad navarra de Valtierra consta por la documentación que fue la pieza de examen labrada por Cristóbal de Alfaro. La procedencia madrileña de la mayor parte de estas custodias, o el vínculo con la corte de sus donantes, también avalarían esa posibilidad.

No comparte esta tesis la investigadora mexicana Nelly Sigaut, apoyándose en la descripción de una custodia encargada por el que fuera gobernador de Filipinas, don Sebastián Hurtado de Corcuera, y cuya fecha de ejecución es anterior a la del citado grabado, aunque

su llegada a Madrid no se produjo hasta el año 1671, siendo por tanto la más antigua de todas las custodias de este tipo conocidas, y proponiendo para este modelo un origen exógeno a la corte.

La custodia albense, por su parte, coincide con el diseño canónico de este tipo de ostensorio, de hecho su notable parecido con la citada de Valtierra llevó a la profesora Heredia Moreno a atribuírsela al mismo artista, Cristóbal de Alfaro, «el Mozo», probablemente hijo del platero del mismo nombre que desempeñó el cargo de platero de cámara del rey en la rama de oro desde 1678. Se compone de un basamento mixtilíneo y un cuerpo convexo de perfil ovalado todo cubierto de roleos repujados y sobrepuestos cuatro esmaltes en los ejes principales rodeados por un cerco vegetal. El astil, moldurado en su arranque, tiene en el nudo el águila bicéfala y por encima dos niños tenantes que sostienen el expositor. Este destaca por su complejidad, describe un contorno polilobulado, lleva piedras engastadas en el frente y está rodeado por un resplandor de crestería calada rematada con estrellas de rayos rectos y flameados. El viril interior también lleva pedrería en el cerco y una crestería que parece una versión abreviada de la anterior.

Nada sabemos de la identidad de la persona mencionada en la inscripción.

MPH

Bibliografía

- Cruz Valdovinos, J. M., «De las platerías castellanas a la platería cortesana», en *Boletín del Museo e Instituto Camón Aznar*, XII-XIII, 1983, pp. 5-20.
- Diego Sánchez, M., «La exclaustación entre los Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes, Salamanca (1835-1836)», en *Alba de Tormes y su proyección histórica. Estudios históricos dedicados a Fernando Jiménez*. Salamanca, 2012.
- Gutiérrez Robledo, J. L., «Convento, iglesia y museo carmelitano de Alba de Tormes: 1571-2014», en *La Huella de Teresa de Jesús. Perspectivas multidisciplinarias en el V Centenario*. Salamanca Revista de Estudios, n.º 59, 2014, pp. 237-275.
- Heredia Moreno, M. C., «Origen y difusión de la iconografía del águila bicéfala en la platería religiosa española e hispanoamericana», en *Archivo Español de Arte*, LXIX, n.º 274, 1996, pp. 183-194.



Heredia Moreno, M. C., «De arte y de devociones eucarísticas: las custodias portátiles», en *Estudios de Platería: San Eloy* 2002, Murcia, 2002, pp. 163-182.

Pérez Hernández, M., *Orfebrería religiosa de la diócesis de Salamanca. Siglos XV al XIX*. Salamanca, 1990.

Pérez Hernández, M., *Catálogo de Platería*. Museo Carmelitano de Alba de Tormes. Salamanca, 2017.

Sigaut, N., «Las custodias del águila bicéfala», en *Libros de la Corte*, 2017, pp. 70-92.

Librosdelacorte.es, OTOÑO-INVIERNO, n.º 15, año 9 (2017). ISSN 1989-6425 DOI: <https://doi.org/10.15366/ldc2017.9.15.004>.

SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Siglo XVIII

Madera policromada

58 cm de altura

Iglesia de San Cipriano (Fontiveros, Ávila)

Fue 1542 el año en el que nació Juan de Yepes Álvarez, luego más conocido como, San Juan de la Cruz, en Fontiveros, provincia de Ávila, localidad donde se conserva una pequeña estatua del Santo en la iglesia parroquial de San Cipriano. El místico español, que había pasado parte de su juventud en el taller de un escultor, escribió en una de sus obras más conocidas, *Subida al Monte Carmelo*, sobre el valor de las esculturas policromadas, de las cuales opinó que eran útiles e incluso necesarias para inspirar reverencia a los santos, para mover la voluntad y despertar la devoción¹. Esta devoción al Santo se percibe hasta hoy en día sobre todo en Fontiveros, donde varias imágenes de San Juan de la Cruz son veneradas por el pueblo. A estas pertenece la imagen de tamaño pequeño, formando parte de la exposición en Alba de Tormes.

Respecto a su datación, establecerla es difícil por falta de documentos fiables. Ante la imposibilidad de limitarse a unos años en concreto de su elaboración, podemos echar mano de sus rasgos estilísticos para ubicar la pieza en una etapa artística probable. Después del año 1675, en el cual se celebró la beatificación del Santo, sobrevino un periodo de muchos encargos de imágenes pintadas o esculpidas con el fin de estimular la devoción popular². Por esta razón la imagen data posiblemente de principios del siglo XVIII.

San Juan de la Cruz, que fundó junto con santa Teresa de Ávila comunidades religiosas que fueron conocidas como los Carmelitas Descalzos, muy a menudo es representado descalzo o en sandalias, como en esta escultura³. Esta representación, como bien sabemos, movida por disposiciones institucionales de diferenciación entre órdenes, ciertamente podría favorecer la atribución de un valor ideal de pobreza al estado cenobítico. El Santo viste según el hábito carmelitano, que consiste en una larga túnica de color marrón con una capa blanca. Ambas capas de vestimenta llevan una decoración dorada, estofada en los bordes, que intenta transmitir cierta ligereza, aunque las telas reposan pesadas y con

pliegues poco realistas encima del cuerpo. En sus manos, el Santo sujeta unos de los atributos característicos: en la derecha, la cruz; y en la mano izquierda, un libro. En el libro a veces se lee el título de alguna de sus obras, pero desgraciadamente las letras de las páginas abiertas del libro de la presente escultura no permiten descifrar una obra en concreto. La representación de su cabeza sigue la iconografía habitual, en la que se le retrata menudo, enjuto y semicalvo⁴. La figura carece del dramatismo que se puede observar en otras imágenes de San Juan de la Cruz, y el rostro no muestra la típica expresión sufriente, sino más bien plácida o sosegada. Sin poder atribuir la escultura a una escuela específica, sin duda se trata de un taller de menor influencia en aquella época, ya que aparte de lo anterior dicho también la policromía descierta en los tonos distintos del color carne entre las orejas y el resto del rostro del Santo.

