

LOS ESTUDIOS TERESIANOS: PANORAMA DE ACTUALIDAD Y PERSPECTIVAS DE TRATAMIENTO

SALVADOR ROS GARCIA

A decir verdad, y sin triunfalismos que no hacen al caso, pocos hombres —mujeres, ninguna— del XVI español han tenido la buena estrella de Santa Teresa: admirada desde su misma existencia, lo que no quiere decir que fuera de verdad comprendida, objeto de entusiasmos y publicidad crecientes desde fechas inmediatas a su muerte —entusiasmos no oscurecidos por leves contradicciones ni por denuncias inquisitoriales, que las hubo—, y a fin de cuentas con todas las garantías de una santidad extraordinaria, a cuya permanente memoria ha venido contribuyendo una mole bibliográfica de dimensiones tan gigantescas que apenas si los máximos especialistas logran ya abarcar. Singular fortuna la de esta mujer que, sin entrar en demasiados análisis, resulta perfectamente explicable por la orquestación de múltiples factores, a cual más influyente, tales como el embrujo de su personalidad y de su hazaña reformista, la rápida penetración de sus escritos entre gentes de diversos niveles culturales, el eco espiritual de su mensaje, la insólita predilección de los escritores y una bien efectiva popularidad espoleada con éxito en sucesivas circunstancias¹.

Y así, acompasados todos esos factores a ritmo creciente, ha ido emergiendo la figura señera de una Santa Teresa que hoy tiene tras de sí una masa inabarcable de escritos de toda índole y que, como acabamos de insinuar, ha sido imposible compendiar sistemáticamente en un único repertorio bibliográfico completo, aunque se haya logrado reunir un buen arsenal de materiales en catálogos más o menos densos, algunos con cerca de los dos mil títulos². Quizá

¹ Para el análisis de estos factores disponemos de estudios bien documentados, como los de FORTUNATO DE JESUS SACRAMENTADO, *Influjo de los escritos teresianos antes de la beatificación de la Mística Doctora*, en *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970) 354-408; Id., *Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de Santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 78 (1970) 191-218; ISAÍAS RODRÍGUEZ, *Santa Teresa de Jesús en la espiritualidad española*, Madrid, 1972; ALPHONSE VERMEYLEN, *Sainte Thérèse en France au XVII^e siècle (1600-1660)*, Louvain, 1958; PABLO MARIA GARRIDO, *El magisterio espiritual de Santa Teresa entre los carmelitas españoles*, en *Carmelus* 18 (1971) 64-121; Id., *Santa Teresa, San Juan de la Cruz y los carmelitas españoles*, Madrid, 1982.

² Entre las bibliografías generales mejor elaboradas, cf. la del P. OTILIO DEL NIÑO JESUS, editada en SANTA TERESA DE JESUS, *Obras completas. Nueva revisión del texto original con notas críticas*, vol. I, Madrid, BAC, 1951, pp. 23-127, con descripción de autógrafos y copias manuscritas, ediciones impresas de obras completas y parciales, estudios biográficos, literarios y espirituales, y que es una lástima que haya desaparecido en ediciones posteriores de las obras de Santa Teresa en esta editorial. La de MARIA JIMÉNEZ SALAS, *Santa Teresa de Jesús: Bibliografía fundamental*, «Cuadernos Bibliográficos», n. 6, Madrid, C.S.I.C., 1962, ofrece casi las dos mil fichas y una buena técnica en la presenta-

el único completo de cuantos se han editado es el registro de las ediciones impresas, totales y parciales, de las obras teresianas hasta 1967, elenco verdaderamente ejemplar en su género y que merecería la pena actualizarlo³. En fin, trabajos ímprobos, sin duda, a los que parecen renunciar los actuales bibliógrafos, convencidos de que para casos como éste, de continua producción, resulta más razonable, y por lo mismo más completo —sin olvidar que, como quería Benedetto Croce, la esencia de la bibliografía es la incompletez—, hacer registros de periodicidad corta, generalmente anual, criterio por el que varias revistas especializadas se vienen rigiendo desde hace ya algún tiempo en su dedicación bibliográfica al teresianismo⁴.

A la vista de estos datos, tan abrumadores como acompanyantes, y para no defraudar expectativas más ambiciosas, creo imprescindible advertir ya que el objetivo de este estudio no tiene más pretensiones que las de facilitar una información descriptiva sobre los avances producidos durante estos últimos años en los diversos sectores del llamado teresianismo. Como punto de referencia inicial, enfocaremos nuestro objetivo hacia la bibliografía desatada con ocasión del IV Centenario Teresiano, es decir, en torno a 1981-82 y años siguientes, puesto que gran parte de lo editado —tal vez lo mejor de lo editado— es posterior a la celebración de la efemérides, aunque brotara al calor de ella⁵.

ción del material. Valiosa también, aunque menos completa que las anteriores: ANTONIO PALAU Y DULCET, *Santa Teresa de Jesús*, en *Manual del librero hispanoamericano. Bibliografía general española e hispanoamericana*, t. XIX, Barcelona, 1967, pp. 451-501. Otras bibliografías selectas y temáticas: la de ALBERTO BARRIENTOS, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, pp. 13-23; y la de TEODORO POLO, *Bibliografía teresiana*, en *Comunidades* 9 (1981) Fichero de materias n. 27-28, julio-diciembre, 32 p. Entre las bibliografía extranjeras, y con preferencia por los estudios en los idiomas respectivos, cf. HENRI PARENT DE CURZON, *Bibliographie thérésienne. Ouvrages français et étrangers sur Sainte Thérèse et sur ses oeuvres. Bibliographie critique*, Paris, 1902, 67 p.; *Aperçu bibliographique*, en *Foi Vivante* 12 (1962) 162-167; GUIDO MANCINI, *Espressioni letterarie dell'insegnamento di Santa Teresa de Avila*, Modena, 1955 (Nota bibliografica, pp. 143-149); S. RANGE, *An Teresian bibliography*, en *An Introduction to the writings of St. Teresa*, Chicago, 1963, pp. 124-135; MARIO CAPRIOLI, *Saggio bibliografico in lingua italiana su Santa Teresa d'Avila (1960-1980)*, en *Teresianum-Ephemerides Carmeliticae* 33 (1982) 695-728.

³ SIMEON A SACRA FAMILIA, *Bibliographia Operum S. Teresiae a Iesu typis editorum*, Roma, Teresianum, 1969, 200 p., donde se registran un total de 1.212 ediciones entre obras completas y parciales (incluye también florilegios y concordancias), impresas entre 1583 y 1967, es decir, en los 355 años que van desde la muerte de la autora hasta las vísperas de su doctorado. De este precioso catálogo se deducen otros datos de interés, tales como la evolución editorial por siglos: 13 ediciones en los 17 años finales del siglo XVI; 243 en el XVII; 125 en el XVIII; 269 en el XIX; 528 en el XX (hasta el año 1967); más 34 sin fecha. La expansión lingüística de esta labor editorial llega a 22 idiomas: 468 ediciones en español, 269 en francés, 161 en italiano, 134 en inglés, etc.

⁴ Tres publicaciones, que se editan en Roma, recogen anualmente la bibliografía teresiana: *Carmelus* (desde 1954), *Archivum Bibliographicum Carmelitanum* (desde 1956) y *Bibliographia Internationalis Spiritualitatis* (desde 1969). Con igual criterio se han editado catálogos ocasionales a determinadas efemérides: SIMEON DE LA SAGRADA FAMILIA, *Bibliografía del doctorado teresiano*, en *Ephemerides Carmeliticae* 22 (1971) 399-494; TOMAS DE LA CRUZ, *Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano*, *ibid.*, 495-542; MANUEL DIEGO SANCHEZ, *Bibliografía del centenario teresiano*, *ibid.*, 34 (1983) 355-451.

⁵ Por tanto, aunque tomemos como insoslayable referencia el catálogo bi-

Arrancando, pues, de esta frondosa bibliografía reciente, en la que dicho sea de paso hay también mucha hojarasca, intentaremos conducirnos con un sano criterio selectivo, ya que abordarla con exhaustividad resultaría algo tan arduo como tedioso, prefiriendo la confrontación de tendencias nuevas con posturas precedentes, para que a fin de cuentas el lector ya iniciado logre hacerse una idea de cuáles han sido los cauces operativos que han configurado el emplazamiento actual de los estudios teresianos.

Más en concreto, he aquí las vertientes sobre las que vamos a conducir este trabajo: En primer lugar, nos parece obligado decir una palabra de valoración crítica sobre la celebración del acontecimiento centenario, en cuanto que dicha celebración fue la ocasión impulsora de una verdadera avalancha bibliográfica. Analizaremos después lo que haya habido de progreso crítico-textual en las nuevas ediciones y estudios de investigación sobre los escritos de Santa Teresa. En un tercer apartado afrontaremos la labor editorial de nuevas biografías, su valor documental y su calidad historiográfica. Y por último, un cuarto capítulo más amplio y detallado para dar cumplida información de los logros obtenidos en el triple tratamiento histórico, literario y doctrinal de los estudios teresianos. Ciertamente, y a tenor del método de selección ya advertido, queremos también que este panorama de actualidad bibliográfica sea serio y objetivo, es decir, que obedezca a unos planteamientos de selección crítica para que pueda ser tomado como base de información. Pero, dicho también con toda honestidad, lo que de verdad quisiéramos es que esta selección informativa sobre la actualidad de los estudios teresianos dejara de ser actual en el tiempo más corto posible, deseo que escribimos como un desafío al que deberán responder los nuevos estudiosos del teresianismo, más con la preocupación de hacerlo avanzar que no de seguir sesteando en la comodidad de lo trillado.

I. EL PESO DE LAS CIRCUNSTANCIAS

Contra lo que pudiera crearse, centenarios de la muerte de Santa Teresa se han celebrado solamente dos, pues ni el primero (año 1682) ni del segundo (año 1782) se registran significados apreciables, pese a la ya por entonces reconocidísima popularidad de la Santa⁶. Fueron, al parecer, los tiempos posrománticos del siglo XIX los inventores de estas celebraciones centenarias, y fueron los apasionantes años de la Restauración española los que por primera vez se volcaron a celebrar el acontecimiento de la muerte de Santa Teresa. Estudiosos como don Vicente de la Fuente, y apóstoles de todo lo teresiano como el beato Enrique de Ossó, en estrecha colaboración con el obispo de

bliográfico de MANUEL DIEGO SANCHEZ, *o.c.*, tendremos también en cuenta los materiales editados posteriormente.

⁶ Popularidad que se impulsó en los primeros años del siglo XVII al ritmo creciente de tres grandes fiestas para Teresa: la beatificación (1614), la canonización (1622) y el patronato sobre España (1627). Fue esta última la más ruidosa —y la más polémica— aunque no se lograron materializar los objetivos, pues la eficaz resistencia del cabildo gallego y de los caballeros de la orden militar de Santiago dejaron sin efecto la decisión oficial sancionada por el breve pontificio de Urbano VIII. Dos siglos más tarde, serían las Cortes de Cádiz (28 de junio, 1812) las declarantes del oscurecido patronato teresiano, cuya «relación histórica» redactara el carmelita P. Traggia, último de los historiadores generales. Cf. ALBERTO PACHO, *Del Antiguo Régimen a la España moderna. Manuel Traggia (de S. Tomás), OCD, protagonista e intérprete del tránsito*, Burgos, 1979, p. 344 ss.

Salamanca, don Narciso Martínez Izquierdo, contribuyeron grandemente a las celebraciones de 1882, celebraciones que, tampoco hay que olvidarlo, quedaron envueltas en la agitación política de las dos Españas irreconciliables, incapaces de superar las tiranteces ideológicas a la hora de conmemorar a la que todos tenían por santa y patrimonio común⁷.

No hay que extrañarse de lo ocurrido en aquella ocasión del tercer centenario, pues no era la primera vez —tampoco sería la última— que se distorsionaba la figura de Santa Teresa en orden a unos intereses ambientales. Sin temor a lo hiperbólico, hay que decir que los subordinacionismos han sido constantes, por unos y por otros, y que su recuerdo histórico no ha estado limpio de instrumentalizaciones, tan fervorosas como deformantes, drenadas casi siempre a la afirmación de directrices oficiales imperantes, ya fueran las impuestas por el P. Nicolás Doria, una vez adueñado de las riendas de la descalcez y desgarrada la herencia reformista, las que sobrevinieron inmediatamente después con las polémicas del discutido patronato, donde empezaron a rodar los estereotipos que personificarían en la Santa el mito de « lo español » y de « la raza », o las otras de ideales parecidos que promoviera un régimen nacional-catolicista del ayer reciente. En fin, toda una cadena de manipulaciones, desde las ingenuas y bienintencionadas de los primeros biógrafos, artífices de la fascinante hagiografía teresiana según los moldes de la mentalidad barroca, a las otras muchas de tipo ideológico de después⁸.

En este sentido, y destinada también a funcionar como papel tornasol de la vida eclesiástica, Santa Teresa tampoco podía pasar desapercibida en los tiempos nuevos de la renovación conciliar. Sobre la nueva base eclesiológica del Vaticano II resurgió de hecho la aletargada propuesta del doctorado teresiano, la que ya había sido planteada en los años veinte de esta centuria, pero que entonces, por razones del « obstat sexus », rechazó tajantemente Pío XI. Ahora, en cambio, sobre esos nuevos postulados conciliares, donde se reconocía la íntima participación de los fieles en la misión profética de Cristo por medio de carismas e inspiraciones de Dios para la renovación y edificación de la Iglesia, y también, cómo no, para desquite de una vieja mentalidad postergadora de la mujer, siempre relegada a planos muy secundarios de la vida eclesiástica, sin más motivo que por la institucionalizada sospecha de su condición, Pablo VI hizo público su deseo de reconocer oficialmente ese doctorado a Santa Teresa, y que al fin fue cumplido en la solemne declaración del 27 de septiembre de 1970, no tanto por saldarle a ella una deuda histórica cuanto por afirmar la validez universal de su mensaje⁹.

⁷ Cf. JUAN BOSCO SAN ROMAN, *Anteriores centenarios de la muerte de Santa Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 331-353; MARIA VICTORIA MOLINS, *El tercer centenario de la muerte de Santa Teresa y el Beato Enrique de Ossó*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) 3-51.

⁸ Sobre la larga historia « barroca » de Teresa ha hecho una envidiable síntesis TEOFANES EGIDO en la primera parte de su artículo *El tratamiento historiográfico de Santa Teresa. Inercias y revisiones*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) p. 172 ss. Y sobre el peso ideológico, igualmente instrumentalizador, la hispanista GIULIANA DI FEBBO tiene un libro actualmente en prensa en el que analiza, a través de discursos y expresiones colectivas, la exaltación teresiana durante la época franquista.

⁹ Para la comprensión de este pronunciamiento del magisterio eclesiástico, cf. *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia. Documentos*, Madrid, 1970; VALENTINO MACCA, *Il Dottorato di Santa Teresa. Sviluppo storico di una idea*, en *Ephemerides Carmeliticae*, 21 (1970) 35-113; ENRIQUE LLAMAS, *Historia del doctorado teresiano: Proceso histórico*, en *Santa Teresa, madre y doctora*, Madrid, 1970, pp. 11-90. TOMAS DE LA CRUZ, *Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano*, *ibid.*, 22 (1971) especialmente pp. 496-511.

Y lo cierto es que con este incentivo de lo universal, de la ejemplaridad omnivalente, y como arquetipo para iluminar la nueva coyuntura de renovación conciliar, el doctorado teresiano —el primero conferido por el magisterio eclesiástico a una mujer— hizo desatar una torrencial bibliográfica de títulos y más títulos con Santa Teresa por tema, que, al tiempo que evidenciaban la buena intención de conectarla a las preocupaciones de nuestro mundo actual, ponían igualmente de manifiesto el recurso a las sutiles contorsiones de siempre, sin apenas tener en cuenta las condiciones objetivas, en tantos aspectos tan distintas a las nuestras, en las que aquella mujer desarrolló su existencia, realizó su reforma y escribió su mensaje¹⁰.

Con lo que venimos diciendo, una cosa resulta ya clara: que las diversas circunstancias en las que se ha hecho una especial memoria colectiva de Santa Teresa han determinado o impuesto sobre ella un tratamiento no muy objetivo y en buena parte condicionado a intereses ambientales, tanto de tipo ideológico como eclesiástico. Y este tratamiento funcionalista, precio de la condescendencia y del oportunismo, es el que nuevamente se volvería a invocar para la celebración del cuarto centenario de su muerte, como enseguida vamos a ver en referencia directa al ámbito español.

La celebración en España del IV Centenario de la muerte de Santa Teresa nació nada menos que del brazo protector de la Conferencia Episcopal, quien, en su asamblea plenaria de junio de 1979, acordó asumir la efemérides como un compromiso de carácter eclesial, respaldo insólito que hasta entonces no había conocido precedentes en acontecimientos religiosos similares. Sin embargo, a nadie se le ocultaba que en aquella feliz decisión convergían intereses de otra índole: propiciar la anhelada visita del Papa a España, objetivo al que desde un principio quedó asociada la celebración teresiana, con la intención bien explícita de que hiciera funcionar los engranajes de la coyuntura eclesial del momento, es decir, pretendiendo que fuera «un centenario profundamente religioso y espiritual, plenamente eclesial y renovador, evangelizador y misionero, con proyección de futuro, que interese al mundo de la cultura, centenario popular al servicio del Reino de Dios»¹¹.

Según los planes que se fijaron al principio, el Papa Juan Pablo II vendría a España para abrir la puerta a las celebraciones centenarias, y después, al recuerdo de su visita, se irían desarrollando los otros objetivos previstos en el programa. Y aquí sí que pareció providencial —sin confundir a la providencia con el siniestro atentado que le obligó al Papa a trastocar su agenda— que, en lugar de venir al principio, viniera al final, a clausurar el acontecimiento, porque —insisto— de haber venido al principio, es casi seguro que, con su paso arrollador de multitudes, se habría barrido todos los entusiasmos y el año del centenario se hubiera hecho después largo, cuesta arriba e indigesto.

Así, con la visita del Papa en el horizonte, como ineludible punto de mira, los objetivos programáticos de la Comisión Nacional se fueron desarrollando poco a poco, a ritmos desiguales, integrándose también entre las actividades catequético-pastorales de las distintas diócesis españolas, donde, al reclamo eficaz de los «mass-media» y y otros recursos de animación —además de la

¹⁰ No hace falta demostrar lo que el lector curioso puede hacer evidente con sólo repasar la bibliografía recogida por SIMEÓN DE LA SAGRADA FAMILIA, *Bibliografía del doctorado teresiano*, o.c., donde sobreabundan títulos de literatura doctrinal y piadosa, insistentes en el mito del universalismo, frente a la escualidez de otros más serios.

¹¹ Puntos programáticos que la Comisión Nacional del IV Centenario hizo públicos en Madrid, el 22 de febrero de 1980, y que abrieron las páginas de su boletín oficial: *Teresa de Jesús. Boletín del IV Centenario* 1 (1981) 4-5.

voz personal de los respectivos obispos, insistentes en la aplicación del mensaje teresiano a todos los sectores de la vida eclesial—, surgieron iniciativas y expresiones de todo tipo, casi siempre bien acogidas, aunque, por supuesto, sin las adhesiones triunfalistas de veinte años antes, cuando el otro IV Centenario de la Reforma. Los tiempos no pasan en balde y ahora eran otros tiempos que pedían otros signos ¹².

Por lo demás, no es éste el momento de entrar en detalles, y menos para aventurar balances. Preferimos que sean otros, los sociólogos y los analistas del fenómeno de masas, por ejemplo, quienes estudien los índices de aceptación real de este tipo de acontecimientos y movilizaciones colectivas, nunca extentas de ambigüedades, incluido el apoteosis final de la solemne clausura oficiada por el Papa Juan Pablo II en Avila y Alba de Tormes, el 1 de noviembre de 1982, como radiante prólogo de su visita pastoral a España ¹³.

Lo que aquí nos interesa ahora es pulsar el índice cultural registrado y/o propiciado por esta última celebración centenaria. Como era de prever, no faltaron —no podían faltar, al socaire de una Santa Teresa tan popular y en esta ocasión negociadora de la visita pontificia— los intereses comerciales de turno, aprovechándose de los entusiasmos despertados por el acontecimiento para hacer su campaña de negocios. Menos mal que tampoco faltaron, entre tanta vulgaridad oportunista como se lanzó al mercado, otras iniciativas más dignas y de mayor prestancia cultural: nos estamos refiriendo, en concreto, a las aportaciones de dos congresos internacionales celebrados en Pastrana y Salamanca ¹⁴, a varios encuentros y coloquios de especialistas ¹⁵ y a unos cua-

¹² De todas esas iniciativas dan cumplida cuenta las crónicas de EDUARDO GIL DE MURO y FERNANDO DOMINGO, en el número especial de *Monte Carmelo* 90 (1982) 149-170 y 223-263. (La fecha de aparición es posterior a la de la serie de la revista). En este mismo volumen se recogen también 39 cartas pastorales de los obispos españoles alusivas a la actualidad de los valores teresianos, cartas que hay que considerar como intervenciones extraordinarias, porque alusiones ordinarias u ocasionales —homilías, por ejemplo— debieron ser muchas más.

¹³ Preferimos también eludir la tentación de detenernos en el tratamiento dado por el Pontífice a la personalidad de Santa Teresa. Consúltese el número especial, ya citado, de la revista *Monte Carmelo* donde están recogidas las diversas alocuciones pontificias: 13 textos del Papa, entre cartas y discursos, más 3 del Legado Pontificio. Para el ilustre teresianista TOMAS ALVAREZ, *Santa Teresa en la pastoral de Juan Pablo II*, *ibid.*, 6-24, el Papa logró hacer con la figura teresiana una unidad catequética al servicio de la evangelización. En cambio, para ROSA ROSSI, *Teresa de Jesús: la mujer y la Iglesia*, en *Mientras tanto* 13 (1983) 63-79, la homilía de Juan Pablo II en Avila es de orientación menendezpelayista: «ni una alusión a los problemas internos de la Iglesia del siglo XVI, y ni una alusión al modo como Teresa se situó respecto a aquellos problemas; gran insistencia, en cambio, en la función antiluterana —harto discutible de por sí, por otra parte— y en la posición de Teresa como baluarte frente a enemigos externos y respecto a una Iglesia presentada como compacta» (pp. 70-71).

¹⁴ Están ya editadas sus respectivas actas: Cf. *Santa Teresa y la literatura mística hispánica. Actas del I Congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid, 1984; y *Actas del Congreso Internacional Teresiano (4-7 octubre 1982)*, 2 vols., Salamanca, 1983.

¹⁵ En El Valle de los Caídos se dieron cita un centenar de especialistas durante los primeros días de octubre de 1981. No se han publicado las actas o ponencias de dicho encuentro, patrocinado por el Ministerio de Cultura, y que pretendió ser un ensayo previo al Congreso Internacional celebrado un año después en Salamanca. Véase la reseña periodística en los diarios «El País» (7.10.1981) y «La Vanguardia» (9.10.1981). Igualmente, el centro oficial del Car-

renta números monográficos de tema teresiano editados por otras tantas revistas, más o menos científicas¹⁶. Sobre la base de estas publicaciones más serias y de otras precedentes, con resultados de la última investigación, intentaremos fijar, en las páginas que siguen, el panorama actual de los diversos perfiles del teresianismo en los que han operado un buen número de cualificados especialistas.

II. EDICIONES Y PROGRESO CRÍTICO-TEXTUAL

En el elenco bibliográfico de Manuel Diego se registra un saldo de 43 ediciones de obras de Santa Teresa impresas entre 1981 y primer semestre de 1983, cifra que revela un notable avance editorial en comparación con las editadas durante la ocasión del doctorado¹⁷. Ahora bien, este avance cuantitativo en la difusión de los escritos teresianos hay que matizarlo necesariamente con la siguiente observación de nuestro bibliógrafo: «no hemos contado con ninguna edición *nueva* de sus obras completas; se trata siempre de reediciones»¹⁸. Lo que quiere decir, en otras palabras, que ha sido una producción meramente divulgativa, a efectos de demanda comercial. No obstante, y aunque es verdad que han primado estos objetivos inmediatos, también es cierto que se han querido tener presentes los resultados que en materia crítico-textual ha iluminado la lenta investigación de los últimos veinte años. Veamos, pues, algunas muestras de este todavía lento progreso.

En 1968, mientras los preparativos para la declaración oficial del doctorado, dos profesores del Teresianum de Roma, Tomás Álvarez y Jesús Castellano, tomaron el pulso a la entonces situación de los estudios teresianos, y concluían que, en materia crítico-textual, «los mayores avances se han logrado, sin duda, en el *Epistolario* y en el *Camino de Perfección*»¹⁹. Tenían fundados motivos ambos teresianistas para creerlo así. Porque, respecto al *Epistolario*, los PP. Efrén y Steggink habían conseguido una edición perfecta, enriquecida con el hallazgo de nuevas piezas, con una esmerada selección de copias manuscritas, con la transcripción paleográfica de los autógrafos, con una presentación cro-

melo Teresiano en Roma tenía prevista la celebración de un Simposio Internacional, que al final quedaría en una mesa redonda «En torno a Santa Teresa», celebrada en el Instituto Español de Cultura de Roma, el 25 de febrero de 1982. También en otros países centroeuropeos se celebraron coloquios más o menos significativos; por lo que respecta al territorio francés, cf. revista *Carmel* 28 (1982) y el volumen *Sainte Thérèse d'Avila*, Colloque de Venasque, Editions du Carmel, 1983.

¹⁶ Dato interesante, en cuanto que sobrepasa el doble de los números monográficos publicados durante la anterior efemérides del doctorado teresiano.

¹⁷ En el catálogo bibliográfico del doctorado (años 1970-71) se registra un total de 28 ediciones (3 totales y 25 parciales, incluidos florilegios), editadas en 7 idiomas. En el del centenario: 43 ediciones (6 completas y 37 parciales) en 10 idiomas distintos, más 28 títulos de florilegios y textos escogidos. Siendo considerable la diferencia, el volumen de lo editado durante el centenario es susceptible de incremento, pues habría que añadir una edición más de obras completas (tercera edición de la Editorial de Espiritualidad, publicada a principios de 1984) y un buen número de parciales entonces en preparación, verdaderas primicias algunas, como la versión rusa del Castillo Interior. Cf. FERNANDO DOMINGO, *Los escritos teresianos: panorámica internacional*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) 369-408.

¹⁸ MANUEL DIEGO SANCHEZ, o.c., p. 357.

¹⁹ TOMÁS DE LA CRUZ-JESÚS CASTELLANO, *Santa Teresa de Jesús*, en *Ephemerides Carmeliticae* 19 (1968) p. 20.

nológica más matizada que la anterior del P. Silverio, y con una serie de notas críticas, biográficas y literarias a pie de página que ayudaban a esclarecer el texto teresiano, valores importantísimos todos ellos por los que resultó una edición inmejorable de las cartas de Santa Teresa, el volumen más rico de cuantos existen de y sobre ella²⁰. Y en cuanto al *Camino de Perfección*, los avances estaban palmariamente consignados en una preciosa edición facsímil, técnicamente perfecta, del manuscrito autógrafo de Valladolid (segunda redacción), prologada y transcrita por Tomás Álvarez, y con la que se resolvían no pocas complejidades de índole textual, redaccional e histórica; en concreto: se fijaba definitivamente la datación de las dos redacciones de la obra, no tan distanciadas como todavía sigue manteniendo Efrén, y cuantos le copian; se discernía el sentido de las anotaciones marginales y de las tachaduras efectuadas por los censores; se desvelaban por primera vez incisivos párrafos ocultos tras gruesos borrones perpetrados igualmente por los censores, quizá con la no tan aviesa intención de ahorrarle a la intrépida autora posibles disgustos mayores; se clarificaba la naturaleza de la tercera redacción del libro (manuscrito de Toledo, corregido y limado por la autora y que sirvió de matriz para las primeras ediciones impresas), de menor fiabilidad textual por provenir de una segunda copia del manuscrito vallisoletano, es decir, apógrafo de un segundo código hoy existente en la biblioteca escurialense, donde también se guarda la primera redacción autógrafa del libro; y quedaba, por fin, enhebrada la relación genética de los diversos códigos o copias con el uso que de ellos hicieron toda suerte de editores²¹.

Tras esos excelentes logros hoy no nos es posible contabilizar avances tan espectaculares, aunque la ocasión del cuarto centenario hiciera concebir algunas esperanzas, sobre todo si de verdad se lograba llevar a cabo la tan esperada edición facsímil de los autógrafos teresianos. Y es que, ciertamente, hubo promesas reales sobre esa empresa editorial²², promesas incumplidas que nos hicieron creer en un esfuerzo aventajado al de aquellos bibliófilos de la anterior centuria, quienes entonces, y al margen de las programaciones oficiales del tercer centenario, se aprestaron por su cuenta y riesgo —riesgo económico, sobre todo— a reproducir los más importantes autógrafos de Santa Teresa con el estreno de las nacientes técnicas de la fotolitografía, en fase casi artesanal²³. Pero —insistimos— la ocasión del cuarto centenario pasó y todavía a

²⁰ En SANTA TERESA DE JESUS, *Obras Completas. Nueva revisión del texto original con notas críticas*, vol. III: *Introducción general. Epistolario. Memoriales. Letras recibidas. Dichos*, edición preparada por los Padres Fr. Efrén de la Madre de Dios, OCD, y Fr. Otger Steggink, O.Carm., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.

²¹ En SANTA TERESA DE JESUS, *Camino de Perfección*, 2 vols., Tipografía Poliglotta Vaticana, Roma, 1965.

²² Difundidas en noticias como ésta: « En el campo científico está muy adelantada la edición facsímil de toda la obra teresiana, preparada por Tomás Álvarez y patrocinada por la Conferencia del Episcopado Español » (cf. *Vida Religiosa*, 51 (1981) p. 354).

