

SOBRE TEMAS DE HISTORIA TERESIANA

Santa Teresa y la Inquisición Influjo en la espiritualidad española Arraigo en el antiguo Carmelo

« Santa Teresa y la Inquisición »¹ no es tema nuevo en las páginas de nuestra Revista. El mismo padre Enrique Llamas publicó en ella los primeros resultados de sus investigaciones, en el número extraordinario dedicado al cuarto centenario de la Reforma teresiana (13 [1962] 518-565, con una ampliación en *Revista de Espiritualidad* 24 [1965] 306-342). Un segundo estudio del Autor vio la luz años más tarde con el mismo título que la obra presente, pero de menores dimensiones (Madrid 1970, 80 pp.). Ambos trabajos han sido incorporados a la monografía que ahora presentamos y que cubre dos campos de investigación: delación de la Santa y sus escritos a la Inquisición española en vida de la Autora; delaciones de sus obras editadas por fray Luis de León, una vez muerta la Santa. Queda en espera un tercer estudio: nuevas delaciones de los escritos teresianos ante el Santo Oficio de Roma. Cronológicamente, los hechos historiados se escalonan en el último cuarto del siglo XVI y primer lustro del s. XVII: —primera serie de delaciones: 1574-1579; —segunda serie de acusaciones: 1589-1598; —tercera serie: 1594...

El libro contiene un estudio histórico, no un ensayo doctrinal (p. xvi). Se propone colmar las lagunas, demasiado espaciosas, dejadas por los precedentes historiadores teresianistas que « han pecado de rutinarismo » (p. xvii) y de otros graves defectos (p. xviii). Para hacerlo debidamente, el A. desborda el cuadro cronológico de las delaciones y regresa a los orígenes del problema: años 1556-

¹ ENRIQUE LLAMAS MARTÍNEZ, *Santa Teresa y la Inquisición española*. Madrid, 1972, xviii-449 pp., 250 mm.

1562 y siguientes, en que los brotes místicos y la primera redacción de la *Vida* inoculan en la Santa el recelo inquisitorial. Desborda el estrecho marco del caso teresiano, insistiendo en la ambientación de cada episodio: entorno epocal y religioso, alumbrados e inquisidores. En cambio, el estudio es ceñido desde el punto de vista bibliográfico: documentación archivística de primera mano y escritos teresianos; pero relaciones extremadamente parcas con los teresianistas de ayer y hoy: alusiones esporádicas y desganadas, que no llegan a abrir el diálogo.

Como en una cinta cromática van desfilando los personajes, las acusaciones y los procesos. Resumamos:

1) 1574-1575. Diálogo entre los inquisidores de Córdoba y de Madrid. Los de Córdoba siguen pistas de alumbrados en Baeza y Ubeda. Actúa de investigador Alonso López. La Santa y el libro de su *Vida* quedan envueltos en el proceso contra el doctor Carleval y sus seguidores. (Carleval es discípulo del Maestro Avila y amigo de la Santa). El 12.3.1575 la delación es cursada a Madrid (p. 35). Se ignoran los cargos contra la Madre Teresa (pp. 27-52).

2) 1575. El tribunal de Valladolid requisita a Don Alvaro de Mendoza el libro de la *Vida* y lo remite a la Inquisición de Madrid. Báñez calificará favorablemente la obra (5.7.1575), pero los inquisidores la retendrán hasta después de muerta la Santa.