JMP

Bibliografía

- Barbour, Daphne y Ozone, Judy, «La elaboración de una escultura policromada española del siglo XVII», en Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real: Pintura y escultura española 1600-1700*, Ministerio de Cultura, [Madrid], 2010, p. 59.
- Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real: Pintura y escultura española 1600-1700*, Ministerio de Cultura, [Madrid], 2010, pp. 17-18.
- Luciano, Eleonora, «Una auténtica semejanza: retratos», en Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real: Pintura y escultura española 1600-1700*, Ministerio de Cultura, [Madrid], 2010, p. 126.
- Montaner López, Emilia, «La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de San Juan de la Cruz», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, Époque moderne, tomo 27-2, 1991, p. 157.
- Roig, Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos*, Omega, 1950, p. 159.

1. Bray, Xavier, *Lo sagrado hecho real*, 2010, pp. 17-18.

2. Montaner, Emilia, *La configuración de una iconografía: las primeras imágenes de San Juan de la Cruz*, 1991, p. 157.

3. Luciano, Eleonora, *Una auténtica semejanza: retratos*, 2010, p. 126.

4. Roig, Juan Ferrando, *Iconografía de los Santos*, 1950, p. 159.



VISIÓN DE SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Siglo XVII

182,5 x 136 cm

Convento de los Padres Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

En este lienzo se combinaron distintos elementos característicos de los desaparecidos retratos primitivos de Juan de la Cruz (filacterias, genuflexión y fisionomía) para representar la Visión o Diálogo de Segovia. Es la única visión mística del Santo de la que se tiene noticia escrita, transmitida por Francisco de Yepes: «Teníamos un crucifijo en el convento [...] Después de tenerlo en la iglesia [...] un día, en oración delante de él, me dijo, Fray Juan pídemelo lo que quisieres [...] yo le dije, Señor, lo que quiero es que me deis trabajos que padecer por vos». Aquí no es un crucifijo, sino un cuadro de Cristo el que conversa con el Santo. Francisco confesó, en otra declaración, que el Diálogo místico ocurrió ante un *Nuestro Señor* en los carmelitas de Segovia. Allí se conserva ese lienzo como tributo descalzo al icono procesional de la Caída. En otras representaciones de esta Visión, suele aparecer el Nazareno esculpido o aparecido, cuyo volumen se evoca en esta pintura; otras veces el cuadro se sustituye por un crucifijo, que aquí agarra el Santo.

La iconografía de la Visión se difundió en grabados, como el de Diego de Astor (1618). Este cuadro copia su prototipo en espejo y manipula las distancias y el punto de vista en un ángulo aberrado que permite mantener la posición del fraile y adelantar el altar hasta el primer plano, exagerando los volúmenes donde la cortina roja parece salirse del lienzo, abierta como un telón a la figura de Cristo, dándole aires de realeza. Gracias a estos efectos de perspectiva y color, el Cristo pintado en un plano escorzado también parece salir de su retrato, como si de una ventana se tratase; desde allí Él 'se asoma' al interior arquitectónico donde se arrodilla el fraile, introduciendo en ese 'afuera' la filacteria que parte de su boca. Se trata de un mecanismo del retrato devocional que consiste en comunicar la representación de un cuadro con otra dentro del cuadro, aquí enfatizado a través de las filacterias que van y vienen en castellano: «Juan, qué quieres por tus trabajos? – Señor, padecer y ser menospreciado por ti». Esta petición eleva a fray Juan a la mortificación de Magdalena de Pazzi o santa Teresa: *aut pati, aut mori*. La Ley del Génesis, *ut operatetur ibi*, marca el camino de la penitencia descalza, trabajo del cuerpo y del alma que se desnuda de deseos para vestirse de pureza.

En la representación de la Visión de Segovia se hace visible la vinculación de san Juan a esta *com-Passio* e *imitatio Christi* que va unida al diálogo místico. Manteniendo la arquitectura que ambienta los grabados –bóvedas del tipo a las de Hontañón en Tormes– ha desaparecido la cruz pasional que interrumpe la visión y

se muestra lo que hay 'detrás': el relicario de la carne mortificada del fraile. Esta orfebrería figurada tiene en el interior pintada una custodia solar con el Sacramento flotando sobre una mancha marrón –que hemos de pensar que representa al descalzo– al lado de una mancha azul –la Virgen– y otra mancha cruciforme; la pequeña pantalla animada introduce en el lienzo otro cuadro dentro del cuadro, y otra historia: en 1594, en Medina, varios testigos aseguraron haber visto aparecer *figuras* en una reliquia de fray Juan; entre muchas otras vieron al Crucificado, la Virgen y *el Santísimo Sacramento en una custodia*. El testigo Pedro Soria pintó las apariciones que Diego Díaz dejó *fiel y verdaderamente copiadas* en tres pergaminos ovalados. El obispo de Valladolid los añadió a las *Informaciones* que terminó de recabar en 1615, y se conservan en un manuscrito sin fechar. De las 24 maneras de pintar a Juan de la Cruz que en él también se enumeran, la Visión de Segovia es el número 18 y en el último se describen las Visiones *post mortem* de la Reliquia: «Después de muerto el santo entre diversas figuras que aparecen en su santa carne...» se debe colocar al fraile arrodillado ante un crucifijo y los óvalos alrededor; en uno de ellos irá la Virgen con fray Juan, el Crucificado y «la custodia con el Santísimo Sacramento, rayos y resplandor que della sale». Pero el lienzo de Tormes comete el anacronismo de integrar la Visión de la Reliquia en la Visión de Segovia, subsumiendo el óvalo de la 'verdadera copia' en el marco orfebre de la pantalla del relicario; de este modo (re)presenta un milagro doble. La narración visual (no secuencial) juega con campos representativos jerarquizados en planos pictóricos imitando un espacio-tiempo continuo; articula dos acontecimientos cronológicamente distantes en el interior de una arquitectura que alberga distintos escenarios artísticos. Ello tiene un efecto ideológico: justifica la reliquia del beato a través de su diálogo místico. Circulando por los planos visuales, el discurso de la pintura sigue el del poder de la imagen devocional, pasando desde el cuadro de la Pasión de Segovia hasta la custodia en el relicario a través del cuerpo, vivo y muerto, de fray Juan.