²³ Gracias al impulso inicial de don Vicente de la Fuente, en el que gastó todos los recursos económicos de su bolsillo, los escritos teresianos fueron hace un siglo las primicias de la litografía española, con la reproducción de los autógrafos de *Vida* (1873), *Fundaciones* (1880) y algunas *Cartas* (1884). Le siguieron en esa tarea el cardenal Joaquín Lluch, con la reproducción del autógrafo de *Moradas* (1882), y el sacerdote vallisoletano Francisco Herrero y Bayona, con la edición fotolitográfica de los autógrafos escurialenses de *Camino y Modo de visitar los conventos* (1881), más algunas *Cartas* (1883). Cf. TOMÁS ALVAREZ, *Exaltación de los autógrafos teresianos hace un siglo*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) 301-316.

estas alturas nada de lo prometido y deseado ha logrado materializarse. No obstante, y quizá para desquite de la ocasión fallida, se han hecho una serie de reproducciones facsimilares de algunas primeras ediciones —que no de autógrafos— de escritos teresianos, y sobre las que luego también diremos algo.

Dentro de esos horizontes comerciales que decíamos antes, la labor editorial de estos últimos años se ha mantenido en los moldes de lo que comunmente se entiende por ediciones manuales, destinadas al gran público y sin más aparato crítico que el de las socorridas introducciones y notas, entre necesarias y eruditas, para facilitar la comprensión de los textos. No faltan, sin embargo, en ediciones de este tipo meritorios esfuerzos para con algunos de los escritos teresianos que hasta no hace mucho han estado casi postergados, ausentes de tantas ediciones que no dudaban en llamarse «obras completas» o con un tratamiento vejatorio sometido a arbitrariedades y mutilaciones. Nos referimos, en concreto, al *Epistolario*, en el que por parte de actuales y serios editores se constata un encomiable interés de acercar más y mejor la correspondencia teresiana, maravillosa en su género, a un público que todavía parece pasar inadvertido ante el inigualable valor de esas piezas y apegado a la imagen unilateralmente mística de su Santa Teresa.

De las ediciones manuales en curso sobre el *Epistolario* queremos indicar aquí las siguientes: la de Tomás Álvarez, en la editorial burgense del Monte Carmelo²⁴; la de Luis Rodríguez y Teófanés Egido, en la editorial de Espiritualidad²⁵; y la de Efrén-Eteggink, inserta desde 1968 en el volumen único de obras completas, sucesivamente editado en la Biblioteca de Autores Cristianos²⁶. Tres ediciones manuales de gran solvencia y puestas al día, en cuanto que recogen los últimos hallazgos y nos sirven un texto bien cuidado, con criterios de máxima fidelidad; pero que, contra opiniones al uso, distan todavía mucho de ser una obra acabada. Y es que nadie puede tener la última palabra en tan enorme correspondencia, sólo en parte entreabierto, y en la que falta mucho por alumbrar todavía; es empresa que sólo podrá lograrse mediante esfuerzos

²⁴ SANTA TERESA, *Cartas*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 1979 (2ª ed. en 1982). Pensada para familiarizar al lector con los textos, personajes y escenas del epistolario, el editor ha eliminado la sucesión cronológica de las piezas, presentándolas por bloques de destinatarios, permitiendo de ese modo la visualización de «epistolarios» netamente distintos según sean los interlocutores, si bien, metodológicamente, no parece quedar justificada la ruptura cronológica, ya que anula la posibilidad de ver la sucesión de los hechos y el consiguiente avance del pensamiento de la autora. Lo más acertado de la edición son los dos tipos de notas, unas para ambientación o contexto inmediata de cada carta, y otras muchas a pie de página para aclarar alusiones internas y complementar situaciones con paralelos documentales. Edición que ha tomado como modelo Letizia Falcone para la versión italiana: cf. *Epistolario*, Roma, Edizioni OCD, 1982.

²⁵ SANTA TERESA DE JESUS, *Epistolario*, 2ª ed., Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1984. Presenta una correspondencia de 450 cartas más 24 fragmentos ácrónicos, lo que la convierte en la edición más completa hasta el momento. La introducción que precede al texto (pp. 7-60) es un magnífico ensayo, el más valioso de cuantos se han escrito para hacer inteligible la apasionante infraestructura epistolar de Santa Teresa. Otra cosa son las notas, escasas y reiterativas, casi únicamente para aclarar nombres de personajes y otros lugares comunes.

²⁶ En SANTA TERESA DE JESUS, *Obras Completas*, 7ª ed., Madrid, BAC, 1982. Reproduce el texto de la edición crítica de 1959 y ajusta el de otras cartas a los nuevos autógrafos y originales hallados. Prácticamente es reproducción de la 5ª edición, con la única novedad de un apéndice en el que se añaden dos cartas más (pp. 1144-1148).

conjuntos y bien organizados, posibilidad que hoy por hoy no lleva camino de materializarse ²⁷.

Donde al parecer se ha llegado ya a conclusiones definitivas es en la investigación de los 69 aforismos publicados desde 1583 con autoría teresiana, bajo el título *Avisos de la Madre Teresa*. Fue el ilustre teresianista, Tomás Álvarez, quien tras un primer barrunto de la falsa atribución a la Santa empezó a esclarecer el problema en tres estudios sucesivos publicados a principios de los años sesenta ²⁸, aunque sus primeras conclusiones no parecieron dejar plenamente convencidos a otros editores que siguieron encartando los *Avisos* en sus respectivas ediciones de obras completas ²⁹. Por fin, en 1983, el infatigable teresianista conseguía llevar hasta el final la investigación crítica del espurio en cuestión, dando tres pasos decisivos. En primer lugar, reconstruyendo, eslabón a eslabón, las dos versiones redaccionales de los 69 aforismos presuntamente teresianos: entre los papeles que dejó la Santa en Sevilla se encontraba un sentenciario para religiosos —formulado en masculino, por tanto— que el P. Gracián descubriría poco después de muerta ella, y que enseguida cursó a Évora, donde el famoso obispo y amigo de la Madre Teresa, don Teutonio de Braganza, se hallaba preparando la edición del *Camino de Perfección*, y fue este primer editor quien también dio a la imprenta el sentenciario sevillano, tal cual lo recibió de Gracián, es decir, sin ninguna preocupación por adaptarlo al femenino, y que antepuso como pórtico a su edición del *Camino* (1583); es dos años más tarde, con la edición de Gracián (*Camino* y *Avisos*, 1585), cuando ya se adapta el sentenciario al ambiente femenino de los carmelos teresianos, «para sus monjas», logrando convertirse en el «textus receptus» ya invariablemente presente en todas las ediciones posteriores. En segundo lugar, Tomás Álvarez hace la verdadera edición crítica del texto pseudo-teresiano, consignando cada una de sus fuentes fuentes transmisoras, con sus respectivas manipulaciones, hasta presentarlo con el acabado aparato crítico. Y en tercer lugar, reconstruye la trayectoria histórica, la curiosa buena fortuna de esos aforismos durante cuatro siglos de prensa teresiana, objeto de una copiosa labor editorial, de manipulaciones y versiones pseudoautógrafas, y de una explotación doctrinal por parte de los teresianistas ³⁰. En resumen: los

²⁷ Los últimos hallazgos confirman que es posible exhumar más piezas y que, conjuntando esfuerzos, se enriquecería cuantitativa y cualitativamente el epistolario. Cf. transcripción de los últimos textos descubiertos, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 431-439; 90 (1982) 314-341; 93 (1985) 437-445.

²⁸ Cf. TOMÁS DE LA CRUZ, *Los « Avisos » de Santa Teresa de Jesús*, en *Ephemerides Carmeliticae* 12 (1961) 320-355; *Ib.*, *Autor y antecedentes de los « Avisos de la Madre Teresa de Jesús »*, en *Monte Carmelo* 69 (1961) 391-418; *Ib.*, *Los avisos « pseudoteresianos »*, en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 576-588.

²⁹ Con el criterio de una posible afinidad teresiana, la Editorial de Espiritualidad (2ª ed., Madrid, 1976) siguió encartándolos entre sus obras completas de Santa Teresa; ahora, en cambio, en la reciente 3ª edición (1984), han quedado descartados. Sin embargo, Efrén-Steggink, en su también reciente 7ª edición de la BAC (Madrid, 1982), los siguen dando como teresianos y justifican sus reticencias a los resultados de Tomás Álvarez diciendo que «no se aclara en esta hipótesis si los 'papeles' de la Santa donde el P. Gracián y el P. Alonso hallaron estos Avisos, eran de su letra o de sus confesores. Si eran de su letra [de la Santa], persiste el misterio de que no haya quedado ni un aviso autógrafo. Si eran de sus confesores, mal podían los PP. Gracián y Alonso afiliarlos a la Santa, como hicieron. La cuestión queda así tan turbia casi como antes. Entre tanto, bajo la palabra del P. Gracián, los damos, una vez más, como teresianos, aunque sin calificar su género de autenticidad» (p. 663).

³⁰ TOMÁS ÁLVAREZ, *Un espurio teresiano: los 69 Avisos. Historia y edición del texto atribuido a Santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 91 (1983) 23-101. Confiamos,

famosos *Avisos* vinieron a manos de la Santa desde las casas de formación de los jesuitas, siendo su más probable transmisor el P. Baltasar Alvarez, compañero y novicio del P. Juan de la Plaza; pero ni esas máximas reflejan complejivamente el cuadro de espiritualidad teresiana, ni hay rastro de que la Madre Teresa las difundiese literalmente entre sus monjas, con lo cual, la única vinculación salvable es ésta: «que esa modesta pieza espiritual ocupó un puesto entre las fuentes del saber teresiano, y que muchos de sus lemas pasaron a engrosar el ideario y la praxis pedagógica de la Madre Fundadora»³¹; sólo eso y nada más.

Sin menoscabo de estos avances, y a sabiendas de que la crítica textual es de por sí una labor muy lenta, hay que decir que no es mucho más lo que se ha logrado en estos últimos años, porque, aunque se hayan aclarado las circunstancias redaccionales de importantes *Relaciones* o *Cuentas de Conciencia*³², quedan aún bastantes rincones pendientes de exploración entre los mal llamados escritos menores —quizá por eso tan desatendidos— de Santa Teresa, y que no por breves dejan de ser menos elocuentes si reciben el tratamiento adecuado que merecen, lo que desafortunadamente todavía no ha recibido el tan audaz de las *Meditaciones sobre los Cantares* (o *Conceptos del Amor de Dios*, según el título que le dio Gracián), escrito verdaderamente atrevido que parece estar pidiendo a gritos un mejor tratamiento editorial, tanto en la fijación del texto, naturaleza y datación de sus cuatro copias, como en el estudio sistemático de sus vertientes histórico-doctrinales.

Pero como no es ésta la ocasión para denunciar iniciativas que están por hacer, digamos ya finalmente una palabra sobre la que, comercialmente, ha sido la más desinteresada de cuantas se vertieron al mercado bibliográfico del centenario. Nos estamos refiriendo a las anteriormente insinuadas reproducciones facsimilares de primeras ediciones impresas, alguna que otra en versión autógrafa, de varios escritos teresianos. El valor crítico-textual aportado por este tipo de publicaciones es, ciertamente, muy limitado, aunque tampoco nada desdeñable, ya que, al interés de los bibliófilos por hacerse con unas primicias editoriales de las que quedan contados ejemplares, siempre es de estimar que se facilite el acceso a unas fuentes transmisoras de eficaz importancia, y de originales dependencias, en una larga historia del «textus receptus» teresiano. En concreto, han sido cinco los escritos de cuyas primeras ediciones se ha

que, tras este estudio crítico, los PP. Efrén-Steggink acaben disipando sus reticencias (cf. nota anterior), aviniéndose siquiera a que el argumento de Gracián tampoco es tan firme, pues aunque cursara a Evora el hallazgo de esos «papeles» con miras a la edición de don Teutonio, y luego en 1585 los volviera a dar a la imprenta, él mismo es el primero en mostrar dudas sobre autenticidad, no sabiendo decir si aquellos papeles que él encontró eran autógrafos de la Santa o no, y titubeando aún más sobre si serían de hechura teresiana o de sus confesores: «Y los *Avisos* que dices, entre sus papeles los hallamos y los daba a sus hijas y los guardava con mucho rigor; no sé si los compuso ella o se los dieron los Padres que la confessavan» (*Diálogos del tránsito de la M. Teresa de Jesús*, en *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1982, p. 174).

³¹ TOMAS ALVAREZ, *Un espurio teresiano: los 69 Avisos...*, p. 101.

³² Así, ENRIQUE LLAMAS, *Santa Teresa y la Inquisición española*, Madrid, 1972, y TOMAS ALVAREZ, *Carisma y obediencia en una Relación de Santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 78 (1970) 143-162, nos han dado importantes datos sobre el origen inquisitorial y de autodefensa de las *Cuentas de Conciencia* más expresivas. También el feliz hallazgo autógrafa de alguna de ellas, como en el caso del «voto de obediencia» al P. Gracián, por ejemplo, ha permitido revisar y reinterpretar otras versiones redaccionales: cf. TOMAS ALVAREZ, *El voto de obediencia de Santa Teresa y sus tres relatos autógrafos*, en *Ephemerides Carmeliticae* 15 (1964) 155-176.

hecho la reproducción facsimilar: *Constituciones*³³, *Modo de visitar los conventos*³⁴, *Conceptos del Amor de Dios*³⁵, *Exclamaciones*³⁶ y *Castillo Interior*³⁷.

³³ SANTA TERESA DE JESUS, *Constituciones*, Salamanca, 1581. Edición facsímil por Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 1978, IX, 78 [3] p..., 16 cm. (Colec. « Primeras Ediciones Teresianas », nº 1). Sobre un ejemplar de la edición príncipe conservado en el Archivo Silveriano, edición preparada por el P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y realizada « en Salamanca, por los herederos de Mathias Gast, 1581 ». El único libro « teresiano » que la Madre Teresa pudo leer en letras de molde. Agotada rápidamente esta primera reproducción facsimilar, y ante la insistente demanda de una coyuntura polémica —monjil— que pretendía hacer de este texto crítico de dudosa fidelidad teresiana, el editor lanzó una segunda edición en 1985: nº 5 de la colec. « Primeras Ediciones Teresianas ».

³⁴ SANTA TERESA DE JESUS, *Modo de visitar los conventos*, « impreso en Madrid, por Alonso Martín, año 1613 ». Edición facsímil por Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 1979, 23 p., 43 f., 11,5 cm. (Colec. « Primeras Ediciones Teresianas », nº 2). Se hace esta reproducción sobre un ejemplar de la edición príncipe utilizado por el P. Silverio (Archivo Silveriano, Burgos, Carm-A 209), edición que fue entonces preparada por el P. Alonso de Jesús María, el más acérrimo secuaz del P. Doria, y que, para borrar de la memoria al malquisto Gracián, eliminó del texto teresiano las alusiones a él referidas, tergiversando primero el pasaje que invitaba a los prelados « que vinieren » a « llevar adelante lo que ahora hace el prelado que el Señor nos ha dado [Gracián]... de quien yo he tomado harto de lo que aquí he dicho viendo sus visitas » (cf. nº 45), y cercenando luego el epílogo en el que la autora volvía al diálogo directo con Gracián (cf. nº 54). La maniobra del editor, P. Alonso de Jesús María, tuvo fortuna. Al año siguiente, 1614, moría Gracián en Bruselas sin poder ofrecer una edición más fidedigna. Y así se difundió el texto hasta 1883, fecha en que Francisco Herrero y Bayona publicó en facsímil fotolitográfico el autógrafo teresiano y por el que empezaron a advertirse las trazas del avieso editor.

³⁵ El escrito teresiano de *Meditaciones sobre los Cantares* fue editado por primera vez, con el título más genérico de *Conceptos del Amor de Dios*, gracias a la iniciativa del P. Gracián durante sus años de destierro, « en Bruselas, por Roger Velpio y Huberto Antonio, Impresores jurados, cerca de Palacio, año de 1611 ». Curiosamente, de dos ejemplares distintos de esta primera edición dos prestigiosos editores, Tomás Álvarez y Pedro Sáinz Rodríguez, han hecho sendas reproducciones facsimilares. El primero, sobre un ejemplar del Archivo Silveriano; el segundo, sobre uno de la Biblioteca Nacional. He aquí le ficha bibliográfica de ambas reproducciones: SANTA TERESA DE JESUS, *Conceptos del Amor de Dios*, Bruselas, 1611. Edición facsímil por Tomás Álvarez, Burgos, Monte Carmelo, 1979, XXIV, 193 [4] p., 15'5 cm. (Colec. « Primeras Ediciones Teresianas, nº 3); y Edición facsímil por Pedro Sáinz Rodríguez, de la Real Academia Española, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, XVI [13] 195 p.

³⁶ SANTA TERESA DE JESUS, *Exclamaciones*, Salamanca, 1588. Edición facsímil de Federico Declaux, Madrid, Rialp, 1981, 80 p., 21 cm. (Colec. « Facsímiles Rialp », nº 6). No es la primera vez que se hace la reproducción facsimilar de la primera edición de este escrito teresiano; la primera se hizo en 1935, bajo la dirección de Miguel Artigas, formando parte de la reedición completa de « Los libros de la Madre Teresa de Jesús » (ed. príncipe de fray Luis de León). La edición de 1935 reproducía el texto de la edición luisiana en formato casi idéntico al original; sin embargo, en la presente edición de « Facsímiles Rialp » el formato del libro y de la caja de escritura ha experimentado una sensible ampliación. Pero lo más lamentable es haber optado por una modalidad peculiar que no se ajusta a los cánones de la estricta reproducción facsímil: en las páginas impares reproduce el texto de la edición príncipe, y en las páginas pares coloca la versión tipográfica moderna del texto, pero con puntuación y división de párrafos según cri-

A esa iniciativa editorial hay que sumar además la reproducción de aquella famosa edición fotolitológica hecha en el siglo pasado por don Vicente de la Fuente sobre el autógrafo de las *Fundaciones*³⁸. En fin, sin que signifique menosprecio de esta labor editorial también costosa, la verdad es que hubiéramos agradecido mejor, para la crítica textual sobre todo, una inversión en la reproducción facsimilar de los autógrafos. ¿Para cuándo? Confiemos en que no sea tardando mucho.

III. NUEVAS BIOGRAFIAS

Los oportunismos sin freno del centenario han sido pródigos en editar semblanzas biográficas de Santa Teresa —casi al centenar ascienden las registradas en el catálogo bibliográfico de Manuel Diego—, de todo tipo y color, la mayoría tirando al rosáceo de los modelos apologeticos tradicionales, para toda clase de lectores, y generalmente con preferencia por la anécdota am-

terios de hoy. Por otra parte, la breve presentación del editor (pp. 7-8) tiene errores de bulto al dar por incuestionables las noticias apuntadas por fray Luis de León en la portada a la edición príncipe: « que la Madre las compuso [estas Exclamaciones] en la acción de gracias después de la comunión », y que las redactó « en año 1569 », cuando « la Santa tenía 54 años » (p. 8).

³⁷ SANTA TERESA DE JESUS, *Castillo Interior*, Salamanca, 1588. Edición facsímil por Tomás Alvarez, Burgos, Monte Carmelo, 1984, 20, 268 [10]. (Colec. « Primeras Ediciones Teresianas », nº 4). En las páginas introductorias (7-20), recuerda el editor el impacto de la edición príncipe de « Los libros de la Madre Teresa », entre los que fray Luis de León editó el « Castillo Interior » —tres ediciones en menos de 16 meses—, así como los incidentes editoriales de este texto: pese al buen criterio luisiano de editar los libros teresianos « en la misma manera que los dejó escritos de su mano la Madre », con el « Castillo Interior » no estuvo afortunado; al no disponer del autógrafo, que por aquellas fechas se guardaba en Sevilla, en poder de Pedro Cerezo Pardo, fray Luis preparó la edición por una copia llena de correcciones gramaticales y zurcidos en las frases, y así la entregó a la imprenta. A continuación de esas páginas preliminares, se reproducen en facsímil las 268 originales de la edición príncipe, con el único añadido de 10 páginas al final del libro indicando los epígrafes de cada una de las « moradas » y sus respectivos capítulos.

³⁸ Cf. *Las Fundaciones de Santa Teresa de Jesús*. « Edición facsimilar de la editada por primera vez en Madrid en el año 1880 ». — Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid. — Obra Cultural, Madrid, 1981. Debemos indicar que en la reproducción se han originado ciertas mutaciones respecto a la edición original. Así, por ejemplo, los datos bibliográficos elementales, más las portadas y el prólogo de la edición de don Vicente de la Fuente, se han trasladado ahora en la reproducción al final del texto manuscrito, antes de la versión tipográfica del mismo. Pero la mutación más evidente es la reducción del formato: los cuadernillos del autógrafo escurialense miden 290 X 195 mm., y ése era, aproximadamente, el formato de la edición facsimilar de 1880; no así en la presente reproducción, cuyo formato ha quedado reducido a 235 X 160 mm., con lo cual la grafía de la autora, sus trazos vigorosos, los márgenes que enmarcan la caja de escritura y la facciones de cada página —y del libro entero—, no son ya fiel reflejo del original teresiano. Por lo demás, téngase en cuenta que la presente reproducción refleja las mismas deficiencias del modelo: deficiencias en la reproducción del autógrafo (limitaciones de aquella litografía artesanal que además de borrar manchas y sombras borró también trazos y letras de la propia autora) y las también conocidas deficiencias en la transcripción textual y notas de don Vicente de la Fuente.

biental o espiritualista al dato científico. Imposible cribar ahora todo ese marasmo de « biografías »; así que, ahorrando tiempo y espacio, vamos a ceñirnos únicamente a las más cualificadas —que no son tantas—, bien por su aportación documental, bien por el adecuado tratamiento objetivo de la personalidad teresiana, criterios que rara vez suelen tener muy en cuenta los divulgadores de turno ³⁹.

Pues bien, entre las pocas biografías que satisfacen las exigencias de unos planteamientos serios sigue en cabeza la benemérita obra de los PP. Efrén y Steggink, *Tiempo y Vida de Santa Teresa*, aparecida en varios tiempos, completada con nuevas aportaciones, corregida en algunos puntos de vista primitivos y convertida en una auténtica enciclopedia teresiana de uso obligado para todo tipo de estudio ⁴⁰. Siendo, innegablemente, la más representativa en su género y la que de verdad ha terminado imponiéndose, la ocasión centenaria le ha propiciado una mayor difusión entre todo tipo de lectores al ser editada en dos versiones o modalidades distintas: una, en síntesis divulgativa, limpia de referencias documentales y destinada al gran público ⁴¹, y otra, en versión completa, con el añadido de centenares de páginas inéditas al original primitivo, páginas que por exigencias editoriales habían quedado cercenadas en las precedentes ediciones ⁴².

Con la publicación definitiva del « original completo » se introducían numerosísimas notas eruditas que venían a enriquecer aún más la ya amplia base informativa de esta monumental biografía, logrando también dejar ultimada la secuencia narrativa de muchas escenas antes truncadas, como, por ejemplo, el relato de las primicias fundacionales de la Madre Teresa en su San José de Avila ⁴³. Así, con la aportación de estos materiales, quedaba nuevamente reafirmado el valor de esta obra como imprescindible libro de consulta. Sin embargo, también es obligado advertir que el volumen de lo añadido, con ser cuantitativamente considerable, no hace ver sustanciales avances respecto del

³⁹ Como ejemplo de aborto biográfico y lo más parecido a una antología del disparate, cf. WALTER NIGG, *Theresia von Avila. Theresia von Jesus*, Freiburg-Wien, Herder, 1981, donde se dicen cosas tan peregrinas como que la conquista española de Indias se asemeja a las crueldades nazis de Auschwitz (p. 7), que Rodrigo era el mayor de los hermanos de Teresa (p. 19), que fue una enfermedad la que llevó a Teresa a las agustinas de Gracia (p. 22), que el único espacio común establecido por la Santa para sus monjas era el refectorio (p. 64), que el primer encuentro con San Juan de la Cruz tuvo lugar en el locutorio de la Encarnación (p. 70), que San Juan de la Cruz y el Hno. Lorenzo de la Resurrección fueron los únicos frutos de la reforma masculina (p. 87), que el P. Doria, frente al rigor de los primeros frailes, era el adalid de un espíritu suave (p. 87)... Para qué seguir.

⁴⁰ La primera entrega era obra del P. EFREN DE LA MADRE DE DIOS y apareció antepuesta al primer tomo de *Obras de Santa Teresa*, Madrid, 1951. En ediciones posteriores (1968, 1977), ya en colaboración con el P. OTGER STEGGINK, la obra se fue perfeccionando sustancialmente en no pocos aspectos, tales como el arraigo de la Santa en la tradición carmelitana y de otras circunstancias vividas en el monasterio de la Encarnación, temas abordados en su tesis doctoral *La Reforma del Carmelo español: la visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, 1965.

⁴¹ EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *Teresa de Jesús*, Madrid, 1981, con cuatro ediciones durante ese año.

⁴² EFREN DE LA MADRE DE DIOS - OTGER STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, 3 vols., Biblioteca de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca, 1982-1984.

⁴³ Más datos en la obra inédita del P. LUCINIO DEL SANTISIMO, *Historia de San José de Avila*, editada con sentido vulgarizador en *Convento de San José, primera fundación de Santa Teresa de Jesús*, Avila, 1982.

texto ofrecido en anteriores ediciones. Y esto es, precisamente, lo que lamentamos, sin pretender restar méritos a una obra de tantos esfuerzos, que no haya aprovechado la nueva ocasión editorial para haberse puesto al día, en conexión con otras fuentes documentales publicadas en estos últimos años, y en conexión también con las nuevas revisiones historiográficas, iluminadoras de un contexto multiforme que influye y, en buena medida, también explica la figura y obra de la Santa en capítulos concretos como el ambiente social, reformista y eclesial de su tiempo, y que con tanta intensidad vivió ella. Labor, sin duda, nada fácil que exigiría a los beneméritos Efrén-Steggink remozar gran parte de su obra, limándola de un cierto andamiaje barroco y enfocándola hacia las vertientes interpretativas exploradas desde campos más amplios por reconocidos historiadores de oficio, porque, por ejemplo, con ese tratamiento acorde a lo que fueron las condiciones objetivas, los condicionantes sociales, religiosos, políticos, económicos y mentales de aquella Castilla —todos ellos bien tenidos en cuenta por una mujer tan perspicaz como la Madre Teresa, en su sabia adaptación a circunstancias, tiempos y personas—, no se continuaría diciendo a estas alturas que «su personalidad es libre y que las condiciones sociales donde creció y se formó no la contorsionaron jamás, si no fue en algunas contingencias de su juventud»⁴⁴.

Aplicando esta observación general a algunos detalles concretos se hace ver, entre otras cosas, una deficiente información sobre el problema de los conversos (el sector social marginado de Teresa y su familia) en aquel siglo XVI castellano, y por la que se siguen aireando ideas preconcebidas o mitos arraigados —que «Santa Teresa se preciaba, como era ley, de la nobleza de sangre»⁴⁵— junto a la lectura defectuosa del contenido documental en lo que se refiere a la «reconciliación» del abuelo paterno, el judío y judaizante don Juan Sánchez, del que deducen —mejor dicho, inventan— que «con él fueron reconciliados los hijos menores, todos a excepción de Hernando, habidos y tenidos por confesos de parte del dicho su padre»⁴⁶. Y si en esta cuestión

⁴⁴ *Santa Teresa y su tiempo*, I, p. 9. Entre las ausencias más notables destacamos las siguientes: En cuanto a las fuentes documentales hubiéramos deseado el uso y la citación directa por las ya editadas en la colección *Monumenta Historica Carmeli Teresiani: Documenta Primigenia*, y que, además de por la transcripción fidedigna, en los cuatro tomos que cubren el tiempo teresiano hay no pocas piezas significativas antes ignoradas. A los datos sobre la situación del Carmelo español antes de la reforma teresiana y el arraigo de ésta en la tradición del viejo tronco (datos incorporados de la obra fundamental de Steggink), habría que añadir los recogidos por TOMÁS ALVAREZ sobre los apuntes de la visita de Rubeo a los monasterios de Ávila, Piedrahita y Fontiveros, en *Monte Carmelo* 86 (1978) 5-48, 269-280 y los que ofrece PABLO MARIA GARRIDO sobre los confesores carmelitas en el monasterio de la Encarnación, en su monografía *El hogar espiritual de Santa Teresa: En torno al estado del Carmelo español en tiempos de la Santa*, Roma, 1983. La ausencia mayor —insisto— está en el orden de los nuevos postulados historiográficos, en las soluciones que desde perspectivas más generales han ofrecido historiadores como Domínguez Ortiz, Márquez Villanueva, Eugenio Asensio, Sicroff, Gutiérrez Nieto, Revah, Eloy Benito, Caro Baroja y tantos otros, merced a las cuales la personalidad de Santa Teresa ha sido sorpresivamente iluminada en su real contexto histórico, bien interpretado por TEOFANES EGIDO, *Ambiente histórico*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, 1978, 43-103.

⁴⁵ *Santa Teresa y su tiempo*, I, p. 39.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 47-48. Por no entender el sentido de lo que era realmente la «reconciliación» inquisitorial, ni las apreciaciones sociológicas para la mentalidad de aquel tiempo que consideraba como «confesos» tanto al «reconciliado» como a los hijos del «reconciliado», se hacen este tipo de lecturas deformes

el P. Efrén ha venido corrigiendo las desconcertantes exégesis que hacía en anteriores ediciones —evidentemente, tendrá que corregir o matizar también esta última sobre el sentido de la reconciliación inquisitorial—, en otras se ha mostrado siempre obstinadamente incorregible, ofuscado por la erudición y empeñado en conclusiones un tanto hilarantes, como la de su peculiar hipótesis sobre el nacimiento de la Santa en la aldea de Gotarrendura⁴⁷. Con el mismo empeño, aferrado a testimonios nada infalibles, y a despecho de la concienzuda investigación de Tomás Álvarez, mantiene la voluntad de no enmendar la fecha tardía y el contexto toledano para la segunda redacción del *Camino de Perfección*⁴⁸... Pero basta, que tampoco queremos inducir a nadie, por una serie de detalles perfectibles, a infravalorar los otros muchos positivos —definitivos, habría que decir— de esta biografía, ya clásica en su estilo, todavía insuperada y que a tantos ha servido de inspiración, o que copian sin decirlo.