3) 1575-1576 y 1578: interviene la Inquisición de Sevilla, en dos tiempos. Primero examinando personalmente a la Santa y a sus monjas de Sevilla, especialmente a Isabel de San Jerónimo. Tras el interrogatorio, interviene el jesuita p. Rodrigo Alvarez, ante quien la Santa tiene que 'ratificarse' por escrito: nacen así las *Relaciones* IV y V (numeración del p. Silverio) y gran parte o todas las redactadas por la Santa en Sevilla. El proceso culmina en los meses de marzo abril de 1576 (pp. 123-125). Con desenlace favorable a la Santa. (Es muy escasa la documentación nueva). — Un ramalazo de este temporal sobreviene en 1579, al ser depuesta de su cargo prioral María de San José (Salazar), con envío de nuevos memoriales a la Inquisición (pp. 161, 163-164). Pero sin documentación conocida. (Según el p. Llamas, el contenido de « los memoriales acusatorios presentados a la Inquisición » fue conocido por la Santa (pp. 161-162) e incluso por sus amigos (p. 163: entre ellos, García de Toledo, entonces en América!); pero los confunde con las actas del proceso del Provincial Cárdenas, O. Carm., éstas sí conocidas por la Santa y en parte por nosotros).

Siguen las delaciones, calificaciones y apologías de las obras de la Santa editadas por fray Luis de León (Salamanca 1588). Todas ellas giran en torno a la ortodoxia de la Autora en sus obras mayores, *Vida-Camino-Moradas*, con alguna alusión ocasional a las *Relaciones*. Quedarán envueltos en las acusaciones, tanto fray Luis de León como Ribera, editor y biógrafo de la Santa respectivamente. Sigamos reseñando:

4) Primera delación del dominico Alonso de la Fuente, datada en Llerena a 26.8.1589, y enviada con esa fecha al Consejo de Madrid. El delator ataca las *Obras* editadas por fray Luis de León, que aún no cuentan un año de vida pública. Según él, la Autora está bajo el influjo del « ángel malo, el mismo que enseñó a Mahoma y a Lutero y a los demás heresiarcas » (p. 311).

5) Primer memorial del mismo Alonso de la Fuente contra la doctrina de la Madre Teresa (Llerena, octubre-noviembre 1589), identificada con la que « enseñaban los alumbrados de Extremadura y... de Jaén » (p. 398), y contra la misma Autora, llena de « vanidades », « con otras muchas liviandades », mujer cuyo « espíritu fue del demonio » (p. 400).

6) Censura anónima del precedente memorial (noviembre-diciembre 1589), favorable a los libros de la Madre Teresa. — En torno a esas mismas fechas componen sus Apologías de la Santa fray Luis de León y Antonio de Quevedo, ambos agustinos (1591).

7) Segundo memorial de Alonso de la Fuente contra la Santa (diciembre 1589). Texto no identificado.

8) Tercer memorial del mismo (20.2.1590). Contra la « oración de quietud » propuesta por la Santa en *Vida, Moradas y Camino* (pp. 331-335).

9) Cuarto memorial de Alonso de la Fuente (4.4.1590). Contra el « cuarto grado de oración » y contra el « Maestro León, alias vir doctus, (que) no entendió o no quiso entender lo questá claro en esta escriptura » (p. 415).

10) Memorial del agustino Antonio de Sosa (Valladolid 1590): texto perdido.

11) Quinto memorial del inagotable Alonso de la Fuente (26.3.1591), con el título: « Lo que siente el autor acerca de la oración vocal y mental, que ha usado siempre la Iglesia ». La doctrina teresiana que, según el delator, afirma « que la oración vocal y mental son del primer grado... es heregía manifiesta y blasfemia y contra lo que Cristo nos enseñó » (p. 422).

12) Interviene por primera vez ante el Consejo de Madrid (22.4.1591) el dominico toledano Juan de Orellana, con una « calificación de tres libros impresos en nombre de la Madre Teresa de Jesús » (p. 352). Orellana se declara favorable a la persona de la Autora, a quien « yo tuve por mujer cristiana y religiosa y amiga de acertar » (p. 354), pero rechaza perentoriamente su doctrina, que « es contra la fe », « contra la buena razón natural », « manifiesta insania ». Deben ser vedados no sólo los libros impresos sino los papeles manuscritos de la Madre (p. 356).

13) Un par de meses más tarde (18.6.1591), el agustino Antonio de Quevedo presenta al Consejo de Madrid una « defensa » de los libros de la Santa. En ella recoge y rebate las objeciones de Alonso de la Fuente, Antonio de Sosa y Juan de Orellana (359-362. El texto en pp. 435-444).