EMG

Bibliografía

Informaciones sobre la vida y milagros de San Juan de la Cruz para su beatificación, manuscrito sin fechar (siglo XVII) (con los pergaminos y el grabado de las visiones) (Biblioteca Nacional de España-BNE,12738).



Juan de la Cruz, *Obras espirituales que encaminan a una alma a la perfecta unión con Dios, por el venerable... Con una resunta de la vida del Autor y unos discursos por el Padre Fray Diego de Jesús...*, Viuda de Andrés Sánchez Ezpeleta, Alcalá de Henares, 1618 (con el grabado de Diego de Astor; Biblioteca Nacional Central de Roma, BVVE051261).

Jesé de María, *Hechos heroycos de la... vida y virtudes de N. seraphico... Padre S. Juan de la Cruz, Juan Vázquez Piedrola*, Málaga, 1717 (Biblioteca Nacional de España-BNE, IH/4629/19).

Antonio Arbiol, *Mystica fundamental de Christo Nuestro Señor explicada por... San Juan de la Cruz... y el religioso perfecto: conforme a los cien Avisos y Sentencias espirituales que el Beato Padre dexó escritas para religiosos y religiosas*, Imprenta de la causa de la V.M. María de Jesús Agreda, Madrid, 1761 (BNE 3/3364).

Valentín de San José, «Sobre el retrato de Juan de la Cruz», *Revista de Espiritualidad*, 1, 1941, pp. 411-420.

Emilia Montaner, «La configuración de una iconografía: Las primeras imágenes de Juan de la Cruz», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 1991, XXVII, 2, pp. 155-167.

Javier Portús, «Retrato, humildad y santidad en el Siglo de Oro», *Revista de Dialectología y tradiciones populares*, LIV, 1, 1999, pp. 169-188.

Ana Cristina Valero, «Una reliquia de San Juan de la Cruz custodiada en el Convento carmelitano de San José (Medina del Campo). Milagro transformado en arte», *De Arte*, 8, 2009, pp. 47-54.

Fernando Moreno, «Origen andaluz de la *Vera Effigies* de San Juan de la Cruz y su repercusión en Flandes y México», *Laboratorio de Arte*, 25, 2013, pp. 347-370.

ARCA DE SAN JUAN DE LA CRUZ

ANÓNIMO

Siglo XVII

90 x 42 cm

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

Alba de Tormes. Carmelitas Descalzos. Arca o baúl en la que estuvo depositado el cuerpo de san Juan de la Cruz en Segovia durante la primera mitad del siglo XVII. El padre Juan de Jesús María, rector del Colegio Salmanticense de la Orden (1649-1652), la llevó al convento de Salamanca, de donde pasó al primer convento dedicado al santo fundador en Alba de Tormes.

Fray Juan de la Cruz murió en Úbeda en diciembre de 1591 y fue enterrado en el convento de Carmelitas Descalzos. Desde Madrid, don Luis de Mercado y su hermana doña Ana de Mercado y Peñalosa, fundadores de los Descalzos de Segovia, lograron del vicario general fray Nicolás de Jesús María Doria que permitiese el traslado de los restos a su convento de Segovia. El traslado se realizó en abril de 1593, tomando el camino hacia Madrid. El cuerpo será expuesto en las Carmelitas Descalzas y en el oratorio de los Peñalosa en la capital. Y a partir de aquí continuará su camino hacia Segovia.

En Segovia se han conservado la cabeza y el tronco de fray Juan de la Cruz. En Úbeda quedaron una pierna y parte del brazo derecho. También se conserva actualmente en las Carmelitas de Medina del Campo una parte del brazo izquierdo, que doña Ana de Mercado se reservó para sí en Madrid.

A la llegada a Segovia, el cuerpo se depositó en lo que había sido iglesia primitiva de los trinitarios, a la sazón de los Carmelitas Descalzos, donde permaneció hasta 1606. En esa fecha, con la inauguración de la iglesia del nuevo convento, se trasladó en un arca «de la China» a este emplazamiento. Por declaraciones de testigos se sabe que, a comienzos del siglo XVII, el cuerpo de fray Juan de la Cruz se veneraba en la capilla de Nuestra Señora del Carmen, en la nave del Evangelio. Se custodiaba en un arca, levantada del suelo tres varas, con una reja y cortina delante.

En abril de 1618 el cuerpo se trasladó a una nueva arca, que estuvo expuesta en el altar mayor de la iglesia hasta la remodelación de su capilla y altar al efecto en 1621. En esta capilla, y alzado del suelo, permaneció en su arca hasta la aplicación de los decretos de «non cultu» en 1647. En este tiempo, la capilla se adornó con lámparas, retratos pintados de fray Juan de la Cruz, al tiempo que se hacían circular estampas con su imagen. El arca que hoy se conserva en Alba de Tormes corresponde, probablemente, a un arca que contuvo el cuerpo entre 1618/1621 y 1647.

Dos decretos del papa Urbano VIII, de 1625 y 1634, habían prohibido dar culto sin autorización eclesiástica a personas fallecidas en opinión de santidad.

Como esto ya había sucedido en Segovia con fray Juan de la Cruz, a partir de 1647 se suprime toda señal de culto y los restos de fray Juan son devueltos a la simple tierra, en arca simple, en la capilla lateral de la nave del Evangelio. En la etapa previa, como dijimos, debieron ser venerados en esta arca decorada con pinturas de la que tratamos aquí. El cuerpo volverá a recibir culto a partir del breve de beatificación («Spiritus Domini») de enero de 1675, y se ampliará su capilla con crucero y cúpula a finales del siglo, depositando los restos en un arca de ébano y cristal. Tras su canonización en enero de 1726, se le erigió un sepulcro en jaspe de Espejón en 1752. Profanado el sepulcro por las tropas napoleónicas en 1808, se le depositó en una urna de nogal y cristal en 1818, donde se mantuvo hasta el nuevo sepulcro de los talleres de Granda en 1927.