De la comodidad o adecuación a lo ya trillado en *Tiempo y Vida de Santa Teresa* han venido surgiendo versiones divulgativas de todo tipo, más o menos afortunadas, como, por ejemplo, la última que ha escrito José María Javierre, a petición oficialista de quienes le instaron a que la suya fuera —así, por antonomasia— «la biografía del Centenario», pero que si se llega a descuidar un poco más hubiera perdido el tren de la ocasión, ya que logró llegar justo a los postres, al momento final del acontecimiento, precisamente cuando Juan Pablo II remataba en pura apoteosis de masas el año jubilar⁴⁹. La biografía de Javierre, como cabía esperar de un periodista de profesión, muy avezado en reportajes biografiográficos, es un delicioso relato contado a la llana, en un lenguaje diáfano y directo que logra cautivar al lector desde el primero al último de los 41 capítulos, contruidos sobre una sólida base documental y con información abundante de los escenarios geográficos e históricos, quizá con demasiado detenimiento en paralelos ambientales, algo en lo que podría haber ahorrado páginas, aunque le pareciera justificado «para no desarraigar la figura protagonista», como indica confidencialmente al final del libro⁵⁰. Pero lo que no indica, y debería haberlo dicho abiertamente entre esas confidencias finales, es que su obra es muy deudora de la de Efrén-Steggink, más aún, que está escrita con ella delante, como así lo delatan, además de los numerosos datos sustraídos, la misma secuencia narrativa y otras repeticiones miméticas que revelan la clara dependencia informativa. Así, entre otras repeticiones,

—otros las han hecho peores, el mismo Efrén en anteriores ediciones— tergiversando los hechos y sacando de quicio la documentación. En el certificado expedido por el notario del secreto —documento de autenticidad indiscutible, extraído del *Repertorio de las personas reconciliadas en la ciudad y arzobispado de Toledo*—, está bien claro que es sólo don Juan el que se autodelata como judaizante a la Inquisición y al que se le reconcilia «personalmente» en aquel año de gracia de 1485. Por tanto, ninguno de sus hijos, ni Hernando que era el mayor, ni los otros que eran pequeños (don Alonso no debía sobrepasar los cinco años de edad, y otros no habían nacido aún), ninguno fue «reconciliado». Y así hay que entender, en su sentido positivo, la otra aclaración en la que insisten los documentos que llegaron de Toledo, cuando dicen que «el dicho bachiller Hernando de Santa Catalina no fue reconciliado en esta ciudad de Toledo ni en otra parte», y no como la entendió antes Efrén, suponiendo la pervivencia de Hernando en el judaísmo, como si fuera posible la existencia legal de judíos y judaizantes después de 1492.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 76, nota 3.

⁴⁸ *Ibid.*, II/1, pp. 263-264.

⁴⁹ JOSE MARÍA JAVIERRE, *Teresa de Jesús. Aventura humana y sagrada de una mujer*, Salamaca, 1982.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 633.

transmite Javierre la misma lectura defectuosa sobre la dicha reconciliación inquisitorial de don Juan Sánchez, repitiendo que « con él fueron oficialmente reconciliados sus hijos, menos el mayor; no parece que a los niños les impusieran pena »⁵¹. Reveladoras también las dependencias en la sucesión y cronología de los hechos narrados: la misma fecha y ubicación que dan Efrén-Steggink para la segunda composición del *Camino de Perfección*⁵². Y, en fin, algún que otro tropiezo erudito que, por no hallar en aquéllos la nota explicativa pertinente, le ha inducido a identificar sin más al famoso Diego de Yepes, fraile jerónimo confesor de la Santa, con el que « más tarde será biógrafo suyo y obispo »⁵³.

Biografías de divulgación, similares o en cercana parentela estilística con la de Javierre, aunque, evidentemente, más anticuadas y de menor calidad en cuanto a soporte histórico, son las de dos autores extranjeros, reeditadas también durante el centenario: la de Giorgio Papasogli, construida preferentemente sobre planos de orden espiritualista, pero bien aceptada entre su público italiano⁵⁴, y la de la ya fallecida escritora francesa, Marcelle Auclair, novelada con apasionante encanto aventurero⁵⁵. Pero las que de verdad han sido representativas de la ocasión centenaria, bien por su alto índice de difusión editorial —que no siempre es equivalente al índice real de su lectura—, o bien por el mérito de haber conquistado una gran popularidad, han sido la de Tomás Álvarez y Fernando Domingo, libro gráfico sobre la gesta fundacional de Santa Teresa extendido a seis idiomas⁵⁶, y sobre todo la de José Luis Cortés, biografía en « comics » para grandes y pequeños, realizada sobre la base de un guión historiográficamente muy certero y salpicado de un fino humorismo nada distónico del gracejo teresiano⁵⁷.

Semblanzas biográficas sobre Santa Teresa, que no auténticas biografías —matización obligada por respeto a la seriedad y exigencias del término—, ha habido muchas, como ya indicábamos antes, durante el centenario, quizá demasiadas e innecesarias. Sería algo bastante tedioso, y sin ningún interés para el lector, que siguiéramos comentando toda esa avalancha de títulos biográ-

⁵¹ *Ibid.*, p. 31. Aplíquese aquí lo ya dicho en la nota 46.

⁵² *Ibid.*, pp. 432-433.

⁵³ *Ibid.*, p. 601. La crítica ya ha desvelado quién es realmente el autor de la segunda biografía teresiana. El primero en levantar la sospecha de que no debió escribirla el tal Diego de Yepes, obispo de Tarazona, fue MIGUEL MIR, *Santa Teresa de Jesús: Su vida, su espíritu, sus fundaciones*, II, Madrid, 1912, pp. 835-836. Después, y por caminos diversos, los PP. MATIAS DEL NIÑO JESUS y TOMAS DE LA CRUZ han publicado datos decisivos en *Monte Carmelo* 64 (1956) 244-255 y 86 (1978) 203-238 que nos permiten reconocer al carmelita p. Tomás de Jesús como autor material de esa segunda biografía aparecida en Zaragoza en 1606. Así lo advierten ya EFREN-STEGGINK en la edición completa de su obra: Cf. *Santa Teresa y su tiempo*, II/2, p. 719, nota 131.

⁵⁴ GIORGIO PAPASOGGI, *Fuoco in Castiglia: Santa Teresa d'Avila*, 5ª ed., Milano, 1981.

⁵⁵ MARCELLE AUCLAIR, *La Vie de Sainte Thérèse d'Avila: La Dame errante de Dieu*, Paris, 1950. Reeditada varias veces en la lengua original y con traducciones en alemán, inglés, italiano y portugués. En el año del centenario fue reeditada también en versión castellana: *La Vida de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1982.

⁵⁶ T. ALVAREZ - F. DOMINGO, *Inquieta y andariega*, Burgos, 1981, con muchísimas ilustraciones a todo color y también con bastantes erratas. Una versión más amplia y tipográficamente más perfecta: *Avanti con Dio: Fondazioni e viaggi di S. Teresa di Gesù*, Arenzano (Genova), 1982.

⁵⁷ J.L. CORTÉS, *Teresa, la de Jesús*, Madrid, 1981, con cuatro ediciones en menos de un año.

ficos, casi todos ellos de escaso fuste y de ninguna aportación transcendente; así que renunciarnos, sin más, a esa tarea, a riesgo de que con la indiferencia dejemos postergado alguno de cierto valor⁵⁸.

Pero lo que de ningún modo merece nuestro desdén es la serie biográfica que se nos contó en imágenes vivas de celuloide por la pequeña pantalla de televisión. Fue, sin duda, la iniciativa popularmente más atrayente de cuantas ofreció el centenario, también la de mayor inversión económica, cuyo alto costo (360 millones de pesetas) se vio compensado por el interés con el que millones de espectadores siguieron, semana tras semana, los ocho capítulos rodados en 35 milímetros, a todo color y de 55 minutos de duración cada uno, en torno a *Teresa de Jesús*, que así es como se titulaba también la serie televisiva. De modo bastante unánime, la crítica se mostró elogiosa con el tratamiento visual dados al personaje y marco ambiental teresianos: se aplaudieron el realismo y el temple de mujer entre los rasgos fisionómicos mejor caracterizados, y se valoró también la calidad historiográfica del guión por haber logrado plasmar suficientemente las condiciones objetivas de aquel tiempo. Asimismo, la crítica detectó algunos desajustes: que faltaban esencias religiosas y que el tratamiento dado al mundo interior de la Santa quedaba muy difuminado, que había sobredosis de lágrimas y excesiva manifestación de sus dolencias físicas, que desentonaban el estilo autoritario e impositivo —casi mandón— de la Fundadora, etc., etc. También, según el parecer de críticos y teresianistas, sobraban de la serie los últimos planos del capítulo final, sobre la carnicería de la que fue objeto de la Madre tras su muerte; aparte de si sobraba o no esa información sobre los descuartizamientos posteriores, algo tan chocante para nuestra mentalidad como connatural para aquella piedad barroca anhelosa de reliquias y cuerpos santos, entiendo que con ello se pretendía decir algo de lo que fue el secuestro barroco que inficionaría la figura teresiana por la imposición de una mentalidad axiológica diferente a la que en verdad fue la suya; claro que, ciertamente, puestos a contar algo de su historia póstuma, en lugar de abrir el sepulcro, hubiera sido mejor abrir un balcón hacia el horizonte difusor de su pensamiento. Pero, en fin, queda dicho que la crítica se volcó con la serie⁵⁹; lo único que aquí cabe añadir es que se logró hacer biografía popularmente eficaz, pues con ella se logró también transmitir y fijar una «imagen» más real de Santa Teresa que la prefabricada en muchas «imaginaciones».

IV. ESTUDIOS TERESIANOS

Afrontaremos este largo capítulo con la subdivisión temática ya clásica en el tratamiento dado por los especialistas, es decir, reseñando los aspectos más decisivos con los avances también más elocuentes registrados en ese triple acceso histórico, literario y doctrinal; tres perfiles que bien conjuntados nos ofrecen valiosas claves de lectura para una mejor inteligencia de lo que en realidad quiso decir Santa Teresa en las condiciones objetivas en las que desarrolló su existencia, escribió su obra y transmitió su mensaje.

⁵⁸ No puede quedar confundida entre tanto marasmo la biografía de TOMAS ALVAREZ, *Teresa de Jesús*, Santander, 1984, porque, además de versión sustitutiva al disparatado texto de Walter Nigg (cf. nota 39), es una síntesis teresiana perfectamente lograda. Lástima que tan hermosa obra saliera ya pasado el centenario.

⁵⁹ Véanse las doce valoraciones recogidas en *Monte Carmelo* 92 (1984) 499-575. Todo este número dedicado a la serie televisiva.

1. - ESTUDIOS HISTORICOS

Teófanos Egido, en una serie de trabajos al paso del centenario, ha repetido con insistencia lo que él llama el secuestro teresiano por parte de los espiritualistas, merced al cual Santa Teresa ha tenido escasa suerte en el tratamiento histórico. Tampoco ha ocultado el excelente historiador, incluso él mismo los ha consignado, lo que han sido avances bien notorios en capítulos concretos referidos al ambiente social y familiar, al reformista y eclesial, a la condición femenina, a la religiosidad colectiva y otras preocupaciones que vivió con intensidad la Madre Teresa⁶⁰.

Sin embargo, salvo raras excepciones, esos planteamientos nuevos en materia historiográfica no han provenido generalmente de los estudiosos carmelitas, más preocupados por el mensaje espiritual de su Madre que por el conocimiento objetivo de su concreta realidad histórica. Desde los primeros cronistas, a veces ingenuos (o no tan ingenuos), hasta ensayos recientes como los de Donázar y Moriones, se han venido sucediendo unos mismos módulos de historiografía condicionada a tonos y contextos polémicos, en busca de la esencia carismática de la Fundadora, y por los que unas veces se culpaba al Padre Gracián del desvío del carisma teresiano y en otras el reo y culpable de casi todo resultaba ser el Padre Doria⁶¹. Aparte de esos ensayos y de otras aportaciones más o menos valiosas, han sido historiadores de oficio y de fuera, ajenos al clima polémico intracarmelitano, quienes desde fuentes y perspectiva de más amplio espectro, a veces no directamente teresianas, han ido alumbrando la nueva comprensión histórica de Santa Teresa.

a) Fuentes documentales

No sería justo el silenciamiento generalizado a la labor de los carmelitas, cuando menos ofensivo para algunos investigadores como los del equipo del Instituto Histórico de Roma, que ha venido realizando en estos últimos años un estimable esfuerzo editorial de fuentes documentales del todo imprescindibles para el tratamiento teresiano, no ya sólo las editadas en los cuatro primeros volúmenes de la colección *Monumenta Historica Carmeli Teresiani*, con los que han cubierto el tiempo de la Santa, sino además las de otros escritos, rigurosamente ofrecidos, de personajes de aquella hora, tales como Gracián, María de San José y Ana de San Bartolomé, por citar tan sólo algunas de las figuras más señeras y también más afectas de la Madre Teresa⁶².

⁶⁰ TEOFANES EGIDO, *El tratamiento historiográfico de Santa Teresa: Inercias y revisiones*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 171-189; Id., *Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual*, en *Teresianum (Ephemerides Carmeliticæ)* 33 (1982) 159-180. Sobre la base y pistas de estos dos trabajos procederemos nosotros a abrir aquí ese abanico de los estudios teresianos en perspectiva histórica.

⁶¹ ANSELMO DONAZAR, *Principio y fin de una Reforma: Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II*, Bogotá, 1968; ILDEFONSO MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana: ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma, 1968, editado con sentido vulgarizador en *El carisma teresiano: Estudio sobre sus orígenes*, Roma, 1972.

⁶² Por ejemplo: MARIA DE SAN JOSE, *Instrucción de novicias*, edic. de Juan Luis Astigarraga, Roma, 1973; Id., *Escritos espirituales*, edic. de Simeón de la Sagrada Familia, 2ª ed., Roma, 1979; *Obras Completas de la Beata Ana de San Bartolomé*, 2 vols., edic. de Julián Urkiza, Roma, 1981-1985; JERONIMO GRACIAN, *Escolias a la Vida de Santa Teresa compuesta por el P. Ribera*, edic. de Juan Luis Astigarraga, Roma, 1982. El mismo Astigarraga está preparando una rigu-

En este sentido, y como uno más de sus excelentes logros, el mismo equipo responsable de dicho centro de investigaciones nos ofreció en el año del centenario la documentación completa acerca de la muerte y avatares inmediatos del cuerpo de la Santa, un material insoslayable para reconstruir los acontecimientos previos a la desaparición de la Fundadora, su tránsito y la historia posterior de su cadáver, elementos todos que trascienden lo meramente positivo de los sucesos narrados para alumbrar también un capítulo interesante en la historia de las mentalidades religiosas del barroco⁶³.

Las fuentes ofrecidas en la primera parte de esta masa documental son las procedentes de Gracián, de Ana de San Bartolomé y de la biografía de Ribera; de las tres, indudablemente la más directa es la relación de Ana de San Bartolomé, la que fue en los últimos años secretaria y enfermera inseparable de la Madre hasta su último suspiro en Alba de Tormes; las otras dos son igualmente importantes, aunque procedan de una indisimulada actitud autojustificadora del desinterés anterior (el caso de Gracián con sus *Diálogos*, a quien no se le oculta que el abandono en el que dejó a la Madre durante la fundación burgalesa fue una más de las amarguras que colmaron la hora del tránsito), o provengan de una información menos directa y fresca, como es el caso de los materiales con que operó Ribera para la primera biografía. La segunda y tercera parte de este corpus documental llena los años inmediatos a la muerte de la Fundadora, con el traslado del ruidoso proceso que ocasionaron el enterramiento, el traslado a Avila y el retorno a Alba del cuerpo en parte ya descuartizado.

Con esta nueva documentación se reafirman cosas ya sabidas por otras fuentes, aunque aquí se disimulen, como, por ejemplo, las ausencias de un Padre Gracián que no acelera sus compromisos en su dilecta Andalucía y que no asoma por Alba hasta medio año después de la muerte de la Madre, y las también sabidas culpabilidades en la actitud adulatoria del Padre Antonio de Jesús Heredia, quien se cruzó con la Madre en Medina del Campo y que, para congraciarse con los poderosos duques, no dudó en encaminarla, herida ya de muerte y contra sus planes, a la villa de Alba para satisfacer el antojo —otro más— de la duquesa vieja, que también quería tenerla por allí cerca para cuando diese a luz la duquesa joven. Igualmente se desvelan los intereses de la caprichosa Teresa Layz para no efectuar el cadáver de la Madre a Avila, justificando el dicho de si allí no le darían un pedazo de tierra como última voluntad de que se la enterrase en Alba, donde al fin se depositó su cuerpo y se construyó encima todo un muro de cal y piedras para que aquello « no fuese depósito » sino destino definitivo. Y se esclarecen también las rivalidades de después entre los partidarios de Avila y de Alba pleiteando por el cuerpo de la Santa, una disputa que, bien leída la documentación, está protagonizada por intereses de la nobleza (Don Alvaro y el Duque) antes que por las respectivas poblaciones.

b) *El entorno social de Teresa*

Los estudios de la población castellana en el siglo XVI disponen de unas fuentes demográficas bastante expresivas y envidiables, en comparación con la mayoría de los países europeos coetáneos, ya que durante esa centuria se efec-

rosa edición de las *Cartas* del Padre Gracián, con la incorporación de bastantes inéditas, así como una más cuidada y crítica de su famosa obra del destierro, *Peregrinación de Anastasio*, ambas ya muy adelantadas.

⁶³ *Fuentes históricas sobre la muerte y el cuerpo de Santa Teresa de Jesús (1582-1596)*. Edic. preparada por Juan Luis Astigarraga, Eulogio Pacho, Otilio, Rodríguez, Colec. « Monumenta Historica Carmeli Teresiani », vol. 6, Roma, Telesianum, 1982.

tuaron en Castilla nada menos que cinco censos generales, elaborados por la administración central o por las autoridades municipales con vistas al repartimiento de los impuestos y la recluta militar. También es sabido que el más completo y fiable de los cinco censos oficiales es el del año 1591, vulgarmente llamado entonces de «millones», ya que se efectuó sobre el total de la población para recabar de todos los ciudadanos sin excepción un nuevo servicio fiscal sobre productos al consumo. Los censos precedentes, sin embargo, mantienen las clásicas lagunas de quienes entonces estaban exentos de impuestos directos: las clases privilegiadas de la nobleza y del clero; no obstante, siguen siendo valiosos materiales de estudio, ya que, aunque incompletos, ofrecen la base suficiente para llegar a estimaciones bastante aproximadas.

El censo abulense del año 1561, efectuado a calle hita, calle por calle y casa por casa, ha sido recientemente exhumado del Archivo General de Simancas, concretamente en el año del centenario teresiano, por un equipo de investigadores del Departamento de Historia Moderna de la Universidad de Salamanca. Se trata de un documento de 35 folios, fechado el 17 de mayo de 1561, donde se recogen los 3.156 vecinos de la ciudad de Avila con el ejercicio de sus profesiones y en algunos casos con los familiares a su cargo. El documento ha permitido a historiadores como Manuel Fernández Álvarez y Jean-Paul Le Flem hacer sendos estudios socioprofesionales de la ciudad en vísperas de la incipiente reforma teresiana, precisamente cuando doña Teresa de Ahumada andaba en trazas de fundadora planeando su conventito de San José⁶⁴.

Ambos historiadores han analizado este empadronamiento sin olvidar su carácter tributario y socioeconómico, pero desentrañando a la vez aspectos más transcendentales con la aplicación de la taxonomía propia de la sociología clásica para la distinción profesional por sectores. Así, según el vecindario de 1561, la ciudad de Avila estaba distribuida en seis cuadrillas, es decir, en seis agrupamientos de parroquias, resultando ser la de San Juan (parroquia en la que se asienta la casa paterna de Santa Teresa) la cuadrilla aristocrática por excelencia, donde vivían la élite más encumbrada y los linajes más prestigiosos, en evidente contraste con la de San Andrés, de condición más bien rural, o con la de San Nicolás, la de la zona maldita en la que se asentaban la mancebía y el matadero público junto a otros establecimientos religiosos y de caridad como los dos hospitales sin enfermeros para cuidarlos y sin administradores que los conservaran.

Por lo demás, el índice de población activa es bastante alto: el 59% sobre el total de los 3.156 vecinos, lo que supone un nivel bastante aceptable en comparación con el de otras ciudades castellanas. Es muy significativo el sector secundario de los 369 vecinos vinculados a la producción textil, algo que encaja con la elección de don Juan Sánchez, el abuelo de la Santa, pues bien sabía el converso toledado que Avila ofrecía oportunidades para los hombres de empresa, donde también él lograría rehacer su fortuna en su avezado oficio como mercader de paños. La población eclesiástica es también abundante; aunque más abundante es el contingente de vecinos que viven en condiciones cercanas a la pobreza real: unos 1.300 aparecen en el empadronamiento sin oficio declarado, la que supone un 41% de población inactiva, y que, descontando a ese patriciado urbano que no tiene oficio porque vive de sus rentas, la mayo-

⁶⁴ Archivo General de Simancas, Exp. de Hacienda, leg. 50-3. Cf. MANUEL FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, *El entorno histórico de Santa Teresa*, en *Studia Zamorensia* 3 (1982) 357-447, donde recoge íntegro el vecindario abulense y su clasificación socioprofesional detallada; Id., *El entorno social de Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca, 1983, pp. 91-101; JEAN-PAUL LE FLEM, *Sociedad abulense y sociedad segoviense en el tiempo de las fundaciones*, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica: Actas del I congreso Internacional sobre Santa Teresa y la mística hispánica*, Madrid, 1984, pp. 583-590.

ría son vecinos pobres y viudas: sólo éstas representan más del 20% de todo el vecindario abulense, alcanzando cotas similares a las de otras poblaciones castellanas. Y en todo ese mosaico de desigualdades socioeconómicas, propias del sistema establecido, no falta en el censo la mención de 15 beatas, número representativo de un ambiente espiritual sobre el que Santa Teresa nos transmitiría después testimonios muy elocuentes⁶⁵.

c) *El linaje familiar*

Han transcurrido cuarenta años desde que un investigador vallisoletano, don Narciso Alonso Cortés, realizara casualmente un decisivo hallazgo: en uno de tantos pleitos de los Cepeda guardados en el Archivo de la Chancillería de Valladolid, el erudito investigador descubría, sin paliativo de ninguna clase, que la familia de Santa Teresa era de ascendencia judeoconversa, que pertenecía el sector social marginado de los cristianos nuevos, condición derivada del hecho documental indiscutible sobre la reconciliación inquisitorial del judío y judaizante don Juan Sánchez, abuelo paterno de Teresa, en aquel 22 de junio del tiempo de gracia toledana de 1485⁶⁶.

Curiosamente, desde la fecha del feliz hallazgo hasta hoy, estos cuarenta años de trayectoria han resultado ser de una valoración muy desigual en la recepción y tratamiento de la prueba documental exhumada, índice expresivo también de lo difícil que resulta extirpar mitos arraigados, pues a excepción de los historiadores de oficio, que enseguida entendieron e iluminaron con los nuevos datos la personalidad social de Teresa⁶⁷, y a excepción también de la ya aludida biografía de Efrén-Steggink, que terminaría admitiendo la realidad irrecusable, el coro de los teresianistas, sin embargo, se ha venido sucediendo sin apenas enterarse de los hechos y, por supuesto, sin saber valorar el alcance de esa condición judeoconversa como cifra de lectura para una comprensión

⁶⁵ Esta es la distribución geográfica por parroquias de los 3.156 vecinos abulenses de 1561, en número aproximado de 14.000 habitantes: Parroquia de San Pedro, 620 vecinos; San Juan, 615; San Esteban, 449; San Andrés, 472; la Trinidad, 412; San Nicolás, 518. La población activa queda representada por 1.857 vecinos (el 59%) y la población inactiva por los 1.299 sin oficio declarado (el 41%).

⁶⁶ NARCISO ALONSO CORTÉS, *Pleitos de los Cepeda*, en *Boletín de la Real Academia Española* 25 (1946) 85-110.

⁶⁷ Entre otros trabajos, cf. HOMERO SERIS, *Nueva genealogía de Santa Teresa*, en *Nueva Revista de Filología Hispánica* 10 (1956) 365-384, que logra rehacer la ascendencia y el linaje teresianos sobre el tronco judeoconverso, alejándose de las anteriores construcciones fantaseadas de quienes se empeñaban en unir a la Santa con los linajes más limpios de la raza cristianovieja; ANTONIO DOMÍNGUEZ ORTIZ, *Los judeoconvertos en España y América*, Madrid, 1971, síntesis de estudios anteriores y que encuadra la figura teresiana de forma rigurosamente histórica en el complejo mundo de los judeoconvertos del XVI español; JULIO CARO BAROJA, *Los judíos en la España moderna y contemporánea*, 3 vols., Madrid, 1962 (segunda edición, Madrid, 1978), con abundantes datos igualmente interesantes; JOSE GÓMEZ-MÉNOR FUENTES, *El linaje familiar de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz*, Toledo, 1970; ID., *Cristianos nuevos y mercaderes de Toledo*, Toledo, 1970, con una exuberante documentación de archivo que engarza el mundo familiar de la Santa con las preocupaciones socioeconómicas de los de su estirpe; etc., etc., Ha sido FRANCISCO MARQUEZ VILLANUEVA, *Santa Teresa y el linaje*, en *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Madrid-Barcelona, 1968, pp. 139-205, quien ha sabido hacer una síntesis envidiable, conjugando el cúmulo de datos dispersos, la explicitud documental y los contenidos del lenguaje teresiano en un todo coherente.

más integral de la existencia teresiana, de sus escritos, de sus actitudes y del sentido de su reforma. Y es que los teresianistas, por lo general muy ajenos a las apreciaciones sociológicas y a las mentalidades de aquellos tiempos, parecían estar muy convencidos de que el asunto no era de tanta relevancia, que a lo más se trataba de un mero hecho accidental y sin influjo alguno determinante en la vida y en el pensamiento de su heroína, convicción generalizada y repetida hasta hace bien poco en expresiones como ésta: « pese al hinchado y aireado tema de la ascendencia judía de la Santa y en contra de las preocupaciones religiosas normales en su patria y en su siglo, ella elaboró su ideario religioso y vivió su vida cristiana sin dar paso al tema o al problema judío »⁶⁸. Y eso cuando no impugnaban directa y abiertamente la misma prueba documental, algo que también se ha dicho, requiriendo un tipo de seguridades extrañas o aireando cosas tan peregrinas como que la desaparición de los originales del archivo en que se hallaban reduce forzosamente la condición « judía » de Teresa a sólo « ciertos indicios », puesto que con la ausencia de esos originales « no podrá llegarse al fondo de la cuestión »⁶⁹.

En fin, ganas de no enterarse o ganas de incordiar, pues tales reacciones bajo el argumento de la desaparición del pleito —« vuelo » atribuido por el sensacionalismo de García de la Concha a « piadosa o aviesa intención »— resultan, además de extrañas y fuera de tono, sobre todo desdeñosas ante un problema más que suficientemente aclarado —a ver qué tipo de retractaciones usan ahora que el pleito ha sido nuevamente hallado en la Chancillería de Valladolid⁷⁰—, ya que a ese fondo de la cuestión hace tiempo que llegaron los especialistas, y para más detalles Teófanés Egido ha reconstruido materialmente todos los pasos de esa irrecusable realidad histórica⁷¹. Así que, se quiera ver o no, lo cierto es que los nuevos datos historiográficos son decisivos y obligan por tanto a cambiar los esquemas tradicionales: Santa Teresa no perteneció al sector cristianoviejo, sino al de los cruelmente marginados por los rigurosos estatutos de limpieza de sangre, y su misma familia hay que encuadrarla en el modelo perfecto de una familia judeoconversa, que, como otras muchas de su tiempo, trató de ocultar su condición, con mil resortes no ignorados por sus contemporáneos, a fin de poder integrarse en el sector mayo-

⁶⁸ Así, TOMAS ALVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980, p. 24; Id., *Santa Teresa, perfil histórico, datos esenciales*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) p. 321.

⁶⁹ Extraña reacción de VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *Teresa de Jesús: humanismo y libertad*, en *Boletín informativo, Fundación Juan March*, nº 110 (diciembre, 1981) pp. 23-28, donde ya no parecía tener las certidumbres de antes acerca de ese problema que había expuesto más de acuerdo con la realidad histórica en su obra *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, 1978.

⁷⁰ Sí, trasapelado o devuelto el caso es que el famoso pleito ha sido misteriosamente reencontrado en el mismo archivo en el que lo descubrió hace cuarenta años don Narciso Alonso Cortés: Archivo de la Real Chancillería de Valladolid, Sala de hijosdalgo, leg. 45, Exp. 5. Está integrado por 3 cuadernos. En estos momentos, cuando escribimos esta nota, Teófanés Egido acaba de realizar la transcripción total y fidedigna del pleito en vistas a la inmediata publicación en la Editorial de Espiritualidad (Madrid). Y con ello se confirma lo ya sabido: la reconciliación inquisitorial del abuelo, los cuantiosos gastos del padre y hermanos de la Santa para conseguir la probanza de posesión de hidalguía (hildagos de ejecutoria y, además, de « gotera »), etc., etc.