14) Nuevo memorial contrario a las obras de la Santa: 25 de junio de 1593. Lo presenta el dominico toledano Juan de Lorenzana. Ha conocido a la Santa y en un primer tiempo ha leído con afecto sus libros. Ahora ha sido probablemente su hermano de hábito Orellana, quien ha decidido un radical cambio de postura: no sólo ataca a la Autora, sino a su editor fray Luis y mucho más duramente a su biógrafo Ribera. Lorenzana pide además la condena o el expurgo de las obras de Blossio, responsable de las aberraciones de la Madre Teresa « que fue muy blosiana » (p. 445), y de pasada recusa como calificadores de su memorial a los dominicos Báñez y Yanguas, al primero por ser « en extremo apasionado » de la M. Teresa, y al otro « por la mucha afición y trato » que con ella tuvo (pp. 444-445).

15) El precedente memorial es remitido desde el Consejo de Madrid a Toledo, donde deberá « calificarlo » oficialmente el ya conocido Juan de Orellana, quien con este motivo redacta un nuevo y extenso alegato contra las obras teresianas y a favor del delator Lorenzana. Lo fecha en Toledo a 24 de agosto de 1593. Orellana no tiene inconveniente en que sea canonizada la Madre Teresa (p. 484-485), pero ello no obsta para tenerla « sin ninguna duda... por engañada del diablo » (p. 482); moteja al buen fray Pedro de Alcántara

(p. 473-474); ataca con dureza a Ribera, de cuya biografía difícilmente podría salvarse el libro quinto, que trata de los milagros póstumos de la Madre (p. 485), y refuta meticulosamente a fray Luis de León (pp. 477-480).

16) A la implacable requisitoria de Juan de Orellana sigue un pequeño memorial, firmado también en Toledo (enero de 1598) por el « Doctor Francisco de Pisa », benévolo con la persona de la Madre, pese al despropósito de meterse a enseñar « siendo mujer » (p. 386-387); pero condena sus obras por « blosianas » y a su biógrafo Ribera que ha propagado su doctrina y autorizado su « estilo de oración mental » (p. 386).

A todo esto, ¿ qué responde la Inquisición ? — Sorpresa: la Inquisición es capaz de no pronunciarse. El p. Llamas destaca el constante gesto de silencio mantenido por el tribunal cuando llega la hora de las decisiones. La marejada de delaciones doctrinales coincidía con la puesta en marcha del proceso de beatificación de la Santa (1591-1595) y con la rápida difusión de su obras, que ciertamente no acusan el impacto de los teólogos censores. Uno de éstos sabe que los originales de la Autora han entrado gloriosamente en la Biblioteca del Escorial, puestos allí por « Su Majestad el Rey » (p. 444).

Fiel a su programa, el P. Llamas ha referido los hechos y editado los documentos del doble proceso (pp. 195-220; 395-488). Sólo de soslayo entra en la liza doctrinal. Parco en meterse a censor de los censores, cede ante el primero de la serie, Alonso de la Fuente, a quien califica de unilateral, cerrado, intemperante, de criterio estrecho... (p. 309; recordemos que ya M. Menéndez y Pelayo lo había tildado de « fraile vulgar », « corto de entendimiento, arrebatado y extremoso, enemigo mortal de los jesuitas... » cf. *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. IV, pp. 234-238); y eso le ha merecido la dura crítica del más reciente admirador del acusador extremeño (Alvaro Huerga, *Predicadores, alumbrados e inquisidores en el siglo XVI*, Madrid 1973, opina que « no pone fray Alonso en tela de duda la santidad personal y la buena fama de la Madre Teresa » (!) y en el fondo solidariza con las buenas razones que entonces tuvo fray Alonso para hacer lo que hizo: *ibid.* pp. 59-60). El « resumen y conclusión » que cierra el largo estudio —a veces, sí, excesivamente prolijo— ofrece un somero balance, que a toda costa quiere respetar las coordenadas epocales y religiosas del episodio antiteresiano. Subraya también él que todos los delatores acatan « el honor personal » de la Autora (p. 390. — ¿ Exacto ?), atenúa el antifeminismo de aquellos teólogos con una alusión al « misoginismo ambiental » (p.