El arca de la exposición podría ser en su materialidad de principios del XVII y sus pinturas del segundo cuarto. Lleva cerradura y varios refuerzos laterales de metal. Muestra decoración pictórica de roleos, flores y vegetación en colores rojos, azules claros y amarillos. En el frontal ostenta dos medallones. El de la izquierda representa a fray Juan de la Cruz en actitud orante y con capa blanca. Sobre la oreja derecha un angelito inspirador, y en el cielo una cruz luminosa con sudario. La efigie no lleva halo o aura, pero sí un libro, como evocación de sus escritos. Se trata de una imagen muy semejante al cuadro anónimo de medio cuerpo, y del siglo XVII, que se custodia en la iglesia de los Carmelitas de la Fuencisla en Segovia.

En el medallón de la derecha se lee la siguiente inscripción: «En este cofre estu / bo enterrado el cuerpo / de N.S.P. fray Juan de la + muchos/ años asta que se trasladó a / la capilla donde oy está. Trá / jole a Salamanca el V. P. fray Juan / de IHS María, rector deste Colegio que se alló presente a la / traslación». En efecto, al aplicarse los decretos de «non cultu» y ser vueltos los restos a un sepulcro en tierra, quedó sin función el arca, que parece fue llevada como reliquia al Colegio Carmelita de Salamanca.

Toda la decoración del arca parece del segundo cuarto del siglo XVII, aunque el óvalo de la derecha, con la inscripción sobre un traslado, pudo ser repintado posteriormente. Quizás, con anterioridad, otra inscripción precisaría que se trataba de un arca con los restos de fray Juan de la Cruz. El libro y la cabeza sin halo pueden orientar hacia fechas de la pintura original en torno a los años de las primeras ediciones de sus escritos.



Para el primer traslado del cuerpo de fray Juan de la Cruz desde Úbeda a Segovia, se le envolvió en flores y hojas de naranjo. Así lo declara fray Lucas de San José en 1604: «Era tan grande la devoción de la gente, que no se puede encarecer; cada cual procuraba llevar algo, y el que alcanzaba algunas hojas de naranjo en que venía [a Segovia] el cuerpo envuelto, iba harto contento» (Citado en Silverio de Santa Teresa, *Obras de San Juan de la Cruz*, IV, Burgos, Monte Carmelo, 1931, p. 358). El santo cuerpo había sido desenterrado en Úbeda en el abril de azahar y naranjos de 1593.

Se conserva el arca primera del traslado desde Úbeda, que fue reutilizada en el posterior mausoleo de Granda y que contuvo el cuerpo entre 1927 y 1991. Y, en conclusión, el arca custodiada en el Convento de los

Carmelitas de Alba corresponde a una de las nueve o diez en que han sido venerados los restos de san Juan de la Cruz entre 1593 y el presente.

LERSPB

Bibliografía

- Antolín, Fortunato, *San Juan de la Cruz en Segovia. Aspectos históricos*, Segovia, Caja de Ahorros, 1990.
- Ruiz Salvador, Federico y otros, *Dios habla en la noche. Vida, palabra y ambiente de San Juan de la Cruz*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1990.
- Catálogo del Archivo de los Carmelitas Descalzos de Segovia*, A-I-66, 1978.

SAN JOSÉ

ANÓNIMO (seguidor de Gregorio Fernández)

Siglo XVII

Madera policromada

65 cm de altura

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes, Salamanca)

Tras el Concilio de Trento la veneración por san José será recuperada y, con ella, un cambio de imagen en su iconografía, sobre todo tras el auge por el culto a la familia cristiana y la admiración a la Sagrada Familia (Martín González, 1980, 37). La propia santa Teresa de Jesús ayudó en la difusión por la devoción de «nuestro Padre», siendo representado solo con el Niño dando comienzo a la nueva iconografía josefina (Otero Túñez, 1987, 102), quien empezará a ser representado como un apuesto caballero de mediana edad, de frondoso y ondulado cabello de color oscuro, acompañado de una profusa barba rizada en vez de un anciano canoso y de escasa melena (Hernández Redondo, 2000, 420).

San José se presenta de pie sobre peana, iniciando el paso, con el brazo derecho extendido y la mano preparada para sujetar al Niño, mientras la izquierda sostendría la vara, hoy desaparecida. Esta disposición, en marcha, cuando se da en los grupos que representan a la Sagrada Familia hace alusión a la «Trinidad de la Tierra» (Martín González, 1980, 220). La posición de la mano derecha y la forma, con la palma hacia arriba y a modo de garra, con los dedos corazón y anular unidos, es típica de las obras de Fernández. La calidad de la pieza y el gusto en los detalles, sobre todo en la exquisita elaboración del cabello y la barba, nos lleva a determinar que fue realizada para ser contemplada de cerca; así como sus reducidas dimensiones que refutan este asunto.

La cabeza del Santo se inclina para dirigir la mirada al Niño y su rostro, gracias a la policromía y al tratamiento de la madera, con las mejillas sonrojadas, le otorga naturalidad y realismo. Caen sobre su frente tres mechones de cabello ondulado, mientras el resto del cabello se coloca hacia atrás, dejando ver las orejas. La barba, partida en dos en el mentón, presenta el mismo tratamiento que el resto del cabello en cuanto a la finura de la talla y al color empleado. Lleva túnica marrón con botones en el pecho, con las mangas vueltas y decoradas, cinturón en tono rojizo y orla dorada a los pies, cubiertos estos con botas oscuras. Sobre ella se coloca la capa que al exterior se presenta en color granate y al interior en beige, con decoración floral en

el cuello y que se sujeta con broche dorado en el pecho, muy al estilo de Gregorio Fernández.