⁷¹ TEÓFANES EGIDO, *La familia judía de Santa Teresa: Ensayo de erudición histórica*, en *Studia Zamorensia* 3 (1982) 449-479. Para curiosidad del lector, véase también lo pretendido por TOMAS ALVAREZ, *La ejecutoria de hidalguía del padre de Santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) 431-464 (la fecha de aparición es posterior a la de la serie de la revista), quien, por ideas preconcebidas y no sabiendo dar el adecuado tratamiento histórico a esos materiales, hace una lectura deforme del asunto y saca unas conclusiones tan diversas como erróneas.

ritario y dominante, utilizando las oportunidades de movilidad social que entonces tenían a mano: emigración del lugar originario para borrar la sombra delatora del sambenito inquisitorial, cambios de apellidos, matrimonio con mujeres hidalgas pertenecientes a ese sector de la baja nobleza, consecución por dinero y a fuerza de testigos comprados de falsas ejecutorias de hidalguía, construcción de nuevas y fantásticas genealogías, salida a las Indias, ingreso en determinadas órdenes religiosas no excesivamente celosas en la observancia de los estatutos de limpieza de sangre, etc., etc., recursos todos perfectamente registrables en el caso del abuelo, padres, tíos y hermanos de Santa Teresa⁷².

Y en todo ello, lo que de verdad se ventila, no es sólo la mera existencia de unos antepasados plebeyos luchando denodadamente por integrarse en el sector mayoritario y dominante de los cristianoviejos, sino el transfondo de todo un universo ideológico que para aquellos castellanos connotados de ascendencia conversa suponía social y espiritualmente este hecho condicionante de su biografía, dadas las profundas implicaciones de un sistema cerrado cual era la estructura social castellana de entonces, cuyo proceso de encastamiento y su paralela contestación conversa ha hecho inteligibles en sus justos términos Gutiérrez Nieto, y cuyas repercusiones sobre los rasgos más distintivos de la espiritualidad teresiana, su misticismo bíblico, su visión de la humanidad de Cristo, del mundo, de la vida, del hombre y de Dios, ha explicitado certamente y sin extremismos Ulrich Dobhan⁷³.

Pero no queremos alargarnos más, porque nos gustaría creer que los nuevos esfuerzos vertidos durante la ocasión del centenario —tema seductor y omnipresente en conferencias y publicaciones de todo tipo— han informado suficientemente sobre las dimensiones vitales de este condicionante histórico, con el cual se iluminan muchas páginas de los escritos teresianos, se entienden no pocas de sus actitudes y se comprende también el sentido de su reforma, aspectos que configuran, sin duda, una nueva óptica a la que parecen sumarse los más sensatos teresianistas, que ya era hora, aunque, como en todo, persistan las excepciones de algún que otro recalcitante judeófobo⁷⁴.

⁷² Así lo ha hecho ver en repetidas ocasiones TEOFANES EGIDO, *La novedad teresiana de Américo Castro*, en *Revista de Espiritualidad* 32 (1973) 82-94; *Ambiente histórico*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, 1978, pp. 53-69; *Los orígenes juives de Sainte Thérèse d'Avila*, en *Carmel* 1978, pp. 352-366; *The historical setting of St. Teresa's Life*, en *Carmelite Studies*, I, Washington (1980) 122-182; *El origen judío de Santa Teresa*, en *Vida Nueva*, 13 febrero 1982, pp. 23-27.

⁷³ Cf. JUAN IGNACIO GUTIERREZ NIETO, *La estructura castizo-estamental de la sociedad castellana del siglo XVI*, en *Hispania* 33 (1973) 519-564; Id., *La discriminación de los conversos y la tibetización de Castilla por Felipe II*, en *Revista de la Universidad complutense* 12 (1973); Id., *El proceso de encastamiento social de la Castilla del siglo XVI: La respuesta conversa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, vol. I, Salamanca, 1983, pp. 103-120; ULRICH DOBHAN, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt am Main, 1978.

⁷⁴ En una preciosa síntesis biográfica, TOMAS ALVAREZ, *Teresa de Jesús*, Santander, 1984, el ilustre teresianista admite sin las reticencias de otrora el origen converso de la Santa, así como su bien despierta conciencia al significado de semejante tara social. No así otros más desinteresados por los datos históricos como, por ejemplo, FEDERICO RUIZ, *Dos testigos supremos de Dios: Teresa de Jesús y Juan de la Cruz*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, p. 1029, donde todavía repite la ligereza de que ambos santos carmelitas provenían «de familia con apellido noble». También reticentes ALBERTO PACHO y JUAN BOSCO DE JESUS en sendas crónicas sobre el Congreso Internacional de Pastrana (cf. *Monte Carmelo* 90 (1982) p. 100, nota 38, y p. 124, respectivamente), donde parece que hubo una intervención de Nicolás García Martín,

d) *La contestación social*

Es otro de los capítulos tan básicos para la comprensión teresiana como ingenuamente falseado por la historiografía clásica, que se empeñaba en acen- tuar a toda costa las excelentes relaciones entre Santa Teresa y la encumbrada aristocracia —cordialidad que, salvo alguna que otra rara excepción, nunca se dio—, y que afortunadamente ha sido corregido en estos últimos años gra- cias a los penetrantes estudios de Márquez Villanueva y Teófanés Egido, quie- nes han desentrañado la verdadera axiología social teresiana, hecha de predi- lecciones y rechazos dictados por su condición de marginada, a la vez que por miras más altas y desapasionadas, que le dieron la audacia de proferir enérgicas denuncias y terribles ironías contra las autoridades postizas de los poderosos, sus extraños reveses, la negra honra y tantos otros convenciona- lismos de su tiempo⁷⁵.

Y es que la Madre Teresa, tan honrosa antes, hasta el confesado extremo de cómo a pesar de su propensión a « las cosas de religión » no estaba di- spuesta, sin embargo, a « sufrir ninguna que pareciese menosprecio » (*Vida*, 5,1), llegaría a ser, por efecto de conversiones interiores y otros eficaces desen- gaños al contacto con los círculos nobiliarios, uno de los personajes más desa- pasionados y fustigadores contra los postulados sociales de aquel sistema establecido. Por de pronto, contra el valor absoluto de la honra, en cuanto prestigio aupado sobre el soporte material de la hacienda, o lo que se ha dado en llamar el papel revolvedor del dinero; contra esa acepción mentirosa de la honra gritará ella sedicentes verdades: « por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre », consciente de que « acá no se hace cuenta de las personas para hacerlas honra, por mucho que merezcan, sino de las haciendas » (*Cami- no*, 2,6; 22,4). Y más fuertemente contra la otra acepción de la sangre limpia y de los linajes, frente a la cual sus más enérgicas protestas se hallan expresa- das en la contrapartida de su ideal reformista cifrado en la absoluta igualdad de sus monjas y en decidido combate por la destrucción de todos « los pun- tos de honra », « la negra honra », a la que califica de « oruga que carcome », de « cadena que no hay lima que la quiebre », etc., tópico irreconciliable con el sentido de perfección y de vida comunitaria, « porque provecho del alma y esto que el mundo llama honra nunca puede estar junto », sentencia para- digmática de otras muchas vertidas a lo largo del *Camino de Perfección*.

En este sentido, y también como protesta contra la mentalidad imperante y la práctica habitual de su tiempo, la Madre institucionalizó en sus conventos la norma del trabajo manual como medio de vida material y exigencia para todas sus monjas sin excepción, y a fin de cuentas por la misma razón de absoluta igualdad por la que jamás dio lugar a que los estatutos de limpieza de sangre se filtraran en sus *Constituciones*, en las que no hay el menor atisbo de discriminación, en contraste con los monasterios femeninos cada vez más

ponencia que misteriosamente no aparece publicada entre las Actas, y que les hizo ver no sé qué serios cuestionamientos a la indiscutida ascendencia judía de la Santa. Lástima que no podamos conocer esa ponencia, aunque, de en- trada, nos permitimos dudar muy mucho de ese pretendido alcance rectificador que juzgan los cronistas. Lo que sí aparece en las Actas es una comunicación de MERCEDES DE LARA MARCANO, *Hermanos de Santa Teresa de Jesús en el nuevo mundo*, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid, 1984, pp. 245-253, acompañada de un esquema genealógico tan falso y de fábula como los aparecidos a principios de siglo en el entonces aristocratizado *Boletín de la Real Academia de la Historia* 58 (1911) 216-223; 67 (1915) 358-366 y 381-382; 99 (1931) 607-652.

⁷⁵ FRANCISCO MARQUEZ VILLANUEVA, *Santa Teresa y el linaje*, o.c.; TEOFANES EGIDO, *Ambiente histórico*, o.c., cap. 3, pp. 69-88.

aristócratas y aristocratizantes de su tiempo, frente a los cuales los suyos se cualificaron como creación de un estilo mesocrático «burgués».

Porque, también hay que decirlo, son bien explícitas las predilecciones de la Madre por este sector social de la mesocracia activa, integrado por comerciantes, médicos, contadores, banqueros, eclesiásticos medios, secretarios, y en general hombres de negocios (en su mayoría de extracción judeoconversa) a los que no se recata ella de presentar en ocasiones como «mis amigos» (*Fundaciones*, 15,6); simpatías no por pura coincidencia o por efectos de un casual atractivo, sino como resultado de saberse entre los de su mismo ambiente, entre quienes fueron de verdad sus incondicionales bienhechores, los que vemos desfilar en tantas escenas del libro de sus *Fundaciones* allanándole papeles y sacándola de no pocos apuros, ya que, en realidad, fueron ellos los que mejor entendieron su obra y los que la nutrieron con numerosas vocaciones. Conclusiones éstas aún más evidentes si se las contrasta con la oleada de prevenciones frente al otro sector de la encumbrada aristocracia, el de las «señoras», cuyos comportamientos nunca acabó de entender, pues si a menudo le extendieron su brazo protector fue con la intención —a veces indisimulada— de utilizarla como objeto de lujo, o como signo de prestigio social en el caso de ser fundadoras, pero que luego, llegado el caso, le cobrarían los servicios prestados con imposiciones y caprichos absurdos, teniendo ella que ceder a dejarse manejar por la muy comprensible razón de que necesitaba eficaces intermediarios para mover a su favor la voluntad del rey⁷⁶. Igualmente expresivo el contraste de su relación con las clases ínfimas del pueblo llano, en su mayoría pobres y analfabetos, que apenas si es registrable entre sus escritos y de cuya ausencia es prueba bien elocuente su copioso *Epistolario*, y es que mal podría carterarse la Madre con ellos si no sabían leer ni podían pagar el coste tan elevado de los portes (con razón concluyen los historiadores que entonces los pobres casi nunca escribía cartas), además de por el hecho cierto de que las preocupaciones de la Fundadora gravitaban fundamentalmente sobre problemas y personas relacionadas con una reforma de neta inspiración burguesa en la que casi nada tenían que ver los pobres⁷⁷.

⁷⁶ Es de sobra conocido el precio que le impusieron las veleidades de los dos partidos rivales de la Corte —los Eboli y los Alba—, como conocidos también los celos de la Madre ante cualquier posible vocación venida de la aristocracia, una vez escarmentada con lo sucedido tras la audacia infantil de Casilda de Padilla, por el igual fracaso de otras que entraron, así como por las neuróticas extravagancias de doña Ana de Mendoza, la princesa de Eboli; prevenciones por las que también rehusó la anhelada fundación de Madrid cuando tal oferta se la propusieron aquellas «señoras» de la encumbrada nobleza (cf. *Carta a Isabel de Osorio*, 3 diciembre 1579).

⁷⁷ Por muy extraño que parezca a los espiritualistas, es innegable la rara presencia de este mundo del pauperismo en los escritos teresianos. El único dato explícito es la *Cuenta de Conciencia* 2 (diciembre 1562,6), en la que por efectos de una de tantas conversiones advierte alguna que otra mejoría en su sensibilidad social ante los pobres, confesión por otra parte reveladora de su excepcional modo de comportamiento. Se han derramado muchos tópicos, con resultados contrarios a los pretendidos y ofrecidos como probatorios de las buenas relaciones de Santa Teresa con las clases campesinas (entre otros, SALVADOR DE LA VIRGEN DEL CARMEN, *Teresa de Jesús*, vol. I, Vitoria, 1964, pp. 331-357; C.C. *Pobreza teresiana: letra, espíritu y vida*, en *Confer* 20 (1981) 759-780, publicado anteriormente en *Carmel* 49 (1966) 164-188), algo para lo que no hay bases objetivas y que, ciertamente, no iba con sus preferencias judeoconversas. De aquí que la verdadera comprensión histórica de la pobreza teresiana haya que enfocarla, no desde su sensibilidad y actitudes «sociales» hacia los pobres

e) Su condición de mujer

Es otra de las taras sociales especialmente sentida por la Madre Teresa, aunque no siempre bien tenida en cuenta por los estudiosos, ya que por el mero hecho de ser mujer la colocaba en el sector de los desventajados, tanto más cuanto que en aquella Castilla había cuajado un ambiente fuertemente antifeminista, impuesto también por una especial situación ideológica asociadora de la mujer orante al peligro de los luteranos y a los riesgos del alumbradismo, circunstancia coyuntural que hacía aún más denso el entramado de discriminaciones para quien, como ella —mujer, judeoconversa, espiritual, lectora empedernida y animadora de círculos orantes—, reunía en sí todas las posibilidades de sospecha.

Desde fuentes principalmente literarias, algunos especialistas como Fitzmaurice-Kelly, Bomli, Valbuena Prat, Hanrahan, Chevalier, Defourneaux, etc., han revelado expresiones cualitativas muy elocuentes de aquel estado de opinión compartido por todos, en el que las convicciones de unos y de otros, tanto las de la élite intelectual de ideólogos y tratadistas de la talla de Luis Vives y fray Luis de León, por citar ejemplos señeros de obras bien conocidas como la *Instrucción de la mujer cristiana* y *La perfecta casada*, así como las convicciones de la mayoría popular y analfabeta, vertidas en refranes y cuentecillos de transmisión oral, conciden e insisten en limitar la presencia y la actuación de las mujeres a ámbitos reducidos y callados, partiendo del presupuesto básico común de que la mujer es «de su natural flaca y deleznable más que ningún otro animal y de su costumbre e ingenio una cosa quebradiza y melidrosa», esto es, un error de la naturaleza, o sencillamente, un mal necesario⁷⁸.

Por su parte, también algunos teresianistas han sabido resaltar las dimensiones concretas de este problema en la obra escrita y reformadora de Santa Teresa, si bien ha habido quien se ha dejado engañar por las aparentes sumisiones de su léxico (Dominique Deneuville, por ejemplo), creyendo que con esas expresiones acerca de su ruindad, tantas veces reiterada —«las mujeres no somos para nada», «no tenemos letras», «soy mujer flaca y ruin», etc.—, compartía la Madre aquel estado de opinión generalizado o daba su aquiescencia a la convicción ambiental, sin más⁷⁹. Pero no, nada de eso, porque el recurso a la inferioridad es sencillamente una estrategia deliberada para parar el golpe y desviar sospechas, pues tenía motivos bien serios para ahorrarse suspicacias, sobre todo por el bien de su empresa reformista —conventos de mujeres espirituales y orantes—, que ya suponía de hecho un enorme desafío y no era cuestión de exponerla a toda esa suerte de riesgos amenazadores entrevistos con agudeza por Teófanos Egidio⁸⁰.

de su tiempo, sino desde esa otra «pobreza evangélica», vivida con toda radicalidad e instaurada en sus conventos en franca reacción contra las desigualdades persistentes de tantos otros monasterios.

⁷⁸ JAMES FITMAURICE-KELLY, *Woman in Sixteenth-Century Spain*, en *Revue Hispanique* 70 (1927) 557-632; P.W.BOMLI, *La femme dans l'Espagne du siècle d'or*, Den Haag, 1950; ANGEL VALBUENA PRAT, *La vida española en la edad de oro según las fuentes literarias*, Barcelona, 1943; THOMAS HANRAHAN, *La mujer en la novela picaresca española*, 2 vols., Madrid, 1967; MAXIME CHEVALLIER, *Folklore y literatura: el cuento oral en el siglo de oro*, Barcelona, 1978; Id., *Cuentos españoles de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1983; PIERRE SEROUET, *Die Spanische Frau im 16. Jahrhundert*, en *Treffpunkt* (1981) 62-71; MARCELLIN DEFOURNEAUX, *La vida cotidiana en la España del siglo de oro*, Barcelonina, 1983, pp. 141-157.

⁷⁹ DOMINIQUE DENEUVILLE, *Santa Teresa de Jesús y la mujer*, Barcelona, 1966, pp. 41-55.

⁸⁰ TEOFANES EGIDO, *Santa Teresa y su condición de mujer*, en *Surge* 40 (1982) 255-275.

Aparte de esas estrategias deliberadas de un lenguaje que en determinados momentos se vuelve críptico, los mismos escritos teresianos reflejan sin embargo otro tipo de reacciones y actitudes más clarividentes en los que salta a la vista una Madre Teresa decidida a combatir con protestas indisimuladas, inectivas punzantes y reivindicaciones enérgicas aquel monopolio de la cultura y de la vida espiritual que los hombres (es decir, los letrados) querían reservarse para sí en derecho de propiedad exclusiva, osadía que la lleva a no callar, ni siquiera ante los jueces de la Inquisición —« hijos de Adán y, en fin, todos varones »—, reclamando la necesidad de una presencia más activa de la mujer en la Iglesia y reiterando su deseo de que se le reconozca el derecho a la vida espiritual, puesto que la visión de la dura realidad eclesial le conducía a la consecuencia de que no era ocasión de desperdiciar energías, vengan de donde vinieren, « de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres », convencida como estaba, por otra parte, de que en la tarea eclesial de entonces podía ser más eficaz la batalla sin ruidos de pequeños grupos de mujeres orantes que la contestada política bélica de Felipe II y la polémica de altos vuelos teológicos contra los luteranos. Y dicho todo esto en pasajes tan encendidos que, pese a la estrategia de dirigirlos bajo el género del soliloquio, alarmó a los censores, sin duda asustados, quienes unas veces los salpicaron con acotaciones marginales y otras los ocultaron tras gruesos borrones⁸¹.

f) *Las mentalidades colectivas*

No se puede olvidar que la actitud « feminista » de Santa Teresa se proyecta esencialmente desde unas exigencias que deben situarse en el ámbito colectivo de lo que entonces era una sociedad sacralizada, en la cual, la medida de todo, la referencia temporal y espacial, la vida y la muerte, se cifraban en lo sobrenatural, dimensión ineludible desde la que también Santa Teresa reivindicaba el derecho de la mujer a la vida espiritual como lo más codiciado y en ocasiones también lo más peligroso.

En estos últimos años se percibe entre los historiadores de oficio un significativo corrimiento de intereses, alejándose de capítulos que poco antes copaban sus investigaciones y acercándose a ese otro tipo de fuentes y factores constitutivos de la inmensa mayoría de la población. Se han dado cuenta de que los privilegiados (ya fuesen en el orden social, económico o ideológico) fueron siempre minorías, a veces muy exiguas, cuyas condición de dominantes y su bien conservada documentación ocultaban el otro universo mental de quienes no transmitieron nada o han dejado poco escrito. De esta suerte, se ha establecido una clara divisoria entre mentalidades de élite y mentalidades populares. Como era de suponer, los materiales históricos por una parte, y el talante de la sociedad del Antiguo Régimen por otra, han determinado que el sector más y mejor atendido por los historiadores de las mentalidades colecti-

⁸¹ Aspectos bien estudiados por TOMAS ALVAREZ, *Santa Teresa y la polémica de la oración mental: Sentido polémico del Camino de Perfección*, en *Santa Teresa en el IV Centenario de su Reforma carmelitana*, Barcelona, 1963, pp. 41-61; Id., *Santa Teresa y las mujeres en la Iglesia: Glosa al texto teresiano de Camino 3*, en *Monte Carmelo* 89 (1981) 121-132; DANIEL DE PABLO MAROTO, *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1973, especialmente pp. 83-134; ULRICH DOBHAN, *Teresa de Jesús y la emancipación de la mujer*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 121-136; ROSA ROSSI, *Teresa de Jesús: La mujer y la Iglesia, la mujer y la palabra*, en *Mientras Tanto*, nn. 13 y 15 (1983) pp. 63-79 y 26-46 respectivamente.

vas haya sido el de la religiosidad, y más en concreto la colectiva popular⁸².

Pues bien; hoy que la historia aristocratizante está cediendo terreno ante los nuevos avances abiertos por el análisis de las mentalidades colectivas, también la historiografía teresiana deberá atender a esos planteamientos y explorar con más intensidad la presencia de esas otras expresiones reveladoras de aquella religiosidad popular, de la que en tantas cosas también es la Madre Teresa un buen exponente.

Por lo general, no siempre los teresianistas de turno han solido tener en cuenta este presupuesto básico del ambiente religioso y sacralizante que informa y alimenta la espiritualidad teresiana, percibiéndose en ellos una cierta proclividad a enlazarla a corrientes y maestros excepcionales, alógenos o castellanos, siempre de extracción elitista⁸³. Y sin embargo, Santa Teresa, menos lineal de lo que permiten suponer esas conexiones forzadas, personifica en sí misma un maravilloso cruce de influjos e iniciativas los más variados: en ella inciden corrientes doctrinales de un humanismo peculiar, sustratos de la « devotio moderna », asimilaciones de la espiritualidad franciscana, un sorprendente biblismo, incluso resonancias luteranas, coincidencias que ya han puesto de relieve algunos estudiosos teresianistas⁸⁴. Pero junto a esas manifestaciones, de una espiritualidad de élites en definitiva, están bullendo también otras muchas expresiones reveladoras de aquella religiosidad colectiva de la más vieja tradición castellana (el recurso a las imágenes, la sacralización del tiempo, la prestancia del demonio, la devoción a los santos, en especial al omnivalente San José, formas de piedad popular como sermones, procesiones y rogativas, la familiaridad permanente con la muerte, etc.), elementos ambientales cuyo peso en la trayectoria espiritual de la Santa han empezado a poner de manifiesto Enrique Llamas y Teófanos Egido en sendos ensayos muy valiosos y prometedores⁸⁵.

g) *La coyuntura reformista y eclesial*

Hasta hace bien poco, el proceso reformador de Santa Teresa, con toda la serie de dificultades internas, persecuciones de la Madre, de sus principales

⁸² Entre los numerosos trabajos editados por este tipo de historiadores, véase como representativos P. BOGLIONI, *La culture populaire au Moyen Age*, Québec, 1969; B. LA CROIX - P. BOGLIONI, *Les religions populaires* (Colloque International), Québec, 1972; B. PLONGERON, *La religion populaire. Approches historiques*, Paris, 1976; M. VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*, Paris, 1973; Id., *La religion populaire*, en colaboración, Paris, 1979.

⁸³ TOMAS ALVAREZ, *Santa Teresa e i movimenti del suo tempo*, en *Santa Teresa maestra di orazione*, Roma, 1966, pp. 9-54.

⁸⁴ Véase, entre otros, MELQUIADES ANDRÉS MARTÍN, *Reforma española y reforma luterana*, Madrid, 1975; Id., *Erasmismo y tradición en las « Cuentas de Conciencia »*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 253-275; Id., *La religiosidad de los privilegiados: Santa Teresa y el erasmismo*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 169-195; DANIEL DE PABLO MAROTO, *Santa Teresa y el protestantismo español*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 277-309; JOSÉ LUIS GONZÁLEZ NOVALÍN, *Teresa de Jesús y el Luteranismo en España*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 351-387; SECUNDINO CASTRO, *Singularidad de Teresa de Jesús*, en *Razón y Fe* 204 (1981) 330-340; Id., *Aproximación al pensamiento religioso de Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 63-80.

⁸⁵ ENRIQUE LLAMAS, *Santa Teresa de Jesús y la religiosidad popular*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 215-252; TEÓFANOS EGIDO, *Presencia de la religiosidad popular en Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 197-227.

seguidores, del Padre Gracián, de San Juan de la Cruz, las sinuosidades para la independencia del viejo tronco, etc., todo ello se contemplaba como un efecto natural producido por las celotipias de los calzados, adversos al ideal reformista originado dentro de casa, y por la movilización de todos los resortes a su alcance para extirparlo. Era, pues, la visión maniquea de buenos y malos.

Ha sido Otger Steggink el primero en plantear correctamente el problema multiforme incardinándolo al más amplio contexto histórico de un continuado conflicto de jurisdicciones, no sólo dentro de las dos ramas carmelitanas, sino dentro del propio reformismo español, en el que los partidarios de ajustar su programa a los decretos de Trento se muestran irreconciliables con quienes ajustan el suyo a los proyectos más rigurosos y cuasipontificales de Felipe II, de suerte que el programa reformista teresiano, más conectado a las decisiones del rey que a las directrices de Roma, pudo salir a flote de sus crisis más agudas valiéndose precisamente de esa coyuntura favorable del monarca, cuyo empeño regio y demás atribuciones en el orden eclesiástico —derivadas de una tradición reformadora y « prerregalista » bien estudiada por Tarsicio Azcona y José García Oro— consiguió desplazar las otras imposiciones e intereses de la curia romana⁸⁶.

Como ya es sabido, la reforma de la Madre Teresa engarza originariamente, más que con Trento, con fuertes corrientes reformistas castellanas, anteriores a Lutero incluso, cuya briosa trayectoria ha puesto de manifiesto García Oro en múltiples y valiosos trabajos⁸⁷. Y aunque el protestantismo fuese el motivo desencadenante del programa teresiano, como testifica la propia protagonista en páginas de su *Vida* y del *Camino de Perfección*, si bien aún no determinado exactamente cuándo apareció en su horizonte la imagen luctuosa y deformada de aquellos hugonotes franceses a los que ella, sin ideas demasiado claras al respecto, denomina « luteranos », históricamente no se debe olvidar que los principales factores operantes fueron, por una parte la simpatía con los movimientos espirituales y de observancia del viejo reformismo hispano (la reforma teresiana es concebida precisamente en una reunión de « espirituales »: *Vida* 32), y por otra el clima creado en España entre 1559 y 1562, años decisivos en los que Castilla se sintió sacudida por noticias de autos de fe, de procesos inquisitoriales, y en los que la publicística del rey movió todo su aparato de propaganda para sensibilizar a la opinión pública contra los « iconoclastas » calvinistas franceses⁸⁸.

Por otra parte, el programa general teresiano resultaría inexplicable sin la

⁸⁶ OTGER STEGGINK, *La Reforma del Carmelo español: La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Roma, 1965, pp. 69 ss. y 438 ss. Sobre el viejo reformismo hispano, en cuanto corriente encauzada sistemáticamente por la monarquía española desde los Reyes Católicos en adelante, TARSICIO AZCONA y JOSE GARCIA ORO ofrecen una síntesis de trabajos anteriores, en *Historia de la Iglesia en España*, III/1, Madrid, 1980. De igual modo, en cuanto reflejo de una política eclesiástica con visos de iglesia « nacional » o de « constantinismo hispánico », cf. el interesante estudio de TARSICIO AZCONA, *Estado e Iglesia en España a la luz de las asambleas del clero en el siglo XVI*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 297-330.

⁸⁷ Sintetizados en su artículo *Reformas y observancias: Crisis y renovación de la vida religiosa durante el Renacimiento*, en *Revista de Espiritualidad* 40 (1981) 191-213; *Id.*, *La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 331-349.

⁸⁸ El original de este despacho real ha sido exhumado y estudiado por JOSE IGNACIO TELLECHEA, *Plegarias por la unión de la religión cristiana: Un sorprendente despacho de Felipe II (1560)*, en *Diálogo Ecueménico* 20 (1985) 137-164. Sobre el « protestantismo » castellano circulante en aquellos años previos a los

debida atención a esa gama de detalles, de aspectos transcendentales, que dotaron a su gesta reformista de un espíritu nuevo e irreconciliable con el vivido anteriormente en el monasterio de la Encarnación. Los estudios de Steggink y de Nicolás González (quitándole a este último lo que tiene de sobredosis apologetica), así como por las quejas derramadas ante el general visitador, recogidas en los trabajos de Tomás Álvarez, han revelado el espectáculo chocante de aquel monasterio en número desbordado de monjas, con rentas insuficientes y mal administradas, de llamativas desigualdades sociales entre un proletariado monjil hambriento, las del comedor y dormitorio común, frente a las « doñas » mejor dotadas, que disponían de recursos propios, en celdas de alquiler vitalicio y con capacidades para alojar parientes y mantener criadas⁸⁹. Está fuera de duda que todo ese ambiente de tensiones y resentimientos sociales traumatizó a doña Teresa en los muchos años —la mayor parte de su vida— que pasó en aquel monasterio y del que emanó su proyecto reformista, de franca reacción en no pocos aspectos: así, frente al enorme convento, los suyos reformados serán reducidos y acogedores; las diferencias sociales y económicas desaparecerán ante exigencias de absoluta igualdad y trato, con la extirpación de títulos y linajes, y con la instauración del trabajo manual en estricta comunicación de bienes; las frecuentes salidas del convento, casi siempre como forma de mendicidad disimulada, quedarán abolidas y solucionadas por la clausura más tridentina; y el número masificado de monjas se reducirá a 13 ó 20, precisamente para que puedan vivir más despreocupadas del comer y más atentas a Dios, gracias a las limosnas previstas —que, al parecer, casi nunca faltaron— o a las dotes y rentas seguras.