391) y deja entrever el equilibrio con que actuó el tribunal de la Inquisición ante la figura de la Madre Teresa. Los tres o cuatro teólogos alérgicos a sus libros no son exponentes de la teología ni de los teólogos españoles, y tanto menos de los teólogos dominicos, comprometidos a favor de la Madre Teresa o como maestros y asesores o como admiradores de su persona y de su mensaje (p. 390). La terna adversa, La Fuente-Lorenzana-Orellana, es voz de excepción. En cambio interesaría apurar si los tres censores, más el último de la serie Francisco de Pisa, hacen frente común o más bien son acusadores autónomos. Las proporciones del episodio se reducirían grandemente en la primera hipótesis.

En todo caso, el teólogo o el historiador de hoy no puede asomarse al tablado de aquellos memoriales sin sufrir un fuerte impacto, mezcla de desazón y de estupor. Sería injusto y anacrónico ignorar los cuatro siglos de lejanía o desdibujar los colores fuertes que ensombrecen o brillantan alternativamente el fondo del cuadro epocal. Aun así, no es posible soslayar una doble constatación: un ala de la teología de aquella hora, al encararse con los libros espirituales de la Madre Teresa, ve en ellos con toda certeza y absoluta seguridad teológica la aberración abyecta de los alumbrados andaluces y extremeños, y el espectro de las más truculentas herejías espirituales de siglos pasados; ni espíritu, ni carisma, ni profecía, sino puro y patente influjo diabólico. Y estos teólogos son exponentes bastante calificados de quienes dieron caza a los alumbrados y pseudo-espirituales contemporáneos, los que nos transmitieron la imagen que del iluminismo español se han formado, ineludiblemente, los historiadores y teólogos posteriores. Afortunadamente poseemos los libros de la Madre Teresa para corregir el desenfoque, en su caso concreto. No es fácil calcular en cuántos grados habría que reducir el desenfoque global del fenómeno alumbrado, si en cada caso dispusiésemos del mismo parámetro: los textos o la documentación auténtica de los encausados.

En el banquillo de los acusados, y al lado de la madre Teresa, comparecen dos figuras insignes, fray Luis de León y Francisco de Ribera, ambos con antecedentes dramáticos. Fray Luis ante el tribunal de la Inquisición, a título de teólogo biblista, y ante Nicolás Doria a título de teresianismo. Ribera, ante el General de la Compañía, a causa de la biografía de la Madre Teresa aún manuscrita, por los mismos motivos que ahora remueven los acusadores. ¿Hay conexión entre esos extremos?

Quizás la exposición hubiese ganado evitando duplicados y repeticiones: doble relato de la delación de *Vida*, y doble edición de documentos (por ejemplo, pp. 311-312 y 396-397; 384-386 y 386-388). En