Esta interpretación del modelo será difundida por Gregorio Fernández, quien creará el tipo a seguir y que será repetido por seguidores y discípulos décadas después (Hernández Redondo, 2000, 420). La propia clientela, en este caso, tiene gran culpa en este hecho pues era ella quien solicitaba repetir los modelos del gran Fernández (Martín González, 1998, 74). Recuerda a algunas esculturas de San José realizadas por Fernández como la del retablo mayor de las Huelgas (Burgos), la que se encuentra en la iglesia de San Lorenzo de Valladolid o la talla del convento de San José de las Madres Carmelitas Descalzas de Medina del Campo. La autoría de la pieza es otro asunto. Presenta similitudes con algunas de las obras realizadas por Juan Rodríguez, como el grupo de san José y el Niño en la iglesia de Sancti-Spiritus de Salamanca; el San José del retablo mayor de las Carmelitas Descalzas de Calahorra (La Rioja); o, incluso, con el San José en piedra de la fachada de la iglesia de las Carmelitas de Salamanca. Por otro lado, también tiene concomitancias con el San José de la ermita de San Miguel de Garaioltza (Gamiz-Fika, Vizcaya), obra de Luis Fernández de la Vega.

AMGH

Bibliografía

- Hernández Redondo, José Ignacio (2000): «San José», en *Encrucijadas: Las Edades del Hombre*. Catálogo de la exposición celebrada en la Catedral de Astorga (León), mayo-octubre del 2000. Valladolid: Fundación «Las Edades del Hombre», 419-421.
- Martín González, Juan José (1980): *El escultor Gregorio Fernández*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- Martín González, Juan José (1998): *Escultura barroca en España (1600-1770)*. Madrid: Cátedra.
- Otero Túñez, Ramón (1987): «Segunda parte. Escultura», en Valdivieso, Enrique; Otero, Ramón y Urrea, Jesús: *Historia del arte hispánico. Vol. 4, El Barroco y el Rococó*. Madrid: Alhambra, 93-268.



NIÑO JESÚS

ANÓNIMO ¿NAPOLITANO?

Siglo XVIII

61 cm de altura

Convento de PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Las imágenes devotas del Niño Jesús no sólo tuvieron mucho éxito en el interior de las clausuras femeninas debido a la expresión de una espiritualidad concreta, sino que también formaron parte del universo religioso masculino, no exento precisamente de hombres formados y letrados. La imagen del Divino Infante concitó especialmente la posibilidad de unir –para la contemplación, la meditación espiritual y el trabajo doctrinal– la expresión del acontecimiento de la encarnación con todas sus consecuencias y el fin redentor del mismo. Con otras palabras, expresa de un modo ejemplar la conjunción visual de la verdad teológica de la unidad de voluntades que se da en el Misterio de Dios en orden a la redención y se subraya especialmente el carácter soteriológico de la encarnación.

Al margen de la vinculación entre las imágenes del Niño Jesús y Teresa de Jesús, la costumbre de regalarlas a sus fundaciones o en ocasiones especiales, circunstancias a las que se alude en otros lugares de esta obra, la escultura que tratamos certifica, una vez más, cómo uno de los epicentros de la espiritualidad carmelitana gira en torno a la humanidad de Cristo.

El Niño de pie, pisando una calavera, y desnudo gira sobre sí mismo adoptando una grácil postura que le dota de cierto dinamismo, incrementado por la posición de los brazos proyectados hacia el mismo flanco. Eleva el rostro y los ojos hacia lo alto, recurso utilizado para expresar la comunicación con la trascendencia (acepta la voluntad de Dios Padre). Una nube hace las veces de peana, situándolo fuera de cualquier momento evangélico concreto y abstrayéndolo al contexto intemporal de una verdad eterna. Todo en él parece seguir los postulados estéticos y estilísticos de los famosos talleres napolitanos que sembraron con este tipo de obras oratorios, iglesias, conventos y colecciones públicas o privadas.

La imagen está concebida para ser vestida y para recibir una serie de postizos, como la peluca y la corona de plata que porta. En este caso concreto no se ha conservado ningún otro elemento de un ajuar que a buen seguro tuvo en su momento. Conviene recordar cómo las semánticas de la imagen se matizan y transforman conforme se cambian sus vestidos y atributos.

La iconografía de la obra que tratamos figura al Verbo encarnado como Nuevo Adán. El cráneo que literalmente pisa el Niño Jesús no sólo es la representación de la muerte y de su triunfo sobre ella, alcanzado en el sacrificio cruento de la cruz, sino que también es la

alusión a la figura de Adán y la recreación que se lleva a cabo con el Nuevo Adán que es Cristo en clave de 1Cor. 15, 21-22.

Basten las palabras de fray Juan Interian de Ayala (catedrático de la Universidad de Salamanca), en el último gran tratado de iconografía del siglo XVIII, para ilustrar el universo de sentido coetáneo:

Resta ahora hablar de otras Imágenes de la Infancia y puericia de Jesu-Christo, que no tanto pertenecen a la historia, quanto son objeto de piadosas meditaciones. Tales son: el que le pintan durmiendo sobre la Cruz, poniéndole por almohada el cráneo, o calavera de un hombre: Que abiertas las manos está recibiendo la Cruz, que le traen, y ofrecen los Ángeles: Que está llevando en sus manos, y hombros los instrumentos de la Pasión; y otras de esta clase. Cuyas Imágenes ningún hombre prudente las llevará a mal; pues todas ellas, aunque no tengan fundamento en algún hecho determinado; lo tienen, y no ligero, en que Christo Señor nuestro desde el primer instante de su concepción, aceptó espontáneamente la muerte, y acerbísima Pasión, que le impuso su Eterno Padre, viviendo siempre aparejado para ella, y pensando en ella muchas veces: sabiendo muy bien, que con su muerte vencería a la misma muerte, y al demonio. Con razón, pues, se pondrán admitir todas estas Imágenes, con tal que no se falte a las reglas, que hemos prescripto antes; como sería una demasiada desnudez de su tierno cuerpo, u otra ligereza, que fuera un grave absurdo en cosas de tanta monta.

MCH

Bibliografía

- Casas Hernández, Mariano, «Imágenes del Niño Jesús», en Casas Hernández, Mariano (Ed.), *Teresa*, Catedral de Salamanca (Salamanca 2015), pp. 377-387.
- De Vega Giménez, M.^a Teresa, *Imágenes exentas del Niño Jesús. Historia, iconografía y evolución. Catálogo de la provincia de Valladolid*, Caja de Ahorros provincial de Valladolid (Valladolid 1984).
- Interian de Ayala, Juan, *El pintor christiano y erudito*, Joachin Ibarra (Madrid 1782).
- Mâle, Emile, *L'art Religieux de la fin du XVI siècle, du XVII siècle et du XVIII siècle*, Armand Collin (Paris 1951).
- Martínez Frías, José M.^a, *La Salamanca Oculta. Vida y arte en el Convento de Santa Isabel*, Caja Duero (Salamanca 2000).