Con todo esto, sin embargo, no estamos afirmando, ni mucho menos, el viejo tópico de la ruptura total de Teresa con la Encarnación. En la historia ha influido tanto lo permanente como lo novedoso, y en la acción teresiana, con todo lo que entraña de novedad, hay también asunciones del pasado. Cier-

autos de fe, el mismo investigador ha publicado un minucioso material procesal, esto es, un sumario o catálogo de 150 puntos en el que los inquisidores de Valladolid inventariaron, sin orden ni sistema, cuanto se deducía de los procesos, y que obviamente refleja el conjunto de creencias de los círculos « protestantes » vallisoletanos. Este escrito o recopilación notarial de lo que decían creer los procesados lleva por título « Memorial de lo que resulta de la testificación y deposiciones que hay en la Inquisición de Valladolid acerca de los errores luteranos », publicado por J.I. TELLECHEA, *Perfil teológico del protestantismo castellano del siglo XVI*, en *Diálogo Ecuménico* 17 (1982) 315-373 y en *Cuadernos de Investigación Histórica* 7 (1983) 79-111, documentación sobre la que González Novalín asienta la siguiente tesis: « Estas declaraciones tienen mucha importancia para la biografía de Teresa, pues, cuando menos, replantean la cuestión de los cauces que la llevaron a conocer lo que ocurría más allá de los Pirineos, los cuales no es obligado identificar ni con los contactos tenidos en casa de doña Luisa ni con las cartas enviadas a los monasterios por el rey Felipe II; bastaría pensar en lo que todo el mundo sabía, abultado por los luteranos españoles entre los años 1557 a 1559. Dicho de otra manera: el luteranismo español era el que había llevado a Teresa al conocimiento y espanto del luteranismo francés » (JOSE LUIS GONZALEZ NOVALIN, *Teresa de Jesús y el Luteranismo en España*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, p. 379).

⁸⁹ OTGER STEGGINK, *La Reforma del Carmelo español, o.c.*; Id., *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974; Id., *Arraigo e innovación*, Madrid, 1976; NICOLAS GONZALEZ, *El monasterio de la Encarnación de Avila*, 2 vols., Avila, 1976-1977; TOMAS ALVAREZ, *La visita del Padre Rubeo a las carmelitas de la Encarnación de Avila (1567)*, en *Monte Carmelo* 86 (1978) 5-25 y 26-48.

tamente, sin la experiencia en la Encarnación no serían explicables las primicias fundacionales en San José, y no sólo como referencia constante de rechazos, sino por tantas asimilaciones del anterior monasterio, en cuyos cenáculos se gestó y nació la idea reformadora, cuya tradición carmelitana posibilitó los textos institucionales «primitivos» y de cuyo potencial humano se nutrieron las fundaciones descalzas en la fase decisiva de echar a andar⁹⁰.

Pero lo que de verdad pretendía la reforma teresiana era dar una respuesta en sintonía con las exigencias concretas de su Iglesia, con esa clara e indiscutida sensibilidad eclesial de la protagonista que Tomás Álvarez ha sabido conjugar⁹¹. Lo que ya no está tan claro es la idea y la realidad de esa Iglesia a la que se refería la Madre Teresa bajo la clásica noción medieval de cristiandad y cuando por ella, en la nueva coyuntura, reaccionó con la oferta de su oración, de su reforma, de sus conventos e iglesias compensadores de los que, según la propaganda, quemaban los luteranos. Por lo pronto, sería inexacto y anacrónico querer conectar las pretensiones eclesiales de la Fundadora a estímulos tridentinos y a intereses romanos por el triunfo del papado, porque la reforma de Teresa, como ya hemos dicho, corrió no por los cauces de la tridentina preconizada desde Roma, sino por los de la vieja tradición castellana apoyada por el rey, además de que también ella, como la inmensa mayoría de los españoles de su tiempo, no estaba acostumbrada a medir la realidad eclesial desde instancias y directrices romanas, sino desde su monarca y desde sus fronteras⁹².

Por eso mismo resulta inútil el empeño de quienes pretenden probar la pretendida «romanidad» de la autora con argumentos sacados de sus escritos, porque la frase y otros pronunciamientos similares de su disposición a morir mil muertes por la menor ceremonia de la Iglesia (*Vida* 33,5), al margen de su voluntad sincera, son expresiones formularias que no pueden ser tomadas como argumento probatorio de nada, por más retorceduras que quieran hacer los teresianistas⁹³, pues frases como ésa, dicha en claro contexto de intimida-

⁹⁰ Al igual que Steggink, también doña MARIA PINEL, *Retablo de carmelitas*, Madrid, 1981, insiste sobre esa cantera humana que propició a la Madre Teresa su anterior monasterio de la Encarnación. Sobre el arraigo teresiano en el humus del Carmelo, cf. la monografía de PABLO MARIA GARRIDO, *El hogar espiritual de Santa Teresa: En torno al estado del Carmelo español en tiempo de Santa Teresa*, Roma, 1983, sintetizada en su artículo *El Carmelo español en tiempo de Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 407-429, quien aporta nuevos datos y ha conseguido llenar algunas lagunas en su investigación sobre los confesores carmelitas de la Santa durante su estancia en la Encarnación.

⁹¹ TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa de Ávila, hija de la Iglesia*, en *Ephemerides Carmeliticae* 17 (1966) 305-367, publicado también con otros artículos en el volumen *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980.

⁹² Identificar sin más en el lenguaje teresiano la referencia virtual al Papa cada vez que ella habla de «nuestra santa madre la Iglesia», y que «cuando pide a Dios el 'aumento de la Iglesia Católica' lo que suplica es el triunfo y la exaltación del Catolicismo con el Pontífice de Roma» (así, RICARDO GARCIA VILLOSLADA, *Santa Teresa de Jesús y la contrarreforma católica*, en *Carmelus* 10 (1963) p. 248), es algo que hay que demostrar y no presuponer tan fácil y alegremente. Nada prueban tampoco esas buenas intenciones de VALENTINO MACCA, *Presenza e influsso del magistero teresiano in Italia*, en *Teresa de Jesús*, Roma, 1981, p. 121, quien supone igualmente que la Madre Teresa «con il suo pensiero ripetutamente arrivò a Roma, dove il Papa e la curia erano oggetto di particolare interesse per il suo cuore di madre fondatrice e, soprattutto, per la sua anima così apostolica e cattolica».

⁹³ Así, RICARDO GARCIA VILLOSLADA, o.c., p. 245; JESÚS CASTELLANO, *Espiritualidad*

ción inquisitorial, responden a una táctica defensiva para desviar sospechas de la Inquisición, sensibilizada especialmente hacia el asunto de las ceremonias como un signo delatador de posturas afines a la heterodoxia, como puede verse en los interrogatorios de tantos procesos de alumbradismo como se vienen editando. Y mucho menos puede probarse esa pretendida «romanidad» de Santa Teresa por someter «todo cuanto escribe a la autoridad del Papa y de sus representantes», otra idea preconcebida de Villoslada y de los teresianistas⁹⁴ que han desorbitado el sentido de las protestaciones formularias de *Camino*, *Moradas* y *Fundaciones*, y en las que, curiosamente, las sujecciones «a la Iglesia», «a la santa madre Iglesia», así, sin más calificativos, en aquellas redacciones no pensadas para la imprenta, aparecerían después sobreañadidas con la adjetivación y concreción de «católica» y de «romana», atildamiento que obedece sin duda a imposiciones censoras venidas de fuera, cuando algunas de estas obras tuvo que ser revisada para la posible edición, y no «sólo a una intención de ortodoxia y de positiva veneración» por parte de la autora, como quiere creer Tomás Álvarez⁹⁵.

Si la sumisión y servicio de Teresa a la Iglesia de su tiempo no parecen distinguirse precisamente por esa «romanidad», tan característica de su contemporáneo San Ignacio de Loyola, no significa en modo alguno una merma o reducción de su peculiar sesibilidad eclesial, siempre de amplios horizontes, sino sencilla y únicamente que no podemos exigir o imponer nuestras categorías católicas, institucionalmente delimitadas desde el Vaticano I en adelante, a unos tiempos en que no había tales claridades, y menos a una mujer como ella, en constante conflicto con los representantes de la curia, y que a fin de cuentas, como la inmensa mayoría de los españoles de su tiempo, tuvo la versión del multiforme problema eclesial de aquella hora desde la acción y protección de su monarca, o lo que es lo mismo, desde la peculiaridad de una Iglesia más castellana que romana, a tenor del regalismo imperante⁹⁶.

teresiana, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, 1978, p. 193; Id., *Guiones de doctrina teresiana*, Castellón, 1981, p. 88.

⁹⁴ Nuevamente R. GARCÍA VILLOSLADA, o.c., p. 248; J. CASTELLANO, *Espiritualidad teresiana*, p. 192; Id., *Guiones*, p. 87.

⁹⁵ TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa y la Iglesia*, Burgos, 1980, p. 26. Estas variantes textuales se inician a partir del año 1578, cuando la escritora revisaba su redacción de *Camino* para la proyectada edición de don Teutonio; ni en el prólogo ni en el epílogo del libro había acto alguno de sumisión a la Iglesia; la declaración iba dirigida únicamente al P. Báñez, su censor; libro adentro, en dos ocasiones (cap. 21,10 y 30,4), hacía adhesión de fe «a lo que tiene la Iglesia», «la santa madre Iglesia»; pues bien, en la revisión sobre el código de Toledo añadió entre líneas el adjetivo «romana», anteponiendo en el prólogo una protesta eclesial con igual adjetivo: «la madre santa Iglesia romana». Por esas mismas fechas, revisando el autógrafo de *Moradas*, hizo la misma corrección en sendos actos de sumisión eclesial en el prólogo y el epílogo, añadiendo entre líneas: «la santa Iglesia católica romana». Y en el manuscrito de *Fundaciones* hizo el mismo retoque con el añadido extrapolado.

⁹⁶ Así lo ha hecho ver TEOFANES EGIDO, *Ambiente misionero en la España de Santa Teresa, en Teresa de Jesús, su vivencia eclesial y misionera*, Burgos, 1982, pp. 19-46. La tesis de Steggink sobre los conflictos jurisdiccionales y los eficaces proteccionismos monárquicos que escoltaron la reforma teresiana resulta aún más expresiva con esa documentación abundosa en torno al Capítulo de Alcalá (año 1581), reunión promovida y financiada por Felipe II para dejar constituida la personalidad jurídica independiente de dicha reforma, y por la que el monarca recibió a cambio una oleada de entusiasmos y gratitudes, con aplicación de oraciones, de disciplinas, de misas de los capitulares, y de los conventos, porque «con el favor de Dios y de Vuestra Majestad se ha erigido esta provin-

h) *Las preocupaciones materiales*

Tampoco se puede ignorar que en la acelerada empresa fundacional de Santa Teresa operaron también otros factores, que no por secundarios dejarían de resultar menos determinantes y eficaces, tales como los factores demográficos, infraestructurales y económicos de aquella Castilla, entonces el reino español más urbanizado, el más rico en hombres, en recursos y en dinero, y de cuyas posibilidades estuvo siempre bien al tanto la Madre fundadora. Los motivos de su confesada predilección castellana se explican con una simple ojeada al mapa de su fundaciones, del que resalta enseguida una realidad bien clarividente: que sus fundaciones predilectas se acumulan en los centros castellanos más activos y poderosos, bien por sus capacidades industriales, bien por su actividad comercial —y dentro de esa Castilla hay que incluir también el corazón sevillano, espejo de aquellas Indias que estaban fijas « en la retina de la sociedad española », como ha dicho con buen tino Ramón Carande⁹⁷, fundaciones coincidentes además con el trazado caminero más denso y con las rutas más concurridas, enumeradas en las « guías » de Villuga y de Meneses, y que con toda probabilidad utilizó la Madre en sus desplazamientos; mientras que aquellas otras fundaciones que aceptó a regañadientes, a la fuerza, se hallan localizadas fuera de estas plazas ricas y bien comunicadas.

La misma diversidad geográfica ayuda a entender una de las más sabias mutaciones en el ideario fundacional de la Madre en lo que se refiere al asunto de las rentas de sus conventos. Al principio, por influjos de ceñudos espirituales, sobre todo de San Pedro de Alcántara, además de por una utópica inteligencia de la Regla « primitiva », prevaleció la decisión de fundar en absoluta pobreza, sobre el único soporte económico derivado del trabajo monjil y de la limosna exterior, pero sin ninguna renta, esto es, sin el respaldo derivante de los réditos fijos de un capital situado por los patrocinadores en las posibilidades de inversión estatales, municipales y privadas. Este era el ideal previsto y del que nunca se volvió atrás la Madre cuando se trataba de fundar en centros urbanos bien dotados, consciente de que la posibilidad de vivir en pobreza se basa en la aparente paradoja de situarse en centros ricos donde depender de la limosna (es decir, de Dios) en lugar de la renta de los patrocinadores, con frecuencia mezquinos, muchas veces caprichosos, y casi siempre estorbos de la independencia y tranquilidad conventuales. Pero ese ideal se torció con la tercera fundación, la de Malagón, población rural y sin recursos materiales aseguradores de limosnas, lo que motivó la necesidad de contar con una renta, precisamete « por ser lugar tan pequeño », prevaleciendo ahora la sesuda opinión de los letrados, encabezados por el P. Báñez, y que afianzados en decretos tridentinos le aseguraban la conveniencia de fundaciones respaldadas por esos réditos fijos del fondo económico invertido de patrones y patrocinadores. Y así, el « hase de vivir de limosna siempre, sin ninguna renta » de las Constituciones de 1567, se convierte en la siguiente advertencia encaminada a las Constituciones finales de 1581: « Como ya veo que todas [las casas] llevan camino de tenerla, mire si será bien quite esto y todo lo que hablare en las Constituciones de esto, porque a quien las viere no parezca que se han relajado tan presto; o que diga el padre Comisario que, pues el Concilio da licencia, la tengan »⁹⁸.

cia de los carmelitas descalzos » (Cf. HIPOLITO DE LA SAGRADA FAMILIA, *El Capítulo de Alcalá*, en *Monte Carmelo* 79 (1971) p. 36, 70-71; FORTUNATUS A IESU - BEDA A SS. TRINITATE, *Constitutiones Carmelitarum Discalceatorum 1567-6100*, Roma, 1968, pp. 689-702; EFREN-STEGGINK, *Santa Teresa y su tiempo*, II/2, Salamanca, 1984, pp. 694 ss.).

⁹⁷ RAMON CARANDE, *Carlos V y sus banqueros*, I, Madrid, 1965, p. 413.

⁹⁸ *Carta* al P. Gracián, 21 febrero 1581,9. Curiosamente, las cartas fechadas

Un cambio similar, como en todo lo relacionado con el dinero, sufrió también la mentalidad teresiana en el otro capítulo de las dotes de sus monjas. Al principio, traumatizada por la experiencia de la Encarnación, se empeñó en eliminar todo lo que pudiera constituir un atentado contra la estricta igualdad comunitaria, pues en la Encarnación, como en los demás monasterios femeninos de la época, la razón de tal desigualdad radicaba en la diferencia de dotes, por lo cual la reformadora se propuso no condicionar sus futuras religiosas a este requisito universalizado, ni mucho menos justificar en la desigualdad de dotes un régimen de privilegio personal: «a cuanto me pueda acordar jamás he dejado de recibir ninguna por esta falta como me contentase lo demás», una convicción sincera y normativa muy frecuente hasta 1576 a juzgar también por lo reiterada que aparece en diversos textos paralelos⁹⁹. Pero ya por 1576 —año de cambios— empieza a clarificarse la mente de la Santa en este asunto, dejando muestras muy elocuentes en su *Epistolario* como, por ejemplo, el consejo dado a María de San José, su priora de Sevilla, para que no acepte por las buenas a una portuguesa, «que he sabido que no le sacarán nada, y no estamos en tiempo de tomar de balde»¹⁰⁰, expresión paradigmática de la transición operada. Después, en la fase final, el ingresar sin dote fue algo ya muy excepcional. La decisión fue transcendente. Si al principio, en San José de Avila «se remediaron cuatro pobres huérfanas, porque no se tomaban con dote» (*Vida*, 36,6), al extenderse la Reforma dejó de tener ese carácter asistencial y sus monasterios se convirtieron en conventos nutridos sustancialmente por elementos de extracción burguesa, pertenecientes al mismo grupo social al que pertenecía la Fundadora, de esa nobleza de raigambre inferior, burguesía en trance de ascensión o de ruina, con capacidades económicas para afrontar la dote en torno a los 500 ducados y con un bagaje cultural suficiente, dada la exigencia instaurada por la Madre en sus Constituciones de saber leer con habilidad como condición para el ingreso de las candidatas al coro.

Finalmente, para terminar, hay que decir que la Madre Teresa tuvo un instinto económico muy por encima de lo común, acorde con determinadas constantes de su grupo social, y agudizado por la brega de diarias preocupaciones materiales, por la práctica administrativa para conjugar el difícil equilibrio entre los gastos y los ingresos de sus conventos, cuidando contratos fundacionales con toda clase de detalles, envuelta en pleitos innumerables, bien enterada de los medios de financiación y del funcionamiento del sistema crediticio estatal, público o privado bajo formas de juros y censos, aconsejando sobre mil procedimientos de inversiones rentables, de cómo conjurar apuros suscitando la cooperación interconventual, etc., etc., asuntos que llenaron muchas horas de su existencia desde que a principios de 1570 ya se lamentara

de su epistolario se cierran con estas palabras alusivas a la inconveniencia de fundar en Pamplona «si no es con alguna renta», dado que las limosnas de aquel 1582 no eran ya tan esperanzadoras como las de épocas pasadas: «En lo de la fundación, yo no me determinaré a que se haga si no es con alguna renta, porque veo ya tan poca devoción, que habemos de andar así, y tan lejos de todas estotras casas no se sufre si no hay buenas comunidades, que ya por acá unas con otras se remedian cuando se ven en necesidad» (*Cta.* a Catalina de Cristo, 15-17 septiembre 1582,6). Por lo demás, la práctica fundacional teresiana en este sentido se atuvo siempre a criterios claros y razonables, con esa flexibilidad y realismo enunciados en el pasaje tan elocuente de *Fundaciones* 20, 13, y que ha acertado a analizar JOSE ANTONIO ALVAREZ VAZQUEZ *Financiación de las fundaciones teresianas*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 249-285.

⁹⁹ Cf. *Fundaciones* 27, 12-13; *Carta* al P. Domingo Báñez, 28 febrero 1574,4; *Constituciones*, 21; *Visita de Descalzas*, 28.

¹⁰⁰ *Carta* a María de San José, 26 septiembre 1576, 3.

ante su querido hermano don Lorenzo «que a tiempo que tenía aborrecidos dineros y negocios quiere el Señor que no trate de otra cosa», y que recientemente algunos especialistas han empezado a esclarecer en ensayos realmente sorprendentes, máxime si se tiene en cuenta que los biógrafos clásicos ni siquiera aluden a estas preocupaciones fundamentales de todos los días¹⁰¹.

2. - ESTUDIOS LITERARIOS

Santa Teresa, como acabamos de verlo en anteriores pinceladas, no vivió de espaldas a su momento histórico, sino identificada con él, fuertemente comprometida con su sociedad, cual observadora perspicaz de todos sus problemas, aunque no siempre en sumisa actitud de acogida sin protesta. De igual modo hay que añadir que tampoco vivió de espaldas a los signos más fecundos de su tiempo, cuyos ecos y resonancias dejaron huellas indelebiles entre sus páginas, y no sólo de sucesos socio-políticos, también de expresiones culturales de tipo literario, máxime en una mujer que se confiesa lectora empedernida y en una época en que la literatura —oral y escrita— impregnaba de lleno la vida misma de los españoles a través de las formas más variadas: libros, coros de lectura, pliegos de cordel, representaciones, sermones, etc., provocando ese fenómeno de lo literario un alto grado de vivencias que hoy nos es difícil de entender, pero por las que entonces la vida misma adquiría una «plusvalía literaria» de la que habla AVALLE ARCE asumiendo el axioma de Vossler, referido a una época un poco más tardía, y según el cual «en la España de entonces se literaturizaba la vida y se vivía la literatura»¹⁰², una literatura reclamada por Teresa como fuente de información y de bagaje cultural en esa larga etapa de su existencia que llega hasta los cuarenta años, y que después será abordada en calidad de escritora protagonista como salvoconducto expresivo para afirmar la ortodoxia de su espíritu a la vez que para contagiarlo.

Dicho de otro modo, la dimensión literaria en Santa Teresa es de una importancia tan insoslayable como vital, no ya porque ella escriba en un momento clave en el cual el lenguaje castellano se está todavía haciendo, y que de hecho contribuya eficazmente a su desarrollo (razones muy firmes, sin duda, por las que su obra escrita merece y ocupa un lugar de preeminencia en los estudios filológicos de diacronía lingüístico-literaria), sino sobre todo porque su palabra es de una densidad tal que no se la puede relegar al campo de lo meramente formal, ya que va cargada de una intencionalidad expresiva y de unos rasgos definitorios que delatan su voluntad de escritora: el anhelo de hacerse leer, no sólo por los consejeros que le han mandado que escriba, sino también por esa serie de receptores que imagina al escribir y que multiplica intencionalmente, como hace todo escritor, a la medida de su proyecto; la complacencia evidente, además, por lo que juzga aciertos expresivos mien-

¹⁰¹ Carta a Lorenzo de Cepeda, 17 enero 1570, 19. LUIS RUIZ SOLER, *La personalidad económico-administrativa de la Santa Madre Teresa de Jesús*, Zarauz, 1970, se limita a capítulos puramente descriptivos de las capacidades administrativas de la Santa. Ha sido TEÓFANES EGIDO, *Las preocupaciones materiales de la Madre Teresa*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, pp. 88-103, el primero en sacar a flote estos aspectos de gastos e ingresos, de dotes y rentas, de créditos e inversiones, resultando un capítulo prometedor para la exploración de otras fuentes —libros de profesiones, de difuntas, notas de cuentas— apenas estudiadas aún. Véase también el artículo síntesis de VALENTIN VAZQUEZ DE PRADA, *La economía castellana en la época de Santa Teresa*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 229-247.

¹⁰² JUAN BAUTISTA AVALLE-ARCE, *Dintorno de una época dorada*, Madrid, 1978, p. 45; cf. KARL VOSSLER, *Lope de Vega y su tiempo*, Madrid, 1933, p. 209.

tras va escribiendo y al final de lo escrito; y, finalmente, su preocupación por ensanchar el lenguaje, logrando la precisión en el decir, y precisamente en una materia que se sitúa en los límites de lo abordable con palabras, punto en el que estriba la especial esencia literaria de sus escritos. Tres supuestos básicos, por tanto, que autorizan a contemplarla con los ojos profanos de la literatura, así como a reivindicar siempre su puesto en ella frente a quienes pretenden situarla en lugares tangenciales o totalmente fuera de los estudios literarios ¹⁰³.

Instalados, pues, con todas las garantías en una nueva perspectiva de comprensión teresiana, vamos a abordar sin más el tratamiento actual conferido por los especialistas, cuyos estudios, a veces en diálogo interdisciplinar con los historiadores de oficio, han producido ya fecundos resultados de los que haremos mención con otra serie de pinceladas referidas a capítulos concretos, tales como el bagaje cultural o formación libresca de Santa Teresa, las fuentes de inspiración, su decidida voluntad de escritora, los recursos literarios esgrimidos y las peculiaridades determinantes de su estilo.

a) *Teresa, una lectora empedernida.*

Fue el hispanista Morel-Fatio el primero en aportar un inventario de los libros manejados por Teresa, acompañando, además, un rastreo o muestrario de las ediciones que posiblemente consultò. Para la construcción de ese recuento basó su investigación en tres pistas informativas: las citas y alusiones que ofrece ella en sus obras, sobre todo en los libros de la *Vida y Moradas*; la referencia explícita de *Constituciones* (nº 8), donde se habla de los libros que debe haber en los conventos; y la deposición de María de San Francisco en el proceso de canonización, donde menciona los libros que la Madre «especialmente leía» ¹⁰⁴. Los resultados de este inventario, que ofrecía un número mínimo de las muchas lecturas más que sin duda debió hacer Teresa, bastaron

¹⁰³ Los escritos teresianos son literarios porque podemos leerlos literariamente, es decir, experimentando el juego de emociones que proporciona el arte verbal. Puede que esta afirmación resulte tautológica, pero en ocasiones como ésta la tautología permite percatarse de la razón última de una verdad, la que soslayan críticos como RENE WELLEK, *Teoría de la literatura*, Madrid, 1953, excluyendo de la literatura la autobiografía teresiana por carecer de carácter fictivo: «No se infiere daño alguno a una obra grande y de influencia honda relegándola a la retórica, a la filosofía, al libelismo político, todas las cuales pueden plantear problemas de análisis estético, de estilística y de composición semejantes a los propuestos por la literatura, pero en los cuales faltará la cualidad medular de la ficción» (*ibid.*, p. 38); o la que, con actitud más desdeñosa, parecen ignorar CARLOS BLANCO AGUINAGA, JULIO RODRIGUEZ PUERTOLAS e IRIS M. ZAVALA, *Historia social de la literatura española*, I, Madrid, 1978, cuando dicen que «no es de ningún modo claro que la obra de Santa Teresa haya de tratarse en una historia de la literatura. Por su muy específica doctrinalidad, sólo cabe aquí —al igual que la obra de Fray Luis de Granda— si aceptamos el sentido más amplio del término 'literatura'. Puede que así deba hacerse; pero entonces, contra el peso de la tradición, ello exigiría que se trataran también en una historia de la literatura española otras obras que de costumbre no suelen ocuparnos: piénsese en que no hay diferencia formal ninguna entre el documento teresiano de las *Fundaciones* para la historia del pensamiento religioso en España y, por ejemplo, el documento de fundación del Partido Socialista, del cual, por supuesto, no se ocupan las historias de la literatura» (*ibid.*, p. 267).

¹⁰⁴ ALFREDO MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse*, en *Bulletin Hispanique* 10 (1908) 17-67.

para deshacer la falsa imagen de una monja inculta, poco menos que analfabeta, desasida de la cultura de su época y a la que únicamente las gracias sobrenaturales le hicieron posible su escritura. Resabios de esa imagen romántica y de fervorosa fe en la omnipotencia de la inspiración divina se encuentran en críticos de principios de siglo, como Sánchez Moguel, y en algún que otro teresianista reciente que no parece andar muy enterado cuando a estas alturas afirma con tanta ligereza que nuestra escritora « apenas si sabía las letras del abecedario y basta; su formación no había llegado a más »¹⁰⁵.

La creencia ingenua de que Santa Teresa carecía de letras es hoy tan insostenible que no resiste el más mínimo análisis. Basta comprobar la constante insistencia con que ella misma proclama su incansable afición a leer, algo inhabitual en un tiempo de abrumadora mayoría orgullosamente analfabeta, así como los resultados y precisiones que sobre sus numerosas lecturas han hecho estudios como Etchegoyen, Hoornaert, Fidèle de Ros, Bataillon, Robert Ricard, etc., para comprender que estamos ante una mujer de muy notable inteligencia y en posesión de un bagaje cultural nada común en su tiempo¹⁰⁶.

Ciertamente, ella no tuvo una formación de tipo escolar sistemática, cosa de la que se lamentaría después en su lucha por la expresión precisa y contra la insuficiencia de su lenguaje, pero es que entonces era impensable ese tipo de formación para las mujeres, acotado en monopolio exclusivo por los varones; sin embargo, Teresa logró remontar esa carencia en plan de autodidacta, a través de constantes incursiones en la lectura, inclinación a la que quedó motivada desde su más tierna infancia. Apenas abierto el libro de su *Vida*, ya en los capítulos iniciales sobre el ambiente familiar encontramos las primeras notas elocuentes de unos padres virtuosos aficionados a la lectura y preocupados por la pronta alfabetización de sus hijos numerosos (tres hermanas, diez hermanos), con muestras que indican lo excepcional de aquel hogar castellano, en el que hay « buenos libros de romance para que leyese sus hijos » (los libros paterno-oficiales sobre vidas de santos), así como otros profanos de la época (los materno-clandestinos de caballerías); en unos y en otros, la niña Teresa se fue iniciando a la lectura, absorbiendo como una esponja el material leído y quedando tan hondamente impresionada que esa peculiar vivencia de lo literario se convierte en resorte impulsor de acciones y decisiones importantes, en un afán de protagonizar las escenas leídas, con ejemplos que ella misma ilustra: desde el intento de huida a tierra de moros para lograr el martirio como medio de comprar barato el cielo, pasando por los juegos a ser ermitaños en la huerta de casa, hasta la posible composición de un libro de caballerías, según apunta Ribera, su primer biógrafo.

Ese carácter condicionante de la lectura, como móvil inductor de decisiones vitales, es algo que se sigue apreciando en el transcurso de su existencia, dejando tras de sí numerosos testimonios cuantitativa y cualitativamente bien explícitos: las *Epístolas* de San Jerónimo deciden su vocación religiosa « de suerte que me determiné a decírselo a mi padre, que casi era como tomar el

¹⁰⁵ ANTONIO SANCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1915; cf. MAURICIO MARTIN DEL BLANCO, *Santa Teresa de Jesús: Mujer de ayer para el hombre de hoy*, Bilbao, 1975, p. 58 s.

¹⁰⁶ GASTON ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-Paris, 1923; RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain: son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Lille-Bruges, 1922; ID., *Les sources thérésiennes*, en *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 14 (1924) 20-43; FIDÈLE DE ROS, *Un maître de Sainte Thérèse: Le Père François d'Osuna*, Paris, 1936; ID., *Le frère Bernardino de Laredo: Un inspirateur de Sainte Thérèse*, Paris, 1948; MARCEL BATAILLON, *Santa Teresa, lectora de libros de caballerías*, en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, 1964; ROBERT RICARD, *Etudes sur Sainte Thérèse*, Paris, 1968.

hábito » (*Vida* 3,7); la versión castellana de los *Moralia in Job* de San Gregorio la reafirman en la paciencia durante la larga enfermedad desatada tras su ingreso en el monasterio de la Encarnación (*Vida* 5,8); el *Tercer Abecedario* de Osuna se convierte en libro de cabecera y en maestro que le enseña « cómo proceder en la oración » (*Vida* 4,7); las *Confesiones* de San Agustín acompañan el tramo decisivo en su proceso de conversión (*Vida* 9,8); durante una larga etapa de dieciocho años los libros piadosos la ayudan a perseverar y a recogerse en la oración, pues « jamás osaba comenzar a tener sin un libro » (*Vida* 4,9); en fin, muestras expresivas que nos ahorran seguir aduciendo más textos en relación con ese tipo de lectura funcional y vitalista, y que bastan para demostrar que Teresa leyó mucho, pero sobre todo que leyó bien y que asimiló lo leído, según lo prueban los numerosos ecos, a veces casi literales, entresacados de sus escritos por los citados especialistas¹⁰⁷.

b) Fuentes de inspiración.