cambio para completar la historia del episodio teresiano-inquisitorial hubiera sido necesario no omitir el estudio del *Camino de Perfección*. En la trayectoria del conflicto inquisitorial y sobre todo en la psique de la Santa, su alcance no es menor que el del episodio de la *Vida*. La lectura de los memoriales delatores permite sorprender la insistencia con que los teólogos censores denuncian el tema teresiano de la « oración de quietud ». En el *Camino*, es el tema del capítulo 31 (« declara qué es oración de quietud » — reza el título), precisamente el capítulo suprimido de la obra en la primera edición (Evo-ra 1583) y consiguientemente en la de Gracián (Salamanca 1585). Ya en otra ocasión indiqué la parte que en esta mutilación cupo a la Inquisición de Lisboa. A ella se debe, con toda probabilidad, que el *Camino* no viera la luz en letra de molde antes de morir la Autora. Pero es mucho más importante la componente inquisitorial en la redacción de la obra. « Ha sido escrita bajo el signo inquisitorial », dice de la redacción de *Vida* el p. Llamas. La afirmación tiene mayor validez para los orígenes del *Camino*. La autora no sólo reacciona al redactarlo contra el extremismo de teólogos e inquisidores (prohibición de libros espirituales en lengua vulgar, antifeminismo, difidencia contemplativa...), sino que alude directamente a los jueces-inquisidores y se ve precisada a redactar por segunda vez la obra para ajustarla a criterios que la hagan menos vulnerable, dada la tensión del decenio 1555-1565. Sin el estudio de estos hechos y una confrontación de las dos redacciones del *Camino*, no es posible historiar la postura teresiana ante la Inquisición. (Remito el lector a mis estudios: *Sentido polémico del Camino de perfección*, en *Santa Teresa en el IV centenario de la Reforma*; Barcelona, Universidad, 1963, pp. 40-61; y edición en facsímil de la segunda redacción del *Camino*, Tip. Poliglotta Vaticana 1965, capítulos introductorios, pp. 66* y ss.).

Otro aspecto importante es el episodio de Sevilla: el estudio de los escrutinios y molestias de que fue objeto la Santa por parte de la Inquisición entre 1575 y 1576 ha permitido al Autor una nueva ambientación de las *Relaciones y mercedes* redactadas por esas fechas. Ya en estudios anteriores había establecido la estrecha vinculación de la *Relación* IV (BAC 53) con la intervención inquisitorial: la pieza carece, en efecto, del tono íntimo y personal que caracteriza sin excepción a cualquier otro fragmento de las *Relaciones* teresianas. Nació en clima diverso del confesonario o de la dirección espiritual: en contexto de exploraciones inquisitoriales. Es la misma conclusión a que llegábamos nosotros a base del análisis textual de la pieza (cf. Tomás Álvarez, « *Esta monja* ». *Carisma y obediencia en una relación de Santa Teresa*, en « *El Monte Carmelo* » 78 [1970] 143-

162). El P. Llamas incluye en su estudio el texto, casi íntegro, de la *Relación*, pero reproduciendo la edición de Silverio de s. Teresa (1915) y refiriéndose al códice de Viterbo (en realidad, de Caprarola) para fundar sus hipótesis sobre la datación y redacciones (p. 116 nota 117). Ya en 1970 habíamos publicado la edición del autógrafo teresiano, destacando matices de interés que hubieran sido útiles al Autor. Recordemos que el mismo año en que publica su trabajo el P. Enrique ha sido hallado en México un segundo autógrafo de esta *Relación*, publicado por los padre Efrén-Otger en las *Obras* de la Santa (BAC, 1972, pp. 474-480). Como es obvio, el estudio directo de ambos textos resulta indispensable para llevar adelante las nuevas pistas abiertas por el P. Enrique.

En la misma línea de las *Relaciones* y del proceso inquisitorial de Sevilla, el Autor llega a conclusiones mucho más novedosas. Según él, no sólo la *Relación* IV sino todas las otras escritas en Sevilla tendrían origen inquisitorial y habrían sido redactadas con funciones de formal ratificación de la acusada. Tal sería el sentido de la *Relación* V (BAC 54) sobre los grados de oración, e idéntico el de las *Relaciones* 43-62 (BAC 32-52). Y como muchas de éstas refieren experiencias místicas anteriores al proceso sevillano, se les asigna una segunda redacción o una composición tardía sobre el filo de las presiones sufridas en ese periodo. Todo ello, muy poco probable. Ya la *Relación* V está escrita en clave de intimidad y dirección espiritual. Y cualquiera de los fragmentos restantes presenta anomalías redaccionales similares a las *Relaciones* anteriores (véase por ejemplo el *Voto de obediencia a Gracián*, la conclusión de la *Relación* III, o bien las *Relaciones* 15, 17, 35).