1. Interian de Ayala, Juan, *El pintor christiano y erudito*, t. I, Joachin Ibarra (Madrid 1782), pp. 250-251.



INMACULADA CONCEPCIÓN

ANÓNIMO

Siglo XVII

74 cm de altura

Convento de PP. Carmelitas Descalzos de Alba de Tormes

La definición dogmática de la Inmaculada Concepción en 1854 supuso la culminación de un largo camino en el que no faltaron las diatribas teológicas. Que la Virgen estuviera exenta del pecado original se convirtió en España en cuestión de Estado y fue vivido con intensidad por todos los estratos sociales.

La orden del Carmen fue una de las que se alinearon en la defensa de la entonces opinión pía y así celebraban su fiesta por estatuto desde 1306¹. Varios de sus miembros escribieron a favor como, entre otros, Pedro Tomás con el famoso *De Immaculata Conceptionis* o el tratado de fray Alonso Sobrino² en el que se da cuenta del proceloso ambiente en el que se desarrollan las argumentaciones y contraargumentaciones teniendo ganado el corazón del pueblo la causa inmaculista: «Y los que por devoción defienden (a los cuales alabo) la inmaculada concepción de la Virgen, no sabiendo la razón: solo dan voces, y hacen cosas indignas de la compostura Christiana, vituperan la opinión contraria, sin saber el vulgo lo que quiere decir, ni que fundamentos tiene³». Nótese que tratamos en este asunto de la familia carmelitana con todas sus ramas. No extraña, por tanto, que la imagen de la Inmaculada se prodigue entre las que pueblan las iglesias y conventos de la Orden. De hecho, es habitual encontrar a la Virgen con los atributos de la mujer apocalíptica (Ap. 12), sola o acompañada de sus padres, ya sea vestida de carmelita o de Inmaculada conforme a la visión de santa Isabel de Silva.

La escultura que nos ocupa sigue los postulados del modelo creado por Gregorio Fernández y que, como otros del mismo autor, fue copiado e interpretado por la gran demanda que tuvo. La Virgen, manteniendo un perfil triangular, se eleva ingrávida sobre

una gloria poblada por querubines y atravesada por el cuarto creciente lunar. El escultor replica los pliegues fernandescos del acartonado manto, aunque los realiza más suaves. Así consigue dotar de animación a base de luces y sombras a la superficie, haciendo destacar aún más los brillos del estofado y de la rica policromía. La imagen mira hacia lo alto mientras une las manos, en consuetudinaria solución. El largo cabello escurre por el manto en mechones ondulados y paralelos, bien pegados a la superficie. La larga melena al aire es uno de los atributos que la identifican como doncella, de ahí su relevancia plástica. Carece de la corona con estrellas y de la aureola que debía de circundarla en alusión al resplandor de la narración apocalíptica.

La policromía, muy cuidada y rica, disemina una primavera en la túnica estofada, en la que, tal y como conviene a la visión de Beatriz de Silva, dominaba el color blanco (hoy muy disminuido por los estragos del tiempo). El manto, azul, se halla cubierto de estrellas de ocho puntas y recorrido en los bordes por una cenefa abundante en oro y motivos vegetales. Todo ello dirigido a representar visualmente lo mejor posible el complejo concepto teológico de la Inmaculada Concepción.

MCH

Bibliografía

- Martín González, Juan José, *El escultor Gregorio Fernández*, Ministerio de Cultura (Madrid, 1980).
- Urrea, Jesús, *El escultor Gregorio Fernández 1576-1636: (apuntes para un libro)*, Universidad de Valladolid (Valladolid, 2014).

1. Cf. Muñoz y Garnica, Manuel, *Sermones de la bienaventurada Virgen María Inmaculada Concepción*, Agencia General de la Librería (Madrid 1856), p. 326, nota a pie.

2. Sobrino, Alonso, *Tratado de la Inmaculada Concepción de la Virgen María nuestra Señora*, Clemente Hidalgo (Sevilla 1615).

3. *Íd.*, «Al cándido y sincero lector», s. f.



FIGURAS DEL PASADO Y FIGURAS DEL PRESENTE

CURSUS THEOLOGIAE MORALIS T. I

Collegii Salmanticensis

1752

Convento de los PP. Carmelitas Descalzos (Alba de Tormes)

Además de los personajes presentados en las Figuras del Carmelo Teresiano, quedan otras muchas en la penumbra de la historia que merecen un recuerdo. Por ejemplo, los conocidos entre los teólogos especialistas como *Los Salmanticenses dogmáticos*, título dado a un grupo de profesores de la Reforma Teresiana de los siglos XVII y XVIII que trabajaron en el convento de San Elías en Salamanca y que publicaron un gigantesco curso de Teología dogmática en doce gruesos volúmenes, de estructura escolástica, muy aprovechados por profesores y que todavía siguen teniendo eco entre los especialistas. Existe, además, otro curso conocido como *Los salmanticenses morales*, profesores en el mismo colegio salmantino, que consta de siete poderosos volúmenes.

Y la ciencia de los carmelitas descalzos brilló en la época dorada de la Orden en otro centro universitario, Alcalá de Henares. Allí, otro grupo de profesores del siglo XVII publicó un curso en cuatro volúmenes conocido como el *Curso complutense*. En él, como en el curso salmantino, colaboraron profesores muy reconocidos por los especialistas en filosofía como demuestran las varias ediciones que se hicieron en España y en Europa.

Y, aunque menos conocida, no por eso menos importante, es la *Escuela mística del Carmelo Teresiano*, que brilló también en los siglos XVII y XVIII, alimentada por escritores que no solo eran profesores, sino maestros experimentados en la vida espiritual que publicaron «Manuales» de Teología espiritual y de mística que completan la ciencia teológica, moral y filosófica. En su conjunto, fueron herederos directos de los grandes profetas que vivieron y expusieron las experiencias y enseñanzas de los grandes místicos Teresa y Juan de la Cruz.