Tradicionalmente este capítulo ha estado condicionado por el prejuicio en la interpretación de la originalidad teresiana, argumento demostrativo último al que quedaron sometidos los análisis de Etchegoyen y de Menéndez Pidal, con el resultado de explicaciones opuestas, bien para concluir le sustancial dependencia de lecturas precedentes, bien para reafirmar, con ciertos matices, el antiguo concepto de originalidad sin préstamos de nadie¹⁰⁸. Así, en el estudio de Etchegoyen, estableciendo conexiones entre la obra de nuestra escritora y la de sus predecesores, se concluye que « Santa Teresa tuvo el genio de la asimilación y de la síntesis más que el de la invención », y que « después, cuando escribe su experiencia de la vida interior, no olvida nada de cuanto aprendió, y así transmite al siglo clásico el testamento religioso de la España medieval »¹⁰⁹; mientras que Menéndez Pidal nos viene a decir taxativamente lo contrario, que « después de examinar con atención las fuentes que se indican para sus escritos, queda uno admirado de lo poco que Teresa imitó de sus predecesores »¹¹⁰.

¹⁰⁷ Además de esta sedimentación, no hay que olvidar la otra virtualidad importante de ciertos libros, como el de la *Subida al Monte Sión* de Bernardino Laredo, que le sirven incluso de mentores de sus propias vivencias espirituales en un momento en el que no tiene el dominio filológico suficiente para poder escribirlas, dato que ella misma confiesa en *Vida* 23, 12.

¹⁰⁸ La formulación más hiperbólica del concepto de originalidad atribuido a la obra teresiana es la introducida por las carmelitas de París en su edición de *Oeuvres complètes de Sainte Thérèse de Jésus*, vol. I, París, 1907, p. XXIII: « Santa Teresa es el escritor más personal que ha producido el genio español y tal vez el genio cristiano: no hay en ella préstamos de ninguna clase, ni estudios previos, ni laboriosas investigaciones, sino facultades brillantes, sensibilidad exquisita, notables intuiciones filosóficas ».

¹⁰⁹ GASTÓN ETCHEGOYEN, *L'Amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux-París, 1923, p. 29. Este estudio es ante todo una reacción correctora contra la antigua creencia de que Santa Teresa escribiese únicamente al dictado de sus personales impresiones, maximalismo reflejado en el párrafo de la nota anterior, pero quizá el autor extrema demasiado su reacción al insistir en que el material inspirado de la escritora, proveniente de sus visiones y palabras sobrenaturales, ofrecen una analogía de fondo y de forma con las lecturas que ella había hecho, para concluir « que la expresión de esta inspiración no tiene nada de original: las ideas y las imágenes de la carmelita son, en su gran mayoría, reminiscencias más o menos inconscientes » (p. 361).

¹¹⁰ RAMÓN MENÉNDEZ PIDAL, *El estilo de Santa Teresa*, en *La Lengua de Cristó-*

Intentando aclarar este confucionismo, Víctor García de la Concha, en un gran trabajo de fecundas aportaciones sobre la dimensión literaria teresiana, ha logrado rehacer este capítulo de fuentes, cifrando en tres las vías de formación intelectual de Santa Teresa: «consulta y discusión con confesores y teólogos; ávida atención a la predicación de la época; lectura, o, más exactamente, estudio, de los más importantes tratados de espiritualidad», y todo ello sin perderse en señalar modelos o copias concretos, sino atento a determinar actitudes y tendencias, es decir, influjos de más amplio espectro que las simples huellas de elementos dispersos¹¹¹.

Desde esta perspectiva, sistemática más que erudita, sobre la base cultural teresiana, García de la Concha deduce certeramente que toda esa serie de influjos, como en muy pocos otros autores de su tiempo, en Teresa se hicieron vida y experiencia propias, lo que supone un gran obstáculo para quien pretenda aislar paternidades. No obstante, en cuanto a su formación libresca, apunta con buen tino que las lecturas de la infancia, tanto los libros de caballerías, pese a las escasas huellas determinables en sus escritos, como los de vidas de santos, de acción mucho más duradera, configuraron en ella ese espíritu tendente al heroísmo, al maximalismo con tonos de epopeya en la fuerza de Dios, y una concepción de la vida como lucha entre los poderes del bien y del mal. Entre las lecturas religiosas de después, más o menos comunes a las de los espirituales de su época, son, sin duda, los libros de la Biblia (los Salmos, el Cantar de los Cantares, los Evangelios, las Epístolas, en concreto las de San Pablo, hacia el que manifiesta una especial predisposición anímica) los que ocupan el lugar preferente y de los que más hondos influjos acusa, tanto en la génesis de sus vivencias como en la posterior explicitación de las mismas, aprovechándose incluso de la simbología bíblica para describir los momentos culminantes de dichas vivencias. Importantes, en cuanto estímulos de decisiones vitales, fueron los tres libros patrísticos antes citados, siendo además el libro agustiniano de las *Confesiones* el modelo literario que tendría Teresa (el único de ese carácter a que tuvo acceso) para articular su relato biográfico. En esa encrucijada de su formación libresca hay también sustratos de la «devotio moderna», con libros tan afectos como explícitamente recomendados por ella como el de la *Imitación de Cristo*, la obra de Tomás de Kempis, y los de la *Vita Christi*, un recopilatorio evangélico con abundantes comentarios, obra de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, y que encauzaron a Teresa por la vía de la Humanidad sensible hacia una relación interpersonal con Cristo generadora de una desbordada afectividad expresiva. Y por último, sus lecturas de escritores franciscanos, cualificados exponentes de aquel movimiento espiritual de los recogidos, le proporcionarían las primeras bases para el análisis introspectivo, además de medios muy eficaces para la expresión escrita, tales como el uso del lenguaje coloquial, el recurso a las imágenes extraídas de la vida cotidiana, la disposición de comparaciones en acumulación, etc, etc.

bal Colón, 6ª ed., Madrid, 1978, p. 136, donde reacciona contra la tesis de Etche-
goyen y concluye: «En suma: Santa Teresa, muy lejos de dejar palidecer
sus expresiones en meras reminiscencias de ambiguas lecturas, muestra un con-
stante conato de originalidad, no para lucimiento literario, sino para lograr sin-
ceridad y exactitud, ejercitando la tercera merced que recibe de Dios, o sea
'el saber decir las demás mercedes y dar a entender cómo son'. Sea para in-
formar a su confesor, sea para guiar a sus monjas y a otras almas contem-
plativas, se desvive con escrúpulo religioso, se estruja (acepción teresiana) por
hallar palabras suyas propias que respondan con la mayor fidelidad a sus
pensamientos o a sus estados místicos» (pp. 139-140).

¹¹¹ VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, 1978, pp. 49, 47-90.

En cuanto al otro frente de influjos teresianos, el de su consulta con letrados y confesores capaces de instruirla y de certificar sus vivencias, es algo que literariamente no se había tenido muy en cuenta, pues los escasos estudios que en este orden de cosas se han hecho proceden de un intento por determinar filiaciones y contactos en materia doctrinal¹¹², y que, sin embargo, no deja de tener también su repercusión en el trazado literario de Santa Teresa, no sólo porque sus escritos toman a veces el carácter de confesión, de plasmación y continuación de esas consultas, sino además por la consideración previa en el ánimo de la escritora de ese destinatario o receptor inmediato que le ha dado licencia para que escriba, pero que después va a sentenciar lo escrito, y que con esa perspectiva ineludible se le hace necesario orquestar toda suerte de estrategias y recursos deliberados para esquivar suspicacias, superar prevenciones y a fin de cuentas obtener el visto bueno para su obra; factor por tanto fundamental, como luego veremos, a la hora de explicar las connotaciones del estilo teresiano.

La predicación es la otra importante vía de influjos asimilados por Teresa, tan difíciles de aislar ahora como determinantes entonces en su acopio de conocimientos y para su expresión literaria, pues «en bastantes momentos —según observa García de la Concha—, la escritura teresiana se estructura en esquemas retóricos y sobra vuelos, ritmo y carga afectiva de la predicación»¹¹³. Los historiadores de las mentalidades colectivas, como ya insinuamos en la precedente sección histórica, están revalorizando el tratamiento de esas formas populares de devoción, sobre todo los sermones (más que los sermonarios), dado que, en una sociedad sacralizada y de abrumadora mayoría analfabeta, como es la del XVI español, ejercieron de hecho un eficaz protagonismo en la educación religiosa y cultural de aquel pueblo, que no sabía leer, pero que había aprendido a ver y a escuchar, atraído por los métodos audiovisuales (la imagen y la palabra) más que por la escritura, y que por eso acudía multitudinariamente a los sermones, más o menos con similar entusiasmo y afición como los que tantas veces confesó tener Santa Teresa.

Pues bien; todo este rico sedimento de lecturas, consultas y predicación le pudieron servir —le sirvieron— a Teresa para generar profundas experiencias y para luego poder expresarlas, gravitando todo ese cúmulo de asimilaciones en función propedéutica o subsidiaria de su peculiar vivencia —aquí es donde hay que situar el concepto de su originalidad, en la singularidad de su vivencia única y personal—, merced a la cual la escritora, una vez desconectada de las fuentes exteriores, de información por exigencias inquisitoriales del Índice prohibitorio de 1559, pudo remover y seleccionar todo ese sustrato de materiales acumulados, pero introyectándoles luz y modos nuevos de expresión. De este modo se pondría una vez más de manifiesto esa fecunda paradoja por la que Santa Teresa, también en su actividad literaria, resultó ser tan radicalmente innovadora como tributaria de la formación recibida.

¹¹² Así, GASTON ETCHEGOVEN, *o.c.*, p. 90, en su afán de resaltar el carácter ecléctico teresiano, también en su base doctrinal, atribuye actitudes y sensibilidades de la Santa a su contacto con representantes de las tres órdenes religiosas de su entorno: su entrega al amor de Dios, como aportación de los franciscanos; de los jesuitas, su disciplina moral e intelectual; y de los dominicos, su voluntad de apostolado. Con la misma preocupación de establecer paralelismos conceptuales, ANTONIO COMAS, *Espirituales, letrados y confesores en Santa Teresa de Jesús*, en *Homenaje a Jaime Vicens Vives*, vol. II, Barcelona, 1967, pp. 85-99; MARCEL LEPEE, *Báñez et Sainte Thérèse*, París, 1947. La *Cuenta de Conciencia* de febrero-marzo de 1576, redactada como aval de ortodoxia, es una fuente significativa para esclarecer este campo de influjos.

¹¹³ VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *o.c.*, p. 90. En pp. 207-214, al analizar los capítulos 18 y 19 del libro de la *Vida*, referentes al cuarto grado de oración, señala la abundancia de elementos retóricos característicos de los sermones.

c) *Voluntad de escritora.*

Hasta hace bien poco, recibida incluso por la moderna crítica literaria, parecía imponerse sin más la vieja tesis, a veces generalizada hasta extremos simplistas, de una escritura teresiana como milagro de la estricta obediencia, como producto del mandato expreso más que por el deseo e iniciativa de la escritora. Una tesis antañona, con antecedentes muy lejanos y con el peso de una tradición secular, pues desde que Fray Luis de León, el primer crítico y editor de la Madre Teresa, dijera de ella que «escribió mandada y forzada» —dicho con evidente intención de disipar recelos y abrir compuertas a la difusión de sus escritos—, la entonces eficaz expresión se trocaría no tardando mucho en el estereotipo de una Santa Teresa que «no escribió sino a la fuerza, por orden de sus confesores», como taxativamente afirma Fitzmaurice-Kelly, y que sin demasiados matices han venido repitiendo la mayoría de los críticos modernos, incluso algunos tan serios y de última hora como Rafael Lapesa, quien también niega la iniciativa de nuestra escritora, pues aunque empieza diciendo que «Santa Teresa no es una monja inculta», añade enseguida el manido estribillo de que «no escribe con propósito literario ni por iniciativa suya, sino por mandato de sus confesores o a requerimiento de sus monjas»¹¹⁴. En fin, una escritora *malgré-lui*, si se nos permite el neologismo, y que, sin embargo, contra su propósito o por paradójica consecuencia, habría producido el milagro de unos escritos convertidos en textos de valor artístico.

Pero el escribir por obediencia es más que nada el salvoconducto necesario para encauzar eficazmente su irreprimible necesidad de comunicación, dado que, antes del mandato expreso del confesor de turno, ya ella, por imperativos de conciencia, de su maestro interior, o, sencillamente, sintiendo la necesidad de escribir, había quedado apremiada a tomar la pluma para hacer «esta relación de ser recibida por unos lectores. Ya en el prólogo al libro de su *Vida* se nos aparece una semivelada alusión a esa irrefrenable necesidad de escribir, dictada por estímulos previos a la orden del confesor, y que refleja su voluntad de escritora, pues al pedirle a Dios que le dé fuerza para hacer «esta relación que mis confesores me mandan», añade: «y aún el Señor sé yo lo quiere muchos días ha, sino que yo no me he atrevido». Demasiado claras las intenciones que ya por entonces se agolpaban en la conciencia de una escritora novel, si bien refrenadas o contenidas hasta que llegase el salvoconducto de la obediencia para que su iniciativa no fuera sofocada por parecer atrevimiento. Por tanto, si Teresa dice escribir por obediencia, con hartó trabajo, incluso con desgana y por mandato, la verdad es que a uno le queda el convencimiento de que peor le hubiera ido a su arrolladora personalidad si esa misma obediencia le hubiera obligado a callar, ahorrándole trabajos, sí, pero amordazando ese impulso de comunicación y ese anhelo de hacerse leer, algo que le brota por todas partes y que constituye uno de los rasgos definitorios del valor literario de sus escritos¹¹⁵.

¹¹⁴ FRAY LUIS DE LEÓN, *Carta-Dedicatoria a las Madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas...*, en *Obras completas castellanas de Fray Luis de León*, Introducción y notas del P. Félix García, Madrid, 1944, p. 1354; JAMES FITZMAURICE-KELLY, *Historia de la literatura española*, Madrid, 1906, p. 187; RAFAEL LAPESA, *Historia de la lengua española*, 8ª ed., Madrid, 1980, p. 316.

¹¹⁵ Cf. FERNANDO LAZARO CARRETER, *La literatura como fenómeno comunicativo*, en *Estudios de lingüística*, Barcelona, 1980, p. 180. Ejemplos bien claros de esas motivaciones previas al mandato-permisso del confesor para poder escribir se detectan en sus mismos escritos: cf. *Vida*, prólogo, 2; *Camino*, prólogo, 1 y 3; *Cuenta de Conciencia*, febrero 1570, nº 2; *Carta* al P. Gracián, 5 octubre 1576, 5; *Carta* a Lorenzo de Cepeda, 17 enero 1577, 26. Cf. JOEL SANGNIEUX, *Santa Teresa y los libros*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 747-764.

Ese impulso de comunicación y ese anhelo de hacerse leer, que exceden en mucho a lo limitado por sus confesores, es otro de los síntomas que delatan en Teresa una voluntad de escritora, como quien desea acogida más que respuesta, puesto que en el curso de lo que escribe multiplica intencionalmente un zigzaguo de muy variados tipos de lectores, aunque, naturalmente, dentro de un mismo ámbito religioso. No piensa sólo en su confesor, destinatario directo de su escrito, sino que busca el eco de su palabra escrita y la dirige a menudo a hipotéticos receptores (penitentes, padres de familia, contemplativos, personas de oración, guías espirituales, etc), encareciendo de tal modo sus convicciones que fuerza y sobrepasa el primer propósito confidencial. Con frecuencia, al hilo de su confesión, interfiere ella invocaciones tales como «si yo hubiese de aconsejar», «si fuera persona que hubiera de dar parecer», «si fuera persona que tuviera autoridad de escribir», etc., expresiones en las que se cifra un deseo de difusión y una enérgica intencionalidad por romper las cadenas de la mujer acorralada, precisión que se pone dramáticamente de manifiesto en pasajes encendidos como los de *Vida* 20,25, *Cuenta de Conciencia* 1,5-6 y *Moradas* VI, 6,3. Incluso cuando se limita a hablar con el confesor, ocurre también que, muy sutilmente, cambia a veces su confesión en lección, y a sus directores en dirigidos, enseñándoles lo que no saben y persuadiéndolos a que no condenen por sus razones lo que no han gustado por el camino de la oración ¹¹⁶.

Y aún otro dato más que nos permite ver en ella esa neta voluntad de escritora: su indisimulada complacencia ante lo escrito. Si, junto a las tópicas y estratégicas descalificaciones de su habilidad, se le escapan muy a menudo asomos de complacencia expresiva, no tanto por la belleza formal o el primor retórico cuanto por la justeza en la mostración del espíritu, aunque nunca se jacte de ellos como méritos propios, sino como don de Dios, pues para ella, dentro de ese maximalismo suyo tan característico, es Dios el que todo lo hace, el único beneficiario de todos sus logros. Basta ver los títulos que antepone a los capítulos de sus obras (títulos escritos después de la redacción del texto) para constatar una especie de ponderación intensiva y satisfecha ante lo escrito, viendo a una escritora que parece maravillarse ante su propia obra ¹¹⁷.

d) *Recursos literarios.*

Tras esos supuestos básicos, que a la vez que desmienten el estereotipo de una escritora por obediencia nos autorizan a contemplarla con voluntad literaria, hay que tener también en cuenta otra serie de factores que ella utiliza como recursos literarios para hacer posible su expresión. Enumeraremos aquí algunos, desde los meramente circunstanciales a los más profundos de su obra escrita, todos ellos significativos de su peculiar puesto en la literatura.

¹¹⁶ Cf. *Meditaciones sobre los Cantares*, 6,7; cf. AURORA EGIDO, *Santa Teresa contra los letrados: los interlocutores en su obra*, en *Criticón* 20 (1982) 85-121.

¹¹⁷ Cf. NINFA WATT, *El estilo de Santa Teresa en un mundo antifeminista*, en *Monte Carmelo* 92 (1984) pp. 295-296, donde indica algunas muestras de complacencia por parte de la escritora reflejadas en los títulos a los capítulos de *Vida* y *Moradas*. Expresiones también muy significativas sobre la autoestimación de sus escritos, cf. *Cartas* a don Pedro de Castro y Nero, 19 noviembre 1581, 5; al P. Gracián, 28-29 noviembre 1581, 13; a Lorenzo de Cepeda, 2 enero 1577, 11; al P. Gracián, 5 octubre 1576, 5; id., 31 octubre 1576, 1; al P. Gaspar de Salazar, 7 diciembre 1577, 10; *Moradas*, epílogo, 1.

En primer lugar, no hay que perder de vista que Teresa escribe sabiendo que va a ser leída con suspicacia por los confesores y, si las cosas van mal, por los inquisidores. De esta premisa insoslayable, en una sociedad de barreras discriminatorias, de cortapisas oficiales y de religiosidad dogmáticamente controlada, se reflejan en la escritura teresiana non pocas prevenciones, aparte de otras muchas elaboraciones impuestas por la autora a modo de autocensura y de *captatio benevolentiae* con miras a conseguir el visto bueno de confesores y eventuales censores para sus escritos. Precisamente por esta perspectiva de escritura, real y cautelosa, la palabra teresiana, aun con toda su vitalidad, va a estar en el polo opuesto a la espontaneidad, ya que le resulta obligado controlar perfectamente sus modos expresivos, « porque estamos en un mundo —advierte la autora— que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros para que hayan efecto nuestras palabras » (*Fundaciones* 8,7). En este sentido, basta leer los prólogos de sus obras mayores para apreciar hasta qué punto le interesa a ella apagar cualquier conato de sospecha, y así, una vez cubierto el flanco del recelo, poder avanzar segura al viento de la libertad expresiva¹¹⁸. Como bien enunció Virginia Woolf, « saber para quién se escribe es saber cómo hay que escribir »; de aquí, pues, que la expresión teresiana varíe al ritmo del destinatario intencional, en un esfuerzo estratégico y decidido por conquistar espacios de libertad y vehicular eficazmente esa expresión con todos los recursos a su alcance. Dicho de otro modo, la consideración del receptor lleva a la escritora a adoptar modos de expresión distintos, recurso que se aprecia clarísimamente en sus cartas, donde Teresa acomoda la expresión según la calidad del destinatario, y que los especialistas han entrevisto también en el resto de sus obras, donde aparecen entremezclados géneros diversos formando una estructura polimórfica de crónica autobiográfica, estratos ensayísticos, tonos expositivos, de carácter didáctico o parenético y a veces de connotación lírica¹¹⁹.

En segundo lugar, la ecuación escritor-lector determina en la expresión teresiana un recurso conceptual que consiste en la disposición de comparaciones e imágenes asociadas por acumulación, un mecanismo de intensidad coloquial con el que Teresa seduce al lector para que colabore en el esfuerzo de captación nacional. De este modo, lejos de arredrarse y recluirse en el mutismo, Teresa se lanza a su aclaración con denuedo, como quien habla por escrito, amontonando las imágenes con un claro deseo didáctico de acercar al lector a la noción que quiere comunicar. Esa sensación de lucha por la expresión forma parte del significado, tanto como el que se puede sacar de las palabras. Ejemplos muy elocuentes de este recurso a la disposición y acumulación de imágenes asociadas los tenemos en el intento de traducción del desposorio místico en *Moradas* VII, 2,4 y 3,13. Así, pues, en cuanto a las imágenes, la maestría artística teresiana estriba fundamentalmente en la libertad de su manejo, en su acumulación y en la creación de redes de interdependencia. Es esa

¹¹⁸ Cf. AURORA EGIDO, *Los prólogos teresianos y la « santa ignorancia »*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 581-607.

¹¹⁹ Precisamente por esto, a tenor del destinatario y del contexto concreto, la expresión teresiana se irisa en una pluralidad de estilos (cf. VÍCTOR GARCÍA DE LA COCHA, o.c., pp. 91 ss. 194-217), mucho más evidentes en el caso del Epistolario, verdadera realidad polisémica abierta en multiplicidad de puntos de vista, donde se refleja el modelo de una escritora en perfecto dominio de todos los recursos y procedimientos del lenguaje: cf. PILAR CONCEJO, *Fórmulas sociales y estrategias retóricas en el epistolario de Teresa de Jesús*, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid, 1984, pp. 275-290; CRISTÓBAL CUEVAS, *Los criptónimos en el epistolario teresiano*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 557-580; SALVADOR ROS, *El epistolario teresiano: un estilo en compromiso*, en *Monte Carmelo* 92 (1984) 381-401.

tradición del *sermo humilis* que busca sobre todo la eficacia en la comunicación y que se abre hacia el lenguaje coloquial, si bien en la peculiaridad teresiana, como han hecho ver algunos esudiosos, no equivale tanto a « estilo bajo » cuanto a esa función que la escritora misma calificó genialmente como « trastornar la retórica »¹²⁰.

Y por último, abocándonos ya a lo que podríamos llamar la esencia literaria de los escritos teresianos, hay que apuntar sobre todo el recurso introspectivo, esto es, la valoración de la experiencia personal consagrada como punto de partida y eje de la comunicación, aspecto éste, sin duda, que conforma el logro más revolucionario de nuestra escritora, pues hasta entonces la literatura espiritual arrancaba siempre de unos principios teóricos, se mantenía en ese plano de las esencias y sólo de manera refleja incidía sobre la vida particularizada; Teresa, en cambio, invierte de modo radical el procedimiento y enhebra su escritura al hilo de la propia experiencia, adoptando una perspectiva realmente renacentista: sus escritos van del hecho empírico hacia la comprensión, y de ésta a la categorización, proceso que aparece explícitamente formulado en la advertencia de *Vida* 18,2-3: « El cómo es ésta que [los tratados teóricos] llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender; en la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos (...); esto vuestras mercedes [los letrados] lo entenderán —que yo no lo sé más decir— con sus letras; *lo que yo pretendo declarar es qué siente el alma cuando está en esta divina unión* ». Un cambio que, sin temor a lo hiperbólico, hay que calificar de histórico en el proceso de la creación literaria, máxime cuando la materia sobre la que tiene que dar cuenta la escritora se sitúa en los límites de lo abordable con palabras, de difícil precisión para ella misma, esforzándose en auténtica audacia para convertirla en algo asimilable por el lector, y todo eso precisamente cuando en nuestras letras no existía aún un molde genérico que le sirviera a Teresa para articular su comunicación, razones todas ellas de una relevancia literaria por la cual Marichal sitúa a nuestra escritora en esa corriente renacentista que quiere hacer nacer el ensayismo hispánico¹²¹.

Es verdad que no había ningún precedente en la tradición literaria española sobre el que Teresa pudiera acomodar su escritura, aunque la época era propicia a la deposición autobiográfica: existía el arquetipo del *Lazarillo de Tormes*, relato fictivo con el que algunos estudiosos han cotejado elementos estructurales —sólo estructurales— comunes al libro teresiano de la *Vida*, si bien esas coincidencias parecen justificarse más convincentemente como demanda del género que como resultado de un casi imposible contacto. Pero tampoco en la literatura se dan creaciones *ex nihilo*; si dentro de la tradición española Teresa no encontró el molde que necesitaba, sin embargo lo encontraría fuera: las *Confesiones* de San Agustín, una obra que constituye, dicho nuevamente con palabras de García de la Concha, « el precedente más directo y el modelo más claro tanto del libro de la *Vida* como del componente biográfico que subyace en toda la obra de nuestra escritora »¹²². Ciertamente, del libro agusti-

¹²⁰ *Vida* 15,9. Cf. VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, o.c., pp. 184-189; Id., « *Sermo humilis* », *coloquialismo y rusticidad en el lenguaje literario teresiano*, en *Monte Carmelo* 92 (1984) pp. 277 ss.; GUIDO MANCINI, *Tradición y originalidad en el lenguaje coloquial teresiano*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 479-493; LUISA LÓPEZ GRIGERA, *La « Compositio » en la prosa de Santa Teresa*, *Ibid.*, pp. 683-698.

¹²¹ JUAN MARICHAL, *Santa Teresa en el ensayismo hispánico*, Barcelona, 1971, 89-98.

¹²² VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario*, o.c., p. 57. Absurdamente, contra el reconocimiento unánime de la crítica, ha pretendido negarlo RICARDO SENABRE, *Sobre el género literario del « Libro de la Vida »*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, p. 771, donde dice que « salvo en el uso de la

niano recibió Teresa el molde literario que necesitaba, el único al que de hecho tuvo acceso, para ensayar sus propias confesiones. Pero no sólo un molde externo, pues además de las muchas coincidencias doctrinales entre el obispo de Hipona y la carmelita abulense, hay otras de actitud, ordenación, expresión y finalidad de la escritura que importan mucho para el filólogo, ya que ese tipo de similitudes ponen de manifiesto propósitos y recursos de los que se adueño Teresa para su comunicación, y por los que en verdad puede concluir Lázaro Carreter que « fueron las *Confesiones* del obispo africano su estímulo y su pórtico de entrada en la literatura »¹²³, pues, en definitiva, en ellas encontró Teresa la fórmula idónea para ejercer su voluntad de escritora, combinando el primer propósito confidencial con su gran afán comunicativo y convertir así su confesión en lección.

e) *Peculiaridades de lenguaje.*

Por ser éste uno de los capítulos más polémicos, tan traído y llevado por la crítica filológica, pero en el que todavía no hay conclusiones definitivas por falta de estudios rigurosos y exhaustivos, nos detendremos tan sólo a ofrecer el estado actual de la cuestión que nos ocupa.

Y de entrada hay que decir que la crítica en general ha procedido en sus investigaciones de modo bastante unidimensional, rastreando con fruición en los escritos teresianos los rasgos vulgares y coloquiales, pero sin apenas inventariar los muy abundantes de estirpe culta y literaria, quizá porque se tomaba como punto de referencia incuestionable el carácter popular, vivo y directo del habla de la escritora, es decir, el invariable prisma óptico de los primeros trabajos específicos de principios de siglo¹²⁴. Y así, bajo ese enfoque diferenciador de los tres estilos clásicos (sublime, medio y humilde), se fijó este último, el *genus humile*, para el lenguaje teresiano, orientando la investigación en última instancia a determinar las causas en la elección por parte de la escritora de ese *sermo humilis* y a explicar los diferentes rusticismos prosódicos.

Así, para Menéndez Pidal, ilustre pionero en la moderna filología, Santa Teresa emplearía como base sustancial el lenguaje corriente en el habla hidalga de Castilla la Vieja, llevando el lema valdesiano « escribo como hablo » hasta el extremo de hablar por escrito, pero a la vez desclasando ese lenguaje por mortificación ascética, o sea, avulgarando adrede el estilo por santa humildad, pues « le ruboriza emplear un tecnicismo: no piensen que quiere parecer docta »¹²⁵. Esta tesis del arrusticamiento deliberado le parece incontrovertible a Lázaro Carreter, quien también le explica por razones de prudente cautela ante los temibles peligros que acechaban a la escritora, por su ascendencia judeoconversa y por su condición de mujer, además de visionaria permanentemente sospechada, a quien, sencillamente, aquel ambiente antifeminista del siglo XVI le vedaba cualquier ostentación de saber, sintiendo por todo ello la necesidad estratégica de controlar la expresión, vulgarizar el lenguaje y así po-

primera persona y en la similitud del carácter confesional que ambas obras poseen, pocos nexos más pueden hallarse entre las *Confesiones* y el *Libro de la Vida* ».