Aparte este inconveniente, subsisten ciertos puntos oscuros en el proceso inquisitorial sevillano. ¿Es cierto que la Santa estuvo sometida durante meses al emplazamiento de calificadores e inquisidores? Si es seguro que su « confesión general » al p. Rodrigo Alvarez y la larga serie de ratificaciones escritas responden a una imposición inquisitorial, ¿por qué en ambos casos se asegura que la Santa obedece a órdenes concretas de su prelado Gracián? No es verosímil que la Inquisición necesitase ese suplemento de servicios. Sí, es cierto que Gracián se decidió a imponer a la Santa el penosísimo fastidio de repetir su confesión general durante la permanencia en Sevilla. Pero en ese peregrino proyecto no estaba implicada la Inquisición, y por remate a última hora Gracián mismo excluyó que la confesión se realizase, cuando la pobre penitente lo tenía todo a punto (cf. Carmelo de la Cruz, *Scholias y adiciones al libro de la Vida de la Madre Theresa de Jesús* en « El Monte Carmelo » 68 [1960] p. 131).

No es posible concluir este balance de la obra del p. Llamas sin subrayar el alto valor de las aportaciones hechas a la biografía teresiana. El doble episodio inquisitorial — esclarecido y documentado por primera vez — logra dos metas: un mejor enclave de la Santa en la historia religiosa del siglo de oro, y una mejor comprensión del impacto producido por sus libros en la teología clásica.

* * *

El estudio de Enrique Llamas ha puesto a foco la presencia de Santa Teresa en la última década del siglo XVI. Una nueva monografía va a ampliar el horizonte, explorando la presencia de la Santa en las dos centurias siguientes. Es obra del padre Isaías Rodríguez y ha sido publicada en la misma serie del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid) y el mismo año 1972². Cifre el campo de estudio a los « Autores espirituales españoles de los siglos XVII y XVIII », con un sobrio esbozo del marco que los encuadra: presencia de la Santa más allá de la espiritualidad española, e irradiación en España más allá de los autores espirituales. Un volumen denso, de más de 600 páginas, sin concesiones a la fantasía ni divagaciones históricas. Bibliografía meticulosa para cada figura o cada tema. Fichaje directo. Muchos años de tarea. Labor de explorador pionero en casi todo el recorrido.

La obra responde a un trazado sencillo: una *primera parte* (17-162) historia la « irradiación espiritual teresiana »: obra de reforma y magisterio escrito de la Santa (c. 1), impacto de sus libros en los guardianes de la ortodoxia (« impugnaciones y apologías », c. 2), primera generación de lectores teresianos (c. 3), acontecimiento eclesial de la beatificación y canonización como refrendo e impulso de la difusión de sus obras (c. 4), y finalmente « oratoria e iconografía teresianas », esta última sólo para remitir a los recientes estudios de Laura Gutiérrez Rueda, Jean de la Croix y José María Moliner (c. 5). — Exposición deliberadamente sobria. El capítulo dedicado al choque de los libros teresianos con los censores de la inquisición ha sido escrito a base de la documentación original: con los primeros estudios del p. Llamas a la vista, pero antes de que éste publicase su trabajo definitivo (cf. el *postscriptum* de la p. 63). También el capítulo siguiente —sobre lectores y lectura de los escritos— tiene presentes los dos estudios del p. Fortunato de Jesús sobre el « influjo de los escritos teresianos » antes de la beatificación y canonización de la Santa, pero ampliando la documentación.

² ISAÍAS RODRÍGUEZ, *Santa Teresa de Jesús y la espiritualidad española*. Madrid, 1972, xxxii-598 pp., 250 mm.