La «Escuela mística» del Carmen descalzo no se agota con el pasado, sino que revive en el presente

lejano y próximo. Grandes maestros en el camino espiritual son los grandes santos canonizados en el siglo XX, como Teresa de Lisieux, Isabel de la Trinidad, Edith Stein, Francisco Palau, Rafael Kalinowsky, Teresa de los Andes, Maravillas de Jesús, María Eugenio del Niño Jesús. Y la lista no es completa, además de que algunos y algunas están en la lista de espera en el Vaticano próximos a ser declarados beatos o santos.

Quedaría por recordar a grandes figuras del teresianismo (Teresa de Jesús) y del sanjuanismo (Juan de la Cruz) que han enriquecido la tradición con su ciencia y sabiduría. No son legión, pero sí suficientemente significativos en el panorama nacional e internacional. Por mencionar solo a los difuntos, no podemos olvidar al padre Silverio de Santa Teresa, biógrafo de la Santa, editor de sus obras y de tres volúmenes de Procesos canónicos de la beatificación y canonización de santa Teresa. Al padre Efrén de la Madre de Dios (Montalva), quien con el padre Otger Steggink, carmelitas calzados autores de la más monumental biografía de la madre Teresa, auténtico almacén de datos del que se alimentan los biógrafos modernos que no quieren o pueden explorar las fuentes de la historia. Y en los estudios sanjuanistas, merece un recuerdo el padre Crisógono de Jesús Sacramentado, autor de la más documentada y literaria biografía de san Juan de la Cruz. Finalmente, el recientemente fallecido el padre Eulogio Pacho, que ha hecho avanzar los estudios sanjuanistas y la edición de sus textos críticamente. Y quedan vivos herederos de la escuela que mantienen viva la tradición que serán recordados en el futuro.

DPM

P
67

COLLEGIJ
SALMANTICENSIS
 FF. DISCALCEATORUM
 B. MARIE DE MONTE CARMELI
 PRIMITIVÆ OBSERVANTIÆ
CURSUS THEOLOGIÆ
 MORALIS.
TOMUS PRIMUS,
 SEPTEM COMPECTENS TRACTATUS!

- | | | | |
|----------|---------------------------------|---------------------------|---|
| } QUORUM | I. De Sacramentis
in genere. | IV. De Eucharistia. | } |
| | II. De Baptismo. | V. De Sacrificio Missæ. | |
| | III. De Confirmatione. | VI. De Pœnitentia. | |
| | | VII. De Extrema-Unctione. | |

Per R. P. F. FRANCISCUM A IESU MARIA, Collegij Salmanticensis Carmelitarum Discalceatorum
 S. Theologie Lectorem, ac Definitorem Generalem.

EDITIO SEXTA.

CETERIS CORRECTOR, CUI IN FRONTE ACCESSERE PROPOSITIONES A SUMMIS
 Pontificibus utroque A lex. VII. & VIII. necnon Innocentio XI. novissime damnate, earumque notulæ
 sub signo **¶** proprijs in locis, prout visum fuit decursu operis opportunum.

CUM PRIVILEGIO REGIS.

Anno



1752.

*** MATRITI: ***

Ex OFFICINA REGIA, apud hæredes D. MICHAELIS FRANCISCI RODRIGUEZ.

LA ORDEN DEL CARMEN DESCALZO EN EL MUNDO

Queda la última parte: las estadísticas, tan fluctuantes en esta época de cambios rápidos, de descenso de vocaciones, especialmente en el Primer Mundo y de crecimiento en los mundos menos desarrollados. Herederos de Teresa como «fundadora de una Reformación», como dicen los textos oficiales de la Iglesia y de la orden, son las dos ramas: de monjas y de frailes carmelitas descalzos.

Las monjas carmelitas descalzas, no obstante el descenso vocacional en estos últimos decenios, existen en el mundo (estadísticas de finales del 2016) 890 monasterios en los que viven 11.500 monjas. Están presentes en 98 naciones, con una fuerte presencia en crecimiento en el Sudeste asiático, América Latina, África y en algunas naciones de la Ex-Europa soviética. Desgraciadamente, hay que reconocer que se están cerrando monasterios, algunos de mucha tradición teresiana y carmelitana.

Los frailes carmelitas descalzos. Están sufriendo las mismas crisis en el Primer Mundo, mientras crecen en Oriente y en algunos países menos desarrollados. En las mismas fechas, las estadísticas son las siguientes: los religiosos son unos 4.044, que habitan en 514 casas ya constituidas y 127 en proceso de erección. Sacerdotes son 2.900. Y hermanos no clérigos, 235, la mayor parte, profesos solemnes y algunos profesos simples y pocos novicios. Unos 730 estudiantes que se preparan para el sacerdocio y 142 novicios. Quedarían también «postulantes» al hábito y la vida de los frailes, la mayor parte, para clérigos y un pequeño número para no clérigos. El número total se encuentra en ligero crecimiento año tras año.