¹²³ FERNANDO LAZARO CARRETER, *Santa Teresa de Jesús, escritora: El Libro de la Vida*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, p. 20, artículo en el que además propone una sugerente categorización literaria del libro de la *Vida* como autorretrato, mejor que como autobiografía.

¹²⁴ Cf. ANTONIO SANCHEZ MOGUEL, *El lenguaje de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1915; JOSE MARIA SALAVERRIA, *Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1928.

¹²⁵ RAMON MENEDEZ PIDAL, *El estilo de Santa Teresa*, en *La lengua de Cristóbal Colón*, 6ª ed., Madrid, 1978, p. 123 ss.

der encauzar eficazmente su palabra ¹²⁶. La misma explicación cautelar por razones de la ascendencia conversa había sido ya aportada por Felicidad Bernabéu en una tesis de licenciatura dirigida por el propio Lázaro Carreter, reflejando la documentación exhumada por Narciso Alonso Cortés sobre la reconciliación inquisitorial del abuelo de Teresa y adoptando el esquema explicativo castigo-estamental de Américo Castro, según el cual Santa Teresa utiliza vulgarismos y rusticismos para ocultar sus orígenes judíos, es decir, aprovechándose de la asociación mental rústico igual a castellano viejo ¹²⁷. Sustancialmente conforme con la tesis menéndezpidalina, perfilada por Lázaro Carreter, se muestra también Rafael Lapesa al aceptar el criterio del fingimiento voluntario en la escritora, quien « se previno contra le tentación de vanagloria, humillándose en la dicción y la grafía, los dos aspectos del lenguaje en que se perciben más inmediatamente el grado de cultura y el nivel social » ¹²⁸. Y, por último, también Aurora Egido encuadra la rusticidad teresiana, no ya en una actitud ascética, sino en una estrategia de combate para enfrentarse contra los letrados la vía de la « santa ignorancia » ¹²⁹.

Por el contrario, García de la Concha sigue manteniendo sus reservas respecto de esta interpretación cautelar en cuanto determinante de las elecciones lingüísticas y arrusticamientos prosódicos por parte de Santa Teresa, fluctuaciones que prefiere atribuir a una auténtica inseguridad de la escritora en la transcripción, asentando su tesis, como alternativa categorizadora, de que « Teresa de Jesús transcribe a partir de lo que su oído percibe », es decir, « que la escritora se propone acomodar la grafía a la que ella juzga forma correcta, guiándose de su propia percepción acústica o de la pronunciación habitual », para concluir después, tras analizar los presuntos arcaísmos y rusticismos teresianos en relación con el lenguaje de otros autores de la época, que « su léxico pertenece, casi totalmente, el acervo común del habla literaria del siglo XVI » ¹³⁰. Tomás Álvarez, desde el terreno objetivo de la filología de los autógrafos, y Ninfa Watt, tras un cotejo de formas anómalas entre las dos versiones redaccionales del *Camino de Perfección*, concuerdan sustancialmente con García de la Concha en el rechazo de una vulgarización intencionada ¹³¹. Y Germán Vega, aduciendo como indicios concretos la existencia de dobles de vocablos en que la forma correcta alterna con la incorrecta, al igual que formas anóma-

¹²⁶ FERNANDO LAZARO CARRETER, *Fray Luis y el estilo de Santa Teresa*, en *Homemaje a Gonzalo Torrente Ballester*, Salamanca, 1981, pp. 463-469; Id., *Santa Teresa de Jesús, escritora (El libro de la Vida)*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, I, pp. 11-27.

¹²⁷ FELICIDAD BERNABEU BARRACHINA, *Aspectos vulgares del estilo teresiano y sus posibles razones*, en *Revista de Espiritualidad* 22 (1963) 359-375.

¹²⁸ RAFAEL LAPESA, *Estilo y lenguaje de Santa Teresa en las Exclamaciones del alma a su Dios*, en *Aureum saeculum hispanicum*, « Beiträge zu Texten des Siglo de Oro », Festschrift für Hans Flasche..., Wiesbaden, 1982, p. 140, quien ya mucho antes asumió la tesis de Menéndez Pidal, su maestro, en la difundida *Historia de la lengua española*, 8ª ed., Madrid, 1980, p. 137.

¹²⁹ AURORA EGIDO, *Santa Teresa contra los letrados: los interlocutores en su obra*, en *Crítica* 20 (1982) 85-121; Id., *Los prólogos teresianos y la « santa ignorancia »*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 581-607.

¹³⁰ VÍCTOR GARCÍA DE LA CONCHA, *El arte literario de Santa Teresa*, o.c., pp. 102, 277, 283; Id., *Mística, estética y arte literario en Teresa de Jesús*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 459-479; Id., « *Sermo humilis* »..., o.c., p. 259 ss.

¹³¹ TOMÁS ÁLVAREZ, « Introducción » a la ed. de *Camino de Perfección*, vol. II, Roma, 1965, pp. 140-160; NINFA WATT, ¿*Vulgarización intencionada en Santa Teresa?* *Estudio comparativo de las dos redacciones de Camino de Perfección*, en *Monte Carmelo* 92 (1984) 319-346.

las que han sido corregidas, y viceversa, con el hecho además de que en sus cartas más privadas también están presentes esas formas anómalas —«¿qué sentido tendría fingir también aquí?»—, desemboca en la misma opinión, concluyendo que «las incorrecciones que nos encontramos son, en buena medida, las que tradicionalmente se han atribuido al habla de la conversación oral cotidiana; algunas lo son también de la escritura de la época»¹³².

He ahí, pues, los dos frentes de la polémica, cuyas posturas sin embargo pueden ser armonizadas si en lugar de aislar los factores se toman como vías concurrentes, sin imponer ni marginar ninguna de las explicaciones posibles, siempre que no sean afirmaciones producto de una primera apreciación, sino derivadas de un estudio riguroso y exhaustivo. Quizá la falta de diálogo parta de una de las carencias más llamativas: la metodología, el análisis cuantitativo, método con el que Jeannine Poitrey ha realizado un monumental trabajo¹³³, dado que a veces el método puramente cualitativo está condicionado por el prejuicio, por la apología inconsciente y por la selección involuntaria y desfiguradora. De todos modos, volviendo a la cuestión sobre las peculiaridades del lenguaje teresiano, hay que tener muy en cuenta que sus escritos nacieron en versión inicialmente no pensada para la imprenta, dato elemental que puede ayudarnos también a explicar, aunque no sea de modo sistemático, bastantes de esas fluctuaciones fonográficas por descuido involuntario de la escritora. En fin, cerramos sin más esta cuestión que forzosamente queda abierta a ulteriores análisis de la crítica filológica, puesto que las actuales conclusiones distan mucho de ser definitivas mientras no se haga un inventario más completo de todos y cada uno de sus escritos y se registren también, como contrapartida ineludible, las otras muy abundantes formas cultas que pueblan igualmente la prosa teresiana de auténticos artificios literarios.

f) Otros estudios y otras fuentes.

Mientras tanto, el tratamiento concreto de cada uno de esos escritos, desde el punto de vista literario, sigue arrojando aportaciones sugestivas e interesantes que alunbran nuevas posibilidades de comprensión. Tal es el caso de *Moradas*, ejemplo al que limitamos nuestra sugerencia por ser el libro más sistemático de la escritora y el de las preferencias literarias de numerosos estudiosos sobre el que siguen concentrando nuevos esfuerzos eruditos en la búsqueda de sus fuentes textuales¹³⁴, resaltando el significante alegórico de su estructura¹³⁵, desentrañando su funcionalidad pedagógica, dado que el libro parece articularse bajo un artificio didáctico y según un esquema memorístico, aspectos que constituyen a este escrito teresiano en uno de los vestigios más importantes del residuo oral y como reflejo persistente del llamado «arte de la memoria» en la literatura del Siglo de Oro¹³⁶.

¹³² GERMAN VEGA GARCIA-LUENGOS, *Dimensión literaria de Santa Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) p. 59.

¹³³ JEANNINE POITREY, *Vocabulario teresiano de Vida y Camino de Perfección. Filones lexicales del castellano vivo*, 6 vols., Lille, 1977.

¹³⁴ Cf. FRANCISCO MARQUEZ VILLANUEVA, *El símil del Castillo Interior: sentido y génesis*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 495-522. Véase también las comunicaciones presentadas en el Congreso de Pastrana, incluidas en el volumen *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Madrid, 1984, pp. 321-395.

¹³⁵ Cf. CRISTOBAL CUEVAS GARCIA, *El significante alegórico en el «Castillo» teresiano*, en *Letras de Deusto* 12 (1982) 77-97.

¹³⁶ Cf. el interesante artículo de MICHAEL GERLI, *El Castillo Interior y el arte de la memoria*, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, pp. 331-337,

Por otra parte, el diálogo interdisciplinar entre historiadores y literatos está arrojando también fecundos resultados sobre el estudio de esas fuentes y expresiones que conforman lo que actualmente se viene denominando como mentalidades colectivas. Tal es el caso de esas *Relaciones* de fiestas con motivo de la beatificación, canonización y patronato de Santa Teresa, expresiones que hasta hace poco estaban consideradas sin más interés que el unas curiosas piezas pertenecientes a la crónica local, y que hoy, sin embargo, gozan de un especial atractivo entre esos estudiosos, quienes además reivindicán la calidad «literaria» de dichas piezas en cuanto que reflejan un capítulo de la historia de la literatura y nos permiten explorar la funcionalidad del hecho literario precisamente en una época en la que, como ya insinuamos al principio, se literaturizaba la vida y se vivía la literatura. Desde esta perspectiva, sobre ese tipo de fuentes extrateresianas, se han venido realizando interesantísimos estudios sobre justas poéticas y relaciones de fiestas en honor de Santa Teresa en fechas inmediatas a su muerte, donde se reflejan testimonios históricos de primer orden, propósitos de una información pública que resulta ser un precedente de la prensa noticiera, estímulos de tiempos nuevos en encendida polémica no partidarios de la tradición vieja y, en definitiva, los elementos de una cultura barroca¹³⁷. Con estos materiales se alumbran, además, las constantes iconográficas, mentales y hagiográficas de la larga historia «barroca» teresiana, unas constantes que no son en modo alguno ingenuas o inocentes, sino proyecciones más o menos interesadas de los distintos grupos sociales; de aquí el enorme interés de este tipo de fuentes para la sociología de la literatura.

3. - ESTUDIOS DOCTRINALES

Basta echar un vistazo a los nutridos repertorios bibliográficos teresianos para comprobar que los estudios doctrinales llevan la delantera a los históricos y literarios con una ventaja de desproporciones llamativas. El aluvión de publicaciones desencadenado durante el último centenario, al igual que sucediera con el espolero del doctorado, confirman la realidad de ese desequilibrio en el que sigue prevaleciendo el tratamiento espiritualista. Libros y artículos sin cuento insisten en los múltiples aspectos de la dimensión magisterial de una Santa Teresa que parece tener la llave de todos los secretos y respuesta a las inquietudes actuales, concordismos por los que se han disparado numerosas construcciones apoloéticas, modelos a veces de un tratamiento anacrónico,

publicado también *Bulletin Hispanique* 86 (1984) 154-163. Sobre la técnica del «ars memorativa», empleada en culturas y ambientes de tradición oral para estructurar el conocimiento y facilitar la comprensión de cualquier materia, cf. FRANCES A. YATES, *The art of memory*, Chicago, 1966; FERNANDO RODRIGUEZ DE LA FLOR, *La literatura espiritual del Siglo de Oro y la organización retórica de la memoria*, en *Revista de Literatura*, vol. XLV, (1983).

¹³⁷ Cf. FRANCISCO LOPEZ ESTRADA, *Cohetes para Teresa. La relación del 1627 sobre las Fiestas de Madrid por el Patronato de España de Santa Teresa de Jesús y la polémica sobre el mismo*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 637-672; Id., *Fiestas por Santa Teresa de Jesús en Málaga y en Antequera (1618 y 1627)*, Antequera, 1982; JOSE ROMERA CASTILLO, *Justas poéticas valencianas en honor de Santa Teresa*, en *Letras de Deusto* 12 (1982) 199-216; Id., *Compendio literario en honor de Santa Teresa. Notas de historia literaria sobre justas poéticas y representaciones teatrales*, en *Teresa de Jesús. Estudios histórico-literarios*, Roma, 1982, pp. 193-227; MARIA CRUZ GARCIA DE ENTERRIA, *Santa Teresa en la literatura popular*, en *Arbeitshefte zum romanischen Volksbuch*, nº 6, Salzburg, 1983, pp. 103-128; FRANCIS CERDAN, *Santa Teresa en los sermones del Patronato (1627)*, en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, pp. 601-608.

explotadoras del mito universalista y de la ejemplaridad omnivalente de la Santa.

Es cierto que jamás podríamos captar la riqueza y la esencia del fenómeno que representa Santa Teresa si prescindieramos de su dimensión espiritual, una dimensión de indudable atractivo cuanto de ineludible tratamiento, pero que también requiere ser abordada con toda objetividad, sin apriorismos de ningún tipo y con procedimientos adecuados que tengan en cuenta el multiforme contexto de la protagonista, para comprenderla y explicarla en sus singularidades y en sus concomitancias. Pues bien; a tenor de estos criterios determinantes de una seria investigación, el muestrario doctrinal que ofreceremos en este nuevo apartado será forzosamente selectivo, limitado a unos cuantos capítulos bien concretos, más o menos ya sistematizados, sin perdernos en el marasmo de la exhaustividad, pues no todas las aportaciones de última hora merecen igual valor ni pueden ser tomadas tampoco como una prueba apodíctica para concluir la validez del mensaje teresiano en el mundo de hoy¹³⁸.

a) *El factor de la experiencia.*

Compartimos plenamente la convicción de algunos teresianistas cuando afirman que Santa Teresa ha encontrado sus mejores exegetas en la segunda mitad de nuestro siglo, puesto que su testimonio profético no fue del todo comprendido ni tampoco explicitado en anteriores épocas. Ciertamente que ha sido en la nuestra donde mejor se ha llegado a entender la novedad del mensaje teresiano, verdaderamente innovador, revolucionario para su tiempo, al postular enérgicamente una especie de magisterio empírico de la experiencia, por hacer de la propia experiencia la instancia crítica de la teología. Teresa, ciertamente, no era una profesional de la teología. No era «letrada», ni tampoco se decía «letrera»; era una espiritual en posesión de unos contenidos nada comunes: «creo que hay pocos que hayan llegado a la experiencia de tantas cosas», decía de sí misma cuando todavía estaba a mitad de camino (*Vida* 40,8). Y desde esos contenidos excepcionales ejerció de hecho el magisterio de la pluma: «no diré cosa que no la tenga por experiencia» es el estribillo que con frecuencia salta por sus páginas. Pero también es cierto que en aquella coyuntura de sus «tiempos recios» había cuajado un «divorcio» entre mística y teología, entre experiencia de la fe y ciencia de la misma¹³⁹, posturas ideológicas irreconciliables que mantenían enfrentados en permanente conflicto a espirituales y letrados. Y entre esos dos sectores opuestos tuvo que desenvolverse Teresa, convocando a diálogo a unos y a otros sobre su propio caso vital en el que se sostenía la tesis implícita de que la razón sin experiencia y la ciencia sin conciencia no son nada.

Tiempos vendrían después en que el fenómeno de la experiencia suscitara serias sospechas de subjetivismo, quizá también por demasiado prevenidos al prejuicio luterano, factores que depararían una visión desenfocada y devaluadora de la mística teresiana, entendida simplemente como pura fenomenología psicologista, acusaciones que apadrinaron algunos exponentes de aquel llamado «movimiento místico» que moriría a las puertas del Concilio Vaticano II y que, sin embargo, los autores de la entonces escuela carmelitana no lograron

¹³⁸ No obstante, para curiosidad del lector, cf. JESUS CASTELLANO, *Presencia de Santa en la teología y en la espiritualidad actual*, en *Teresianum* 33 (1982) 181-232; Id., *Balance de los estudios doctrinales (IV Centenario Teresiano)*, en *Monte Carmelo* 90 (1982) 64-85, repertorios en los que se recoge toda suerte de títulos.

¹³⁹ Cf. FRANÇOIS VANDENBROUCKE, *Le divorce entre théologie et mystique*, en *Nouvelle Revue Théologique* 72 (1950) 372-389; HENRI DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I, Paris, 1959, pp. 585-586.

dar cumplida respuesta, ocasionándose entre objeciones y réplicas una inútil polémica pretendidamente científica¹⁴⁰. Hasta que por fin, en 1962, llegó el P. Tomás Álvarez con un estudio verdaderamente programático de cómo había que afrontar la experiencia contemplativa de Santa Teresa¹⁴¹. Enseguida hacía ver el ilustre teresianista, pionero también de un moderno tratamiento teológico, cuáles eran los nuevos planteamientos: « los escritos teresianos ofrecen al teólogo un copioso rimero de realidades sobrenaturales, alcanzadas por la autora a la luz de la contemplación (...), esa materia prima va a ser objeto de nuestro análisis; ella nos permitirá explorar por dentro la contemplación teresiana: no por el lado *subjetivo* para seguir las flexiones de su experiencia (quietud, unión, éxtasis, etc.) o las zonas psíquicas interesadas (actividad, facultades, sentidos, fondo del alma), sino por el lado *objetivo*: objetos contemplados, porciones y misterios del mundo sobrenatural alcanzados por su contemplación »¹⁴². En fin, un cambio radical de lo fenoménico a lo objetivo, del análisis de los sentimientos a los contenidos teológicos del misterio vivenciado.

La novedad de esos planteamientos, además de enterrar la inútil polémica antañona, iba a encontrar una calurosa acogida, con una especie de refrendo conciliar, por una parte, y con una estimulante adhesión de los mejores teólogos, por otra. Así, en la constitución dogmática *Dei Verbum*, 8 se reconocía implícitamente el valor testimonial de los místicos en la transmisión del depósito de la fe y del enriquecimiento de la tradición eclesial, proceso creciente no sólo por la predicación unánime del magisterio jerárquico, sino también « tum ex contemplatione et studio credentium qui ea conferunt in corde suo, tum ex *intima spiritualium rerum quam experiuntur intelligentia* », texto citado después con llamativa frecuencia en su aplicación a la experiencia contemplativa de Santa Teresa, así como para avalar la originalidad de su magisterio en la petición por el reconocimiento oficial de su doctorado¹⁴³. En términos semejantes lo formularían también un coro de célebres teólogos reconocedores de la « misión teológica » del mensaje teresiano por ser éste en verdad una auténtica experiencia objetiva y cualificada de instancia crítica para la misma teología¹⁴⁴.

Todo ello, unido a la nueva sensibilidad religiosa de los años del posconcilio, arrojó un saldo altamente favorable para la comprensión doctrinal de Santa Teresa, con la justa apreciación de que en ella se había proclamado « el doctorado de la experiencia »¹⁴⁵; un factor que entraba de lleno en las preocupaciones de la teología contemporánea, sobre todo en las vertientes de la llamada « teología narrativa », y que se iba a constituir nada menos que en principio estructural y metodológico de esa otra disciplina, renovada aunque

¹⁴⁰ Cf. ANSELMO STOLZ, *Teología de la mística*, Madrid, 1952, p. 21; HANS URS VON BALTHASAR, *Théologie et sainteté*, en *Dieu Vivant* 12 (1948) 15-31, reelaborado y publicado después en su libro *Verbum Caro*, Madrid, 1964, pp. 235-268. Las cuestiones del viejo « movimiento místico » y las réplicas carmelitanas han sido estudiadas por CIRO GARCIA, *Corrientes nuevas de Teología Espiritual*, Madrid, 1971, con otros trabajos suyos publicados en *Monte Carmelo* 76 (1968) 60-100 y 426-448.

¹⁴¹ TOMÁS ÁLVAREZ, *Santa Teresa de Jesús contemplativa. Experiencia de Dios*, en *Ephemerides Carmeliticae* 13 (1962) 9-62, recogido después en el libro *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*, Burgos, 1981, pp. 149-241.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 19-20.

¹⁴³ Cf. *Santa Teresa de Jesús, Doctora de la Iglesia. Documentos oficiales del proceso canónico*, Madrid, 1970, pp. 115-116.

¹⁴⁴ Véanse las felices expresiones de Rahner, Vandenbroucke, Schillebeeckx y otros en *Revista de Espiritualidad* 29 (1970) 299-328.

¹⁴⁵ OTGER STEGGINK, *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974, p. 162.

todavía no bien identificada, que es la «teología espiritual»¹⁴⁶. Desde esta peculiar perspectiva y en diálogo con las nuevas tendencias de la teología, el mensaje teresiano irradiaba una originalidad y una luz propias que han sabido conjugar excelentes teresianistas¹⁴⁷.

b) *Aventura y magisterio de la oración.*

El factor experiencial en Santa Teresa no es algo indiferenciado o diluido, sino producto concreto de una aventura personal, tan feliz como difícil y arriesgada, llamada oración. «La sua dottrina è qui», recordó precisamente el Papa Pablo VI en su homilía del doctorado. Es, sin duda, uno de los rasgos más característicos de su personalidad y una cuestión que define autoritativamente la originalidad de su mensaje, porque, aunque resulte reiterativo, hay que insistir en que le empresa teresiana se cifró primordialmente en vivir y comunicar la virtualidad de la experiencia orante, no simplemente la recitación orante, que para esto no había mayores dificultades, sino la inducción a la experiencia, algo para lo cual no estaba preparado el ambiente de su tiempo, receloso ante tantas desviaciones como se habían registrado precisamente por aquellos días.

Indudablemente, la oración fue para Teresa una de sus más arduas aventuras, en la que empeño esfuerzos heroicos durante casi veinte años braceando en solitario y debatiéndose angustiada entre el deseo de dar marcha atrás y el miedo a perderse (*Vida* 4,7), situación de duro forcejeo que se resume en su dicho tan expresivo de que «peleaba con una sombra de muerte» (*Vida* 8,12) y de la que recordaría con amargo sabor la carencia absoluta de un maestro de espíritu que la ayudara a ponerse en marcha, sin amigos que la acompañaran en la difícil travesía, con gran daño por parte de confesores medioletrados y asustadizos, «que todos se determinaban en que era demonio» (*Vida* 25,14), para concluir que, en fin, «gran mal es un alma sola entre tantos peligros» (*Vida* 7,20).

Una preciosa síntesis de esta lección fundamental de Teresa fue publicada por Tomás Álvarez en esta misma revista, hace ya algunos años, analizando complexivamente la cuestión orante en tres planos temáticos: la singular andadura o experiencia teresiana por los caminos de la oración (fácil y espontánea a los comienzos, crítica y de forcejeo durante el largo período ascético hasta la altura de sus casi cuarenta años, infusa en la posterior etapa mística de los últimos treinta años); su pensamiento doctrinal, sin entrar en la sistemática de los grados; y su pedagogía, especialmente la utilizada en las páginas del *Camino de Perfección*¹⁴⁸.

Desde entonces, o desde siempre, este tema ha merecido las atenciones y preferencias de numerosos estudiosos y propagandistas que han dado lugar ya

¹⁴⁶ Cf. TOMÁS ALVAREZ, *Experiencia cristiana y teología espiritual*, en *Seminarium* 14 (1974) 94-110; GIOVANNI MOIOLI, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia e la teologia della spiritualità cristiana*, en *Teologia*, «Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale» 6 (1981) 141-153; AUGUSTO GUERRA, *Teología espiritual, una ciencia no identificada*, en *Revista de Espiritualidad* 39 (1980) 335-413.

¹⁴⁷ Entre la numerosa literatura al respecto, cf. MAXIMILIANO HERRAIZ, *Experiencia y teología. Teresa de Jesús, vida y palabra*, en *Teología Espiritual* 22 (1978) 7-36; Id., *Teresa de Jesús, maestra de experiencia*, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 269-304; TOMÁS ALVAREZ, *Santa Teresa, maestra de vida espiritual*, en *Confer* 80 (1982) 685-702.

¹⁴⁸ TOMÁS ALVAREZ, *La oración camino a Dios. El pensamiento de Santa Teresa*, en *Ephemerides Carmeliticae* 21 (1970) 115-168, recogido también en su libro *Teresa de Jesús, enséñanos a orar*, Burgos, 1981, pp. 9-86.

a una copiosa bibliografía sobre la oración teresiana, como puede verse por ese centenar y medio de fichas que ha logrado reunir Daniel de Pablo Maroto ¹⁴⁹. Ha sido también este eminente estudioso de todo lo teresiano quien ha aportado datos muy elocuentes para hacernos idea del clima polémico de aquel siglo XVI, de las posiciones encontradas y violentas entre oracionistas y antioracionistas, entre «espirituales y letrados», resaltando esa perspectiva de brega de la Madre Teresa por el derecho femenino a la oración y de enfrentamiento con quienes se lo querían robar, amparados en la peligrosidad de las mujeres orantes ¹⁵⁰.

Y como quiera que la bibliografía oracional teresiana es ya muy abultada, de numerosos títulos, aunque de desigual calidad, queremos terminar este capítulo indicando, de entre los más logrados, aquéllos que por su carácter de síntesis posibilitan al lector un acceso serio y completo al tema. Así pues, a los aspectos de la experiencia y magisterio orantes de la autora, estudiados por Tomás Álvarez, y a los del contexto histórico, entrevistados por Maroto, añadimos aquí el trabajo de Emmanuel Renault sobre la peculiaridad metódica teresiana ¹⁵¹; el artículo tan sugerente de Jesús Castellano sobre la pedagogía y otras formas también muy teresianas de orar ¹⁵²; y por último, el libro valiosísimo de Maximiliano Herráiz sobre las implicaciones y actitudes del talante oracional teresiano para nuestros días ¹⁵³.

c) *En busca del Dios vivo.*

Supuesto el ambiente sacralizado de aquel tiempo, resulta lógico pensar que Dios sería una de las primeras palabras aprendidas por Teresa. Cierto, según ella misma nos lo recuerda, apenas cumplidos los siete años ya tenía una clara conciencia de las realidades sobrenaturales, de todo aquello que para ella —como para cualquiera de entonces— representaba «el camino de la verdad», «la verdad de cuando niña» (*Vida* 1,5;3,5), y que no era otra cosa sino el mismo, elemento dominante de aquellas mentalidades colectivas, esto es, lo efímero de la vida terrena en contraste con las seguridades de la otra, la eterna, la que no acabaría nunca; constante sustancial que se nos aparece con toda la nitidez posible en sus actitudes tempranas como la del negocio «barato» de comprar el más allá interminable por el martirio a manos de moros (*Vida* 1,5); en decisiones fundamentales como la de hacerse monja, que a fin de cuentas le parecía el estado más seguro contrastado con la brevedad de la vida, el infierno posible y el purgatorio casi inexorable (*Vida* 3,5-6); en sus reiterados argumentos sobre la obsesiva «vanidad del mundo» (*Vida* 4,1); y en fin, en toda la gesta fundacional de sus conventos, investidos por el carácter maximalista de una auténtica epopeya, de gigantescas y pequeñas batallas libradas entre Dios y el demonio, con la victoria final de Dios, como era de esperar. En definitiva, que para Teresa, al igual que para la religiosidad de sus coetáneos, Dios era una realidad irrecusable, algo tan familiar y de todos los días como la presencia tangible de cualquier otra persona.

¹⁴⁹ DANIEL DE PABLO MAROTO, *Oración teresiana, balance y nuevas perspectivas*, en *Teresianum (Ephemerides Carmeliticae)* 33 (1982) 257-264.

¹⁵⁰ Id., *Dinámica de la oración. Acercamiento del orante moderno a Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1973.

¹⁵¹ EMMANUEL RENAULT, *La «manière d'oraison» thérésienne*, en *Révue d'histoire de la Spiritualité* 51 (1975) 3-72.

¹⁵² JESÚS CASTELLANO, *Teresa de Jesús nos enseña a orar*, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 88-123, insertado también en el libro *Teresa de Jesús, enseñamos a orar*, Burgos, 1981, pp. 87-148.

¹⁵³ MAXIMILIANO HERRAÍZ, *La oración, historia de amistad*, Madrid, 1981.

Pero Dios fue además —o, mejor, sobre todo— para Teresa una presencia viva y fecunda, sujeto de una relación interpersonal con quien desarrolló un arco existencial de profundas vivencias, toda una trayectoria de comunión que desembocó en la orilla del misterio trinitario y que ha sido bien estudiada por los teresianistas¹⁵⁴. Con gran expresividad nos lo ha hecho ver también Maximiliano Herráiz en una excelente monografía que ilumina todas las virtualidades de una doctrina teresiana que arranca de la vida, de la noción y experiencia vitales de un Dios de gratuidad, imagen ésta eminentemente paulina y que en determinados aspectos del léxico teresiano parece adquirir unas resonancias gemelas, de sorprendentes paralelismos —sin insinuar por ello dependencias— con el pensamiento de Lutero¹⁵⁵. Y es que, en realidad, toda la obra de Teresa es una teología existencial de la gracia, que tiene más de neto sabor agustiniano que de influencias tridentinas, de unas connotaciones bíblico-patristicas que la acercan más a los grandes reformadores que a la reacción contrarreformista, aspecto en el que ha insistido particularmente Domínguez Reboiras, más desde la intuición teológica que desde el dominio de la bibliografía estrictamente teresiana¹⁵⁶, y que, no obstante, parece confirmarse con los análisis positivos efectuados por Tomás Álvarez. En efecto, este ilustre teresianista, desde su familiaridad con los autógrafos y en una atinada crítica textual, ha detectado en la autora una típica visión optimista de la gracia, reflejada sobre todo en aquellos pasajes doctrinales en los que exhibe sus famosas certezas místicas, y que preocuparían sensiblemente a un teólogo postridentino como Fray Luis de León a la hora de editar aquellos textos¹⁵⁷.