La *segunda parte*, la más original, estudia la presencia de la Santa en los autores españoles de los siglos XVII-XVIII (163-560). Precede un marcaje histórico y temático a base de « algunos problemas espirituales » que condicionan la espiritualidad española de esas centurias. Encuadre demasiado elemental. Se recuerda el « iluminismo » de principios de siglo XVII, el « quietismo » posterior, y en tercer lugar las « cuestiones relacionadas » con ambos errores: « contemplación activa en fe », « despojo de todo lo sensible » (y problema de la Humanidad de Cristo en la oración de principiantes y de perfectos), « censuras de los libros de oración », « violencias diabólicas » y semiquietismo del amor puro. Quizás se deba a este enfoque elemental (¿ intencionadamente desarticulado?) el método de estudio utilizado en esta segunda parte: análisis de la producción de cada autor, y no de los dos siglos en cuanto unidades epocales. Temas, grandes problemas, corrientes, proceso de pensamiento etc., comparecerán de soslayo y sólo fragmentariamente, a medida que sean reflejados por este o aquel autor. En realidad, se nos ofrece una galería de figuras literarias, cada una de las cuales quedará perfilada esquemáticamente en tres tiempos: a) el autor y su producción espiritual; b) presencia de la Santa en sus escritos; c) valoración de esta última. Por desgracia, nuestra galería de autores abunda más en número que en calidad: ningún Francisco de Sales o Alfonso María de Liguorio; como si se hubiese extinguido la estirpe de los Juanes de Avila o de la Cruz. Por esa misma abundancia de figuras « medias », y ante la imposibilidad de presentarlas en orden cronológico o agrupadas en escuelas y familias, ¿ no hubiera sido necesario dar al lector una tabla de autores en orden alfabético ?

El libro concluye con una síntesis brevísima (572-598): « ideario teresiano » presente en los escritores recensionados; « características del magisterio teresiano » preconizadas por ellos; « causas explicativas » del influjo de la Santa a lo largo de los dos siglos.

Bastan esos datos para calibrar la mole y envergadura del trabajo realizado. Sería injusto apuntar imprecisiones de detalle, absolutamente inevitables en toda labor de pionero, máxime cuando alcanza tales proporciones. Sólo en espíritu de colaboración me atrevo a completar esta nota con tres o cuatro sugerencias:

— Al trazar la panorámica de presencias teresianas fuera de España, no es posible omitir la figura de María de la Encarnación — « la Santa Teresa de la Nueva Francia », según Bossuet — cuyos contactos espirituales y doctrinales con la Santa de Avila tanto interesan a los historiadores de hoy. (Además de los estudios de J. Klein, D. Huijben, A. Retif, A. G. L'Heureux, véase el de H. Atzfeld, *Mística femenina clásica en España y Francia: experiencia religiosa y*

aportación lingüística de Santa Teresa de Jesús y de la Venerable María de la Encarnación, en « Estudios literarios sobre mística española », Madrid 1955, pp. 253-290). — Menos importante, pero también digna de mención en el cuadro, es la figura italiana de Giuseppe Frassinetti, que difundirá la espiritualidad teresiana en el norte de Italia y servirá de enlace con una de las ramas salesianas. — En cuanto a los autores españoles, ¿ por qué la omisión de Juan de Palafox y Mendoza ?

— En el proceso de difusión y popularidad del magisterio teresiano el A. concede justa importancia a los dos episodios de beatificación y canonización acaecidos en el primer cuarto del siglo XVII, por un doble motivo: prestigio a nivel eclesial y repercusión a nivel profano, gracias a las « letras y a las artes ». (Quizás hubiera que completar el cuadro con una mención de los « procesos » —realmente excepcionales que prepararon esa apoteosis en España, Portugal, Bélgica y Roma. Recordar el reciente estudio del p. Hipólito de la s. Familia, *Los procesos de beatificación y canonización de santa Teresa*, en *El Monte Carmelo* 78 (1970) pp. 85-130). — En la apoteosis literaria de la Santa, con motivo de la Beatificación-Canonización, quizás las piezas más destacadas sean las obras dramáticas de Lope de Vega. De él se recuerda sólo la intervención en el certamen poético de Madrid. En cambio merecerían mayor atención las dos comedias recientemente recuperadas, compuestas ambas para enaltecer la figura de la grande Maestra a seguido de su beatificación y con ocasión de su canonización: titulada la primera « La Madre Teresa de Jesús » y la segunda « Vida y muerte de Santa Teresa de Jesús ». Del insigne lopista Joaquín de Entrambasaguas habría que recordar, además de los estudios citados en la bibliografía (p. xxv), su monografía *Una nueva comedia de Lope de Vega sobre Santa Teresa de Jesús — estudio bibliográfico*, Madrid 1965. Y más recientemente la presentación y primera edición de la segunda comedia por Elisa Aragone Terni: *Lope de Vega, 'Vida y muerte de Santa Teresa de Jesús': commedia inedita, introduzione edizione e commento*. Università degli Studi di Firenze — Istituto ispanico, 1970.