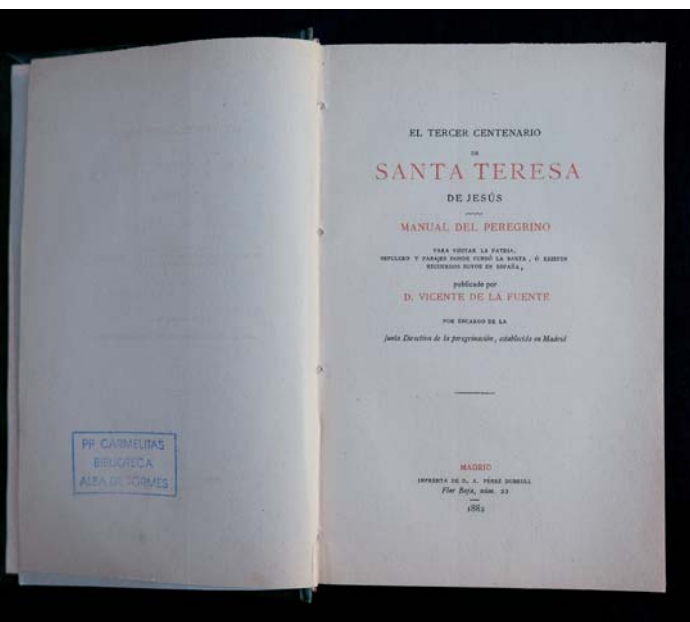
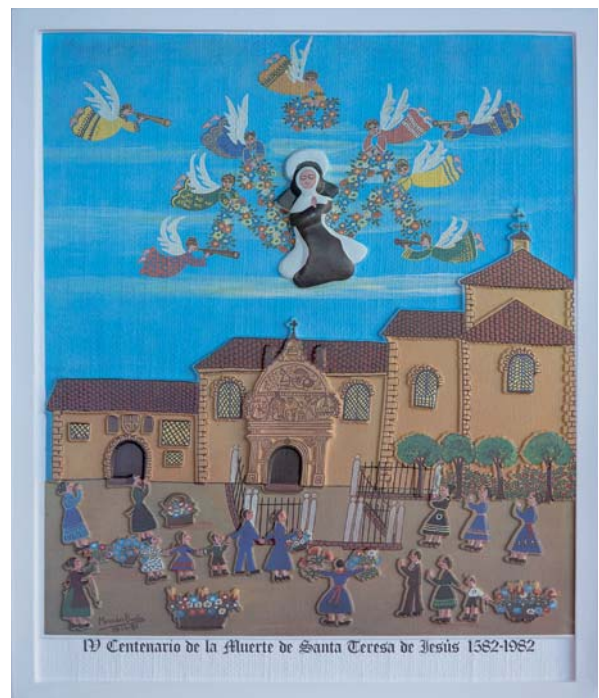
DPM

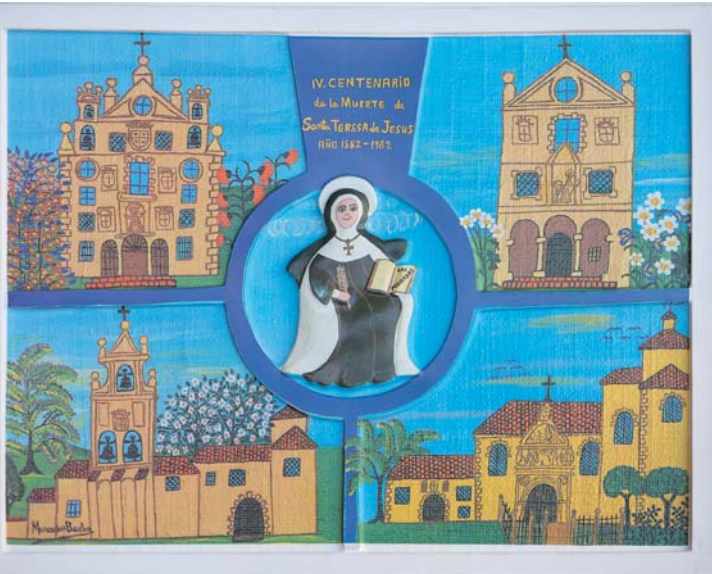
SANTA

LUIS CERNUDA, «Santa» en *Ocnos* (1949)

Estabas en Alba, y no la recordaste hasta que en la nave conventual solitaria, allá por el recodo más oscuro, se abrió como escotillón un ventano, mostrando la celda subterránea donde iluminada por velas en su yacija, amortajada con hábito carmelita entre flores de trapo, había una muñeca o una religiosa? Nada ni nadie visible manejaba la trama de tal fantasmagoría.

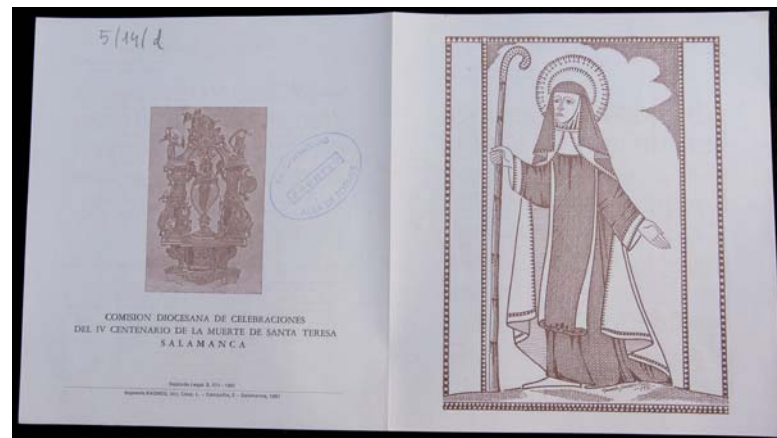
Súbito y convincente, con la imposibilidad fundamental de cosa mágica, todo era o podía ser. Hasta los fragmentos acecinados, remotamente afines de miembros y vísceras que fueron un día, engastados en plata bajo el viril correspondiente, parecían imponer su realidad, o al menos corroborarla, por la misma náusea que provocaban. Pero el énfasis español desfiguraba así, en caricatura lúgubre, el milagro real.





Sólo aquellas violetas, reposando bajo un rayo de sol sobre el mantel de la fonda pueblerina, recaban entre sus pétalos el mito de la existencia evasiva. Su color, su frescura, su olor, cifraban verdaderamente, no momificada esta vez, la criatura sin par, libre de sus tráfigos reformadores y fundadores, a la lluvia, al polvo, al viento por los caminos, de la cual importa menos lo que hizo que lo que era.

Una vida que no necesita ni pide escenario alguno, mucho menos el de la corrupción mortal, sino que la dejen contagiar a los suyos su desear imperecedero, sutil y tenaz, oculta como la flor en la soledad del libro, desde donde su presencia suscita la orilla remota, la raíz junto a la faz del agua creadora, manando en arroyos y torrentes para nutrir un pensamiento vegetal y celestial. Y como de otro tiempo, cuando ella viva, con la pluma suspendida, consideraba su mente, escuchar aquel gran ruido acuático, aquel rumor de ríos caudalosos, aguas que se despeñan, muchos pájaros y silbos, y no en los oídos sino en la altura de la cabeza, donde dicen que está lo superior del alma.





ALBA DE TORMES

Junio – Diciembre 2018