Por otra parte, tampoco hay que olvidar que las típicas nociones teresianas de Dios piden ser estudiadas desde la propia coyuntura histórica y no sólo, de modo exclusivo, desde el carácter aséptico de la teología, pues no pocas de sus convicciones o postulados « teológicos », su misticismo, la aventura de alcanzar el « libro vivo », el ideal comunitario de perfección, etc., resultarían prácticamente inexpressivos si, además de los factores sobrenaturales, no se tienen también en cuenta los muchos otros de su condición y contexto por los que ella se movió con indudable peligro, aspectos que ha sabido armonizar Ulrich Dobhan en su conocido análisis de la « antropología » teresiana¹⁵⁸.

d) *Por la Humanidad de Cristo.*

Es aquí donde los planteamientos teológicos de Teresa parecen adquirir una cierta argumentación sistemática en orden a defender una tesis verdaderamente original, pese a que el enfoque teórico de los problemas nunca fuera su

¹⁵⁴ Cf. ANGEL MARIA GARCIA ORDAS, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Roma, 1967. Cf. A. GARCIA EVANGELISTA, *La experiencia mística de la inhabitación*, en *Archivo Teológico Granadino* 16 (1953) 66-326; JOSE CRISTINO GARRIDO, *Experiencia de la vida sobrenatural en la vida teresiana*, Burgos, 1969.

¹⁵⁵ MAXIMILIANO HERRAIZ, *Sólo Dios basta. Claves de la espiritualidad teresiana*, Madrid, 1980.

¹⁵⁶ FERNANDO DOMINGUEZ REBOIRAS, « El amor vivo de Dios ». *Apuntes para una teología de la gracia desde los escritos de Santa Teresa de Jesús*, en *Compostellanum* 15 (1970) 5-59.

¹⁵⁷ TOMÁS ALVAREZ, *Fray Luis de León y Santa Teresa de Jesús: el humanista frente a la escritora*, en *Teresa de Jesús: Estudios histórico-literarios*, Roma, 1982, pp. 75-100, publicado también con cierta reordenación en *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, pp. 493-502. Cf. *Id.*, *Introducción al Camino de Perfección*, Tipografía Poliglotta Vaticana, vol. 2, Roma, 1965, pp. 115-119.

¹⁵⁸ ULRICH DOBHAN, *Gott, Mensch, Welt in der Sicht Teresas von Avila*, Frankfurt am Main, 1978.

fuerte. Nos estamos refiriendo a un hecho transcendental, ocurrido algo después de su ingreso en la vida mística, cuando aproximadamente frisaba ella los 41 años de edad, y del que dejó especial constancia en dos afortunados capítulos de sus escritos: *Vida* 22 y *Moradas* VI, 7.

El hecho fue éste: en uno de sus libros de oración leyó ella que, llegando a un determinado estadio de la vida espiritual, todo lo corpóreo se convierte en un impedimento para seguir avanzando, incluso que la misma Humanidad de Cristo, precisamente por esa su condición corporea, debe dejarse de lado en el proceso de meditación y engolfarse « en cuadrada manera » en el océano de la divinidad. Esta teoría, según la cual la vida cristiana se interpreta en un sentido espiritualista, tanto más acentuado cuanto de clara difidencia respecto a la componente corporal y, de rebote, respecto a la mediación humana de Cristo, no era algo tan nuevo ni sólo de aquella época; por de pronto, hay que decir que empalma con un filón doctrinal dualista de seguro origen neoplatónico, ya advertido por González Cordero¹⁵⁹, y que se extiende por toda la época medieval, con claras repercusiones en la literatura del Cartujano, incluso en Erasmo, hasta llegar a los espirituales franciscanos leídos por Teresa, cauce que ha remontado Tomás Álvarez en concienzudos trabajos sobre el tema¹⁶⁰.

Y por esa teoría se despenó también Teresa aplicándola a su procedimiento en la oración, aunque parece ser que reaccionó enseguida tras advertir el engaño, pues, cuando en 1565 hace por primera vez el balance de los hechos en el capítulo 22 de la autobiografía, puede ya comprobar que todo su avance en la experiencia de Dios ha sido a través de la experiencia de Cristo; y cuando doce años después vuelve sobre el tema en *Moradas* VI, tiene el refrendo definitivo: su propio proceso espiritual hasta lo hondo del castillo interior ha seguido por el camino de las experiencias cristológicas¹⁶¹.

De entre los intentos efectuados para aislar factores, para entroncar los datos teresianos con el ascendente directo, con quien fuera su más influyente divulgador de la tesis contraria a la mediación de lo corporal, y por ende de la humanidad de Cristo, ha sido Tomás Álvarez quien parece haber dado con la pesquisa del autor y del libro decisivos de donde provienen las pinceladas con que en *Vida* 22,1 se formula y refuta dicha tesis. Y es que, mientras los estudiosos anteriores interpretaban los textos teresianos como alusivos a sólo el binomio Osuna-Laredo, Tomás Álvarez, en cambio, logra hacerlos derivar del *Via Spiritus* de Bernabé de Palma, verdadero acuñador y promotor de la teoría de « cuadrar el entendimiento », así como de la neta distinción entre « lo puro corpóreo » y « lo puro espiritual »¹⁶².

Quizá Teresa no entendió plenamente, sino a su modo, todas aquellas sutilezas y disquisiciones mentales sobre lo corporal, pero de lo que no hay duda es del enorme convencimiento con que ella mantiene que esa cuestión no debe suponer nunca un reduccionismo en la mediación humana de Cristo: « Esto de apartarse de lo corpóreo, bueno debe ser, cierto, pues gente tan espiritual lo

¹⁵⁹ FRANCISCO GONZÁLEZ CORDERO, *La teología espiritual de Santa Teresa de Jesús, reacción contra el dualismo neoplatónico*, en *Revista Española de Teología* 30 (1970) 3-38.

¹⁶⁰ Replantados en *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 335-365.

¹⁶¹ Aspecto rastreado en todos sus escritos por SECUNDINO CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, 1978, la más extensa monografía sobre el tema, con exégesis de todos los textos, emparentando las intuiciones teresianas con la cristología actual, aunque ha soslayado el análisis propiamente histórico del problema.

¹⁶² TOMÁS ÁLVAREZ, *Humanité du Christ*, en *Dictionnaire de Spiritualité* VII/1, 1100; *Id.*, *Introducción al Camino de Perfección*, edición vaticana, Roma, 1965, pp. 54-66; *Id.*, *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, pp. 345 ss.

dice...; lo que querría dar a entender es que no ha de entrar en esta cuenta la sacratísima Humanidad de Cristo» (*Vida* 22,8); persuadida, por lo demás, a no seguir otro camino espiritual ni otro modelo que el de esa Humanidad: «Esto es una cosa que escribí largo en otra parte, y aunque me han contradecido en ella y dicho que no lo entiendo, a mí no me cuentas, si para adembuen camino» (*Moradas* VI, 7,5), porque, en resumidas cuentas, si para adentrarse en la vida mística hubiera que prescindir de la mediación humana de Cristo, ella no querría esa mística, que «no quiero ningún bien sino adquirido por quien nos vinieron todos los bienes» (*Moradas* VI, 7,15).

c) *La Biblia, « libro vivo ».*

En contraste chocante con una abrumadora mayoría orgullosamente analfabeta, que ni sabía leer ni sentía la necesidad de aprender, y a despecho de aquellos cancerberos de la ortodoxia, que incluso pretendían vedar el apetitoso fruto de la Sagrada Escritura con «cuchillo de fuego para que el pueblo no llegue a él» (expresión tristemente famosa del no menos célebre Melchor Cano), Teresa, en cambio, lectora empedernida, se nos aparece como un exponente excepcional y desafiante que proclama a los cuatro vientos su estimada preferencia por su habitual afición a leer los Evangelios, con una indisimulada preferencia sobre cualquiera otro de los que denominaba ella «libros muy concertados» (*Camino* 21,4). Y es que en Teresa, ciertamente, se da una especie de sintonía naturalización de su ser entero con la Sagrada Escritura, una que induce a penitencia con los textos y personajes bíblicos, un raro fenómeno que induce a pensar en una posible predisposición anímica derivada de su condición judeoconversa¹⁶³.

Es claro que Teresa no recibió una formación bíblica de tipo escolar —inconcebible para aquella mentalidad castellana que las mujeres tuviesen esa formación, pues sólo desde fuera, desde el exilio, se oyeron voces favorables a que las mujeres leyesen por sí mismas los libros sagrados para mejor enseñar la religión a sus hijos¹⁶⁴—. Sin embargo ella, a su modo por cuenta propia, fue adquiriendo un bagaje bíblico de proporciones considerables, tanto por la lectura directa de los textos, cuando corrían en lengua vernácula, antes del famoso Índice inquisitorial de Valdés, como por el acopio indirecto a través de fuentes secundarias (lecturas espirituales, sermones, trato con los letrados, liturgia) ante las que siempre se mostró con una actitud extraordinariamente receptiva¹⁶⁵.

¹⁶³ Cf. SECUNDINO CASTRO, *Singularidad de Teresa de Jesús*, en *Razón y Fe* 204 (1981) pp. 333-334.

¹⁶⁴ Ese era el criterio liberal de los pocos hombres tolerantes, como Furió Cerial, expresado desde fuera, desde Lovaina, en su obra *Bononia sive de libris sacris in vernaculam linguam convertendis*, Basilea, 1556, publicada en defensa de la lectura en vulgar de la Biblia, polemizando con el teólogo italiano Bononia que profesaba también en Lovaina, pero con opiniones contrarias. Desde dentro, los criterios eran muy otros y, por supuesto, mucho más restringidos, incluso en mentalidades como la de Bartolomé Carranza, cf. *Comentarios sobre el Catecismo Cristiano*, ed. de José Ignacio Tellechea, Madrid, 1972, p. 110.

¹⁶⁵ Datos sobre esas fuentes bíblicas, cf. ALFRED MOREL-FATIO, *Les lectures de Sainte Thérèse*, en *Bulletin Hispanique* 10 (1908) pp. 10-28, donde además recoge una lista de los Salmos citados por Teresa; RODOLPHE HOORNAERT, *Sainte Thérèse écrivain: son milieu, ses facultés, son oeuvre*, Lille-Bruges, 1922, pp. 311-320. Téngase en cuenta que muchos de los libros leídos por Teresa transmiten aproximadamente el contenido bíblico: el de las Confesiones de San Agustín, las Cartas de San Jerónimo, etc.

Todo ese bagaje es índice y reflejo de su estima por la Sagrada Escritura, una estima que se convirtió en denuncia explícita contra la decisión inquisitorial que le cortaba el acceso a aquellas fuentes a consecuencia del Índice de 1559. El rechazo de tales medidas no puede ser más expresivo, como expresiva es también la neta alusión a la Biblia, que ya no podrá leer en lengua vulgar, al quedar sólo en latín: « Cuando se quitaron muchos libros de romance, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daban recreación leerlos, y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: No tengas pena que yo te daré libro vivo » (*Vida* 26,6). El lamento por el decreto prohibitorio se compensa en esta circunstancia por el consuelo del « libro vivo », alegando el don de Dios contra la sustracción inquisitorial, para decir a los inquisidores, con cierto regocijo indisimulado, dónde no pueden entrar sus redes y represiones. Supremo alcance de ese « libro vivo », abierto en un torrente de vivencias, serán esas « hablas » interiores que se suceden hasta el final de su vida y que esencialmente son ecos del mensaje bíblico, de contenido casi literal y de sorprendente eficacia operativa ¹⁶⁶.

Tal vez por eso, por unas preocupaciones de exclusivo carácter doctrinal, ha venido prevaleciendo en esta cuestión del biblismo teresiano un tipo de estudio puramente cualitativo, el tratamiento global de los textos expresos e implícitos y bajo unos enfoques interesados en poner de relieve la sustancial dependencia de la vida carismática y de la doctrina mística de la autora respecto de esas fuentes bíblicas ¹⁶⁷. En este sentido queda ya suficientemente demostrado el aspecto funcional que tiene la Escritura para Teresa, funcionalidad en cuanto soporte inductor de vivencias y en cuanto garantía o criterio normativo de veracidad, instancia esta última por la que ella requirió siempre de los letrados examinadores de su espíritu un proceso de discernimiento y un veredicto acordes al pensamiento bíblico, « porque ella no quería saber sino si era conforme a la Sagrada Escritura todo lo que tenía » (*Cuenta de Conciencia* 53,9).

Pero quedan aún, sin embargo, otros muchos aspectos pendientes de un tratamiento analítico más promenorizado y riguroso. Por de pronto, toda esa rica cantera de fuentes necesita ser abordada con métodos de trabajo de tipo cuantitativo, haciendo registros lexicales diferenciados, cuantificando datos estadísticos, determinando cauces influyentes de transmisión y peculiaridades de uso, etc., posibilidades que quedan abiertas y a las que invita el reciente estudio de Román Llamas ¹⁶⁸. Tales análisis sobre el filón bíblico teresiano resultarán imprescindibles para conducir los estudios doctrinales, lingüísticos, literarios, y de no menos importancia para la reflexión histórica posterior.

nimo son un verdadero arsenal, más del millar de citas bíblicas; todo ese sustrato constituyó un elemento importante en la formación de Teresa.

¹⁶⁶ Cf. TOMAS ALVAREZ, *Jesucristo en la experiencia de Santa Teresa*, o.c., pp. 361-362; ROMAN LLAMAS, *Santa Teresa y su experiencia de la Sagrada Escritura*, en *Teresianum-Ephemerides Carmeliticæ* 33 (1982) pp. 497 ss.

¹⁶⁷ Así, PIETRO DELLA MADRE DI DIO, *La Sacra Scrittura nelle opere di Santa Teresa*, en *Rivista di Vita Spirituale* 18 (1964) 41-102. Véase también SECUNDINO CASTRO, *Cristología teresiana*, Madrid, 1978, pp. 233-289; MAXIMILIANO HERRAIZ, *Biblia y espiritualidad teresiana*, en *Monte Carmelo* 88 (1980) 305-334.

¹⁶⁸ ROMAN LLAMAS, o.c., especialmente pp. 449-463. Cf. EMMANUEL RENAULT, *Le désert et la manne. Lecture de l'Ancien Testament*, Paris 1979, y *Aux sources d'eau vive. Lecture du Nouveau Testament*, Paris, 1978, trabajos en los que se recogen por libros bíblicos las alusiones teresianas, con interesantes introducciones e índices, aunque todavía no son completos. Un ensayo de estadística sobre la segunda redacción del *Camino*, cf. TOMAS ALVAREZ, *Introducción...*, edición vaticana, Roma, 1965, p. 34.
na, Madrid, 1980.

f) *El humanismo teresiano.*

El lado humano de Teresa, el carácter extrovertido de su personalidad, su capacidad de comunicación y de trato, los matices de su afectividad femenina, su fino sentido del humor, ha sido una de las vetas más divulgadas por los biógrafos, escritores y teresianistas de todos los tiempos, y de un especial atractivo para todo ese público familiarizado con su imagen popular y encandilado con la leyenda de sus anécdotas o episodios, las más de las veces apócrifos¹⁶⁹. Pero no es por esa vertiente del anecdotario, por las ocurrencias de una mujer simpática, por donde hay que enfocar los planteamientos de su verdadero humanismo, tan peculiar, arraigado en un cierto sentido práctico de las cosas, transido de un sano optimismo y contagiado entre sus discípulos más afectos en contraste abierto con otras formas ceñudas y rigoristas de otros modelos de santidad¹⁷⁰. Por de pronto, no hay que olvidar que sobre esa cuestión del humanismo teresiano incide de lleno ese capítulo conflictivo que se desató en el seno de su Reforma, apenas desaparecida ella de la escena, ocasionando una encendida polémica sobre su herencia carismática, dando lugar a dos lecturas opuestas y al enfrentamiento de dos bandos ideológicos, rigoristas unos y humanistas otros, cuyas vicisitudes históricas ha estudiado ya Moriones¹⁷¹.

En principio, para captar las multiformes actitudes del arraigado humanismo de Santa Teresa hay que leer todas sus cartas, pues es ahí, en ese material directo, donde mejor se refleja lo que se ha dado en llamar por los espiritua- listas sus virtudes sociales: la omnipresente delicadeza en sus modos de trato, esa impresión que recibe cada destinatario de ser él la persona preferida por la Madre; la gratitud constante, tan propia de su natural como recomendada a sus hijas, «aunque no haya de qué»; y la alegría derramada en sabrosas narraciones, con un fino sentido del humor que le permite ironizar asuntos bien serios, precisamente para que no se le indigesten ni le hagan perder la calma, y por el que llega incluso hasta reírse de sí misma. Cualquiera de esas piezas es un testimonio documental de humanidad. Las cartas a sus familiares, además, son un modelo de cariño, como lo son igualmente las dirigidas a sus frailes y monjas, de enorme afecto prodigado en mil detalles y atenciones. Una verdadera mina, en definitiva, en la que afloran a golpe de confiancias los más variados gestos, actitudes y convicciones de aquilatado humanismo¹⁷².

Sin embargo, el aspecto que más ha llamado la atención de los estudiosos y sobre el que se ha vertido mucha tinta, a veces con calificaciones morales anacrónicas, ha sido el de su psicología afectiva. Los trabajos de Steggink, Efrén, Poveda Ariño, García Ordás, entre otros muchos, han venido explorando el campo de sus pulsiones vitales, el haz de sus relaciones humanas y la integración realista de todas ellas en el dinamismo de su vida espiritual, conjugando

¹⁶⁹ Sin entrar en detalles sobre su autenticidad, cf. OTILIO RODRIGUEZ, *Leyenda aurea teresiana*, Madrid, 1970; ALFONSO RUIZ, *Anécdotas teresianas*, Burgos 1981, lo cierto es que ha sido un filón explotado con éxito, tanto por autores antiguos, cf. ANTONIO DE SANTA MARTA, *Dichos y hechos de Santa Teresa de Jesús*, ed. de Manuela Sánchez Regueira, Madrid, 1983, como por los modernos biógrafos, cf. JOSE LUIS CORTES, *Teresa, la de Jesús*, 4ª ed., Madrid, 1982.

¹⁷⁰ Véase el volumen *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, 2ª ed., Burgos, 1982.

¹⁷¹ ILDEFONSO MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia teresiana: ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Roma, 1968, vulgarizado en *El carisma teresiano: Estudio sobre sus orígenes*, Roma, 1972.

¹⁷² Cf. SALVADOR ROS, *Amor y libertad en el epistolario teresiano*, en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 533-571.

de ese modo la evolución de su existencia, la psicografía de su personalidad, con el carácter antropológico de su misticismo¹⁷³.

En este sentido, junto a los muchos matices puestos ya de relieve, habría que insistir y sistematizar también toda esa corriente personalista, de postulados antropológicos, que fluye por el tejido de sus escritos, sobre todo por el libro de *Moradas*, del que ya Antonio Vázquez ha ofrecido una sugestiva lectura, pues en él nos ha dejado Teresa, con el lenguaje de su tiempo, una asombrosa topología del psiquismo, toda una antropología psicológica que tiene como objetivo la localización del centro del yo¹⁷⁴. Con la clave de esos postulados, el libro de *Moradas* se nos aparece también, y con toda nitidez, como una mística personalista.

En efecto, Teresa ha construido una síntesis del misterio de la vida cristiana con una sorprendente inversión de planos: una mística que de siempre había enfocado la vida cristiana por el lado del misterio de Dios-Cristo-Gracia, es decir, desde unos parámetros deductivos, ella, en cambio, la aborda formalmente desde las potencialidades humanas, reconociendo que el hombre es un ser distendido y disperso entre los dinamismos y elementos múltiples que lo componen, pero que a la vez hay en él una profunda estructura ontológica y vocacional que lo trascienden hasta abrirlo a lo divino por el hondón de la séptima morada. De aquí la gran fuerza connotativa que tienen en todo ese proceso las distintas imágenes y símbolos teresianos, parcialmente estudiados por Robert Ricard, Alvaro Bizzicari y Jesús Castellano, entre otros¹⁷⁵. En fin, que hay aquí una perspectiva de estudio antropológico-doctrinal interesantísima para los futuros teresianistas.

g) Intentos de sistematización.

La afirmación de que «está aún por escribir una obra que sea la grande síntesis doctrinal de Santa Teresa», que «no existe en la bibliografía teresiana una obra que estudie orgánicamente y con criterios teológicos el pensa-

¹⁷³ Cf. OTGER STEGGINK, *Afectividad y vida espiritual: La integración de la afectividad en la vida espiritual de Santa Teresa de Jesús*, en *Carmelus* 18 (1971) 122-141, recogido después en su libro *Experiencia y realismo en Santa Teresa y San Juan de la Cruz*, Madrid, 1974, pp. 131-162; Id., *Experiencia de Dios y afectividad*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 1057-1073; EFREN DE LA MADRE DE DIOS, *Santa Teresa por dentro*, 2ª ed., Madrid, 1982; JOSE MARIA PGVEDA ARIÑO, *La psicología de Santa Teresa de Jesús*, Madrid, 1984, estudio que reseña y obliga a replantear ANGEL MARIA GARCIA ORDAS, *Psicología de Santa Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 44 (1985) 337-349; MARIA ENRIQUETA SORIANO, *Teresa, mujer antinómica*, en *Teresa de Jesús: Estudios histórico-literarios*, Roma, 1982, pp. 23-37.

¹⁷⁴ ANTONIO VAZQUEZ, *Las «Moradas del Castillo Interior» como proceso de individuación*, en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, II, pp. 1075-1121; Id., *Notas para una lectura de las Moradas de Santa Teresa desde la psicología profunda*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 463-530, señalando un marcado paralelismo entre la psicología de individuación de Jung y el proceso de maduración-liberación de Santa Teresa.

¹⁷⁵ Cf. ROBERT RICARD, *Sainte Thérèse et le socratisme chrétien*, en *Bulletin de Littérature Ecclesiastique* 46 (1945) 139-158; Id., *Notes et matériaux pour l'étude du «Socratisme chrétien» chez Sainte Thérèse et les spirituels espagnols*, en *Bulletin Hispanique* 49 (1947) 5-37, 170-204 y 50 (1948) 2-26; ALVARO BIZZICARI, *L'Umanesimo nella vita e nelle opere di S. Teresa d'Avila*, Milano, 1968; JESUS CASTELLANO, *Lectura de un símbolo teresiano*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 531-566.

miento de la Santa», dicho así por Tomás Álvarez en distintas ocasiones¹⁷⁶, ha corrido entre el círculo de los teresianistas como una especie de provocación desafiante a cubrir ese vacío; pero parece ser que los intentos que se han venido ofreciendo no cumplen todavía satisfactoriamente lo entonces insinuado, ya que otro teresianista, Jesús Castellano, ha repetido en fechas bien recientes el mismo aserto, que « falta todavía una gran síntesis de la doctrina teresiana », estimulando nuevamente a ese esfuerzo generoso pues cree que « ya los tiempos están maduros para una obra de envergadura »¹⁷⁷.

A decir verdad, los intentos de síntesis y de sistematización doctrinal, en respuesta al reto formulado, han sido escasos, bastante desiguales y algunos nada afortunados al querer acomodar el pensamiento teresiano al esquema tomista¹⁷⁸. De modo que, a estas alturas, sólo podemos reconocer tres trabajos meritorios que llevan carácter de síntesis, con amplio temario y aciertos muy válidos, si bien, claro está, todavía incompletos: el manual de Mauricio Martín del Blanco¹⁷⁹, o lo que es lo mismo, los apuntes académicos de Tomás Álvarez impartidos en sus años de docencia en el Teresianum de Roma y luego editados por su discípulo con evidente descaro; el estudio de Jesús Castellano, ofreciendo en cien apretadas páginas una visión de conjunto de la espiritualidad teresiana¹⁸⁰; y el libro de Secundino Castro¹⁸¹, elaborado bajo el interés explícito » de ofrecer al hombre de nuestros días una sistematización completa de la teología y espiritualidad de Santa Teresa », teniendo a la vez la sensibilidad hodierna, « las corrientes actuales de pensamiento para acercar su mensaje al hombre de nuestros días »¹⁸².

Al margen de esos intentos y preocupaciones, sin duda laudables, he de confesar el recelo por esa pretendida sistematización doctrinal teresiana, obra realmente de envergadura y difícilmente abordable mientras los teresianistas, como ya hemos insinuado en algún momento de este recorrido, no hagan una reconversión seria de sus métodos, procediendo de modo muy distinto al que se suele emplear para acercar a la Santa al mundo de hoy, tarea imposible si previamente no se despojan anacronismos inaceptables y si no se conecta después con toda esa serie de factores, desde los infraestructurales a los ideológicos, propios de una mujer y de un tiempo muy distintos a los de nuestros días.

V. CONCLUSION

Si el paciente lector, más o menos iniciado en los estudios teresianos y con interés por este panorama informativo, ha logrado llegar hasta el final de nuestro recorrido, es muy posible que se sienta ahora bajo la abrumadora impresión de creer que sobre Santa Teresa ya está todo dicho, o casi todo, y

¹⁷⁶ Cf. *Santa Teresa de Jesús*, en *Ephemerides Carmeliticae* 19 (1968) p. 33, y *Glosa a la bibliografía del doctorado teresiano*, en *ibid.*, 22 (1971) pp. 511-512.

¹⁷⁷ Cf. *Balance de los estudios doctrinales: IV Centenario Teresiano*, en *Monte Carmelo* 90 (1982) p. 84.

¹⁷⁸ Así, JESÚS MARTÍ BALLESTER, *Diccionario del pensamiento de Santa Teresa*, Valencia, 1981.

¹⁷⁹ *Santa Teresa de Jesús: Mujer de ayer para el hombre de hoy*, Bilbao, 1975.

¹⁸⁰ *Espiritualidad teresiana: rasgos y vivencias*, en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, 1978, pp. 105-201, recogido con sentido vulgarizador en *Guiones de doctrina teresiana*, Castellón, 1981.

¹⁸¹ *Ser cristiano según Santa Teresa. Teología y espiritualidad*, Madrid, 1981.

¹⁸² *Ibid.*, p. 7; cf. *Aproximación al pensamiento religioso de Teresa*, en *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) p. 66.

que sería prácticamente inútil replantear hoy toda esa temática, pues su gigantesca bibliografía, de proporciones acoirazadas y casi inabarcable aun para los especialistas, apenas si ha dejado un rincón por explorar. No vamos a desmentir aquí, en estas palabras finales, lo que de verdad hay en esa posible impresión del lector, y que responde a los generosos esfuerzos de muchos y excelentes estudiosos e investigadores; pero sí queremos insistir en algunas de las muchas posibilidades de trabajo que todavía caben en tan abonado campo de estudio.

En primer lugar, y contra opiniones al uso, hay que decir que la investigación crítico-textual, de por sí lenta, tiene aún mucho que hacer en el tejido de los textos teresianos, sobre todo en el caso de los mal llamados escritos menores —quizá por eso tan desatendidos—, hasta darlos en versiones rigurosamente críticas, exigencias que reclaman también la anhelada y prometida —pero que no acaba de llegar— edición facsímil de todos sus autógrafos. En este sentido, las posibilidades editoriales a realizar pueden ser muchísimas, convencidos también de que sólo mediante esfuerzos conjuntos y bien organizados —algo que tampoco lleva camino de materializarse— se podrá llegar a resultados definitivos, desde acabar de una vez con las arbitrariedades de los editores, unificando criterios de datación y numeración interna de los textos, hasta enriquecer, por ejemplo, la enorme correspondencia epistolar de la autora, sólo entreabierto en una parte, posiblemente sustancial, pero todavía incompleta.

En segundo lugar, hay que insistir también en que las actuales biografías, incluso en la tan acabada de los Padres Efrén-Steggink, se impone la revisión documental, el destierro definitivo de algunas de tantas posiciones arraigadas y la incorporación necesaria de datos fundamentales y esclarecedores. Por de pronto, toda esa proyección de luz a raudales derivante del carácter judeoconverso de la protagonista, peculiaridad que alumbra todo un universo mental de rasgos bien distintivos (comportamientos y actitudes, expresiones culturales, postulados sociales, talento económico, sentido práctico, visiones del mundo, de la vida, del hombre, de Dios, etc.), todos ellos tan decisivos en su personalidad como incomprensiblemente abandonados por la mayor parte de los teresianistas.

Y, por último, hay que decir también —lo hemos venido diciendo páginas adentro, en los distintos aspectos reseñados— que quedan igualmente abiertas otras tantas posibilidades de estudio en el ya clásico triple tratamiento histórico, literario y doctrinal, en cuyas respectivas áreas se han venido ocupando numerosos profesionales de oficio. El lector ya habrá advertido que los estudios propiamente históricos han experimentado un alza considerable en la reciente bibliografía teresiana (de hecho fue la sección mejor lograda del congreso internacional celebrado en Salamanca a los postres del centenario), con materiales de especialistas bien conocidos, elaborados algunos desde fuentes más amplias que las estrictamente teresianas, otros todavía con carácter de ensayo, y en general con planteamientos de historiografía renovada que exigen ser continuados en una posterior reflexión hasta situar y entender la personalidad de Santa Teresa en las condiciones objetivas en que desarrolló su existencia, realizó su reforma y escribió su mensaje. Los estudios literarios se han mantenido en su línea, con resultados aleccionadores respecto del contexto sociológico, pero con otras muchas cuestiones pendientes de análisis lexicales y de métodos cuantitativos. Sin embargo, los estudios doctrinales padecen un cierto estancamiento, prácticamente sin novedades desde hace más de diez años. De aquí que podamos concluir, utilizando el argot bursátil, que los estudios históricos han subido, los literarios se mantienen y los doctrinales han bajado. Dicho así sin otra intención que la de convocar al relevo a los jóvenes estudiosos del teresianismo, para que, recogiendo lo mucho ya hecho, emprendan lo mucho que todavía falta.