— El grandioso cuadro del magisterio teresiano se abre en la *primera parte* con la presentación de los escritos de la Santa: precede una sumaria descripción de cada uno y su redacción, y sigue inmediatamente el « boom » de las ediciones. Entre ambos hechos, ¿ no hubiera merido especial atención el fenómeno de la difusión manuscrita ? Hoy sabemos que la transcripción y difusión del Camino —dentro y fuera del carmelo— no fue un episodio aislado; se repite en proporciones varias con la *Vida*, las *Moradas* y las *Fundaciones*. Y, en escala más elevada, con los poemas. Es lástima que hasta

el presente nadie haya captado la importancia de ese interludio. — Algo parecido ha ocurrido al historiar el impacto de los libros teresianos en la censura —oficial u oficiosa— de la Inquisición. Resulta extraña la anotación del episodio insignificante de las *Moradas* (p. 42) frente a la omisión del drama ocurrido al *Camino*. En otra ocasión hemos estudiado detalladamente este último. Ha sido una especie de constante la pereza de los editores (incluído el p. Silverio de s. Teresa y, antes de él, Herrero Bayona con su reproducción en facsímil) que ante las tachas y mutilaciones de los dos autógrafos, agravadas por la mixtificación de uno y otro en la edición de fray Luis de León, se limitaron a enumerar las intervenciones de los correctores sin preguntarse por su significado. Hoy está claro que los dos autógrafos del *Camino* han sufrido el impacto de la censura (oficiosa) y que a ésta se debe la manipulación de ambos textos y la redacción del segundo por parte de la Santa. Último incidente en la serie de los ocurridos al *Camino* en su existencia manuscrita —como hemos notado ya—, es la intervención de la Inquisición portuguesa, que motiva la supresión del capítulo 31 —en que « declara qué es oración de quietud »—. Estos episodios, en la historia de los libros teresianos, tienen más relieve que los ocurridos en la última década del siglo. Incluso en la historia de la espiritualidad española del periodo de oro, son más sintomáticos y decisivos.

— Una última sugerencia sobre el balance complejo de la *segunda parte*. Ciertamente, a primera vista resulta desproporcionado el enorme esfuerzo de lectura, fichaje y análisis de la serie de autores, frente a la omisión de un enjuiciamiento de la época y sus procesos de pensamiento. Queda justificado, quizá, por el método adoptado y la posibilidad de afrontarlo en un nuevo estudio a base de esos mismos materiales. Con todo, al lado de las tres o cuatro coordenadas epocales indicadas en dos ocasiones (pp. 165-170 y 563 s.), parece indispensable destacar algún aspecto que las relacione más directamente con la figura y el magisterio de la Santa: Esos dos siglos, XVII y XVIII, llevan a cabo un notorio proceso de codificación de la teología espiritual, con la composición de los grandes « cursus » dentro y fuera de la escuela carmelitana. ¿Cuál fue el influjo del pensamiento teresiano en ese proceso? — Otro interrogante insoslayable es el de la originalidad o de la repetición rutinaria y estancada de temas y soluciones por parte de esas generaciones de teólogos espirituales. Resulta demasiado parca la última afirmación del Autor, al puntualizar las « causas » de la pervivencia magisterial de la Santa a lo largo de esos dos siglos: « ...entrevemos que la *originalidad y novedad* [subrayado del A.] del mensaje contenido en los libros teresianos *debió tener también su parte* [el subrayado es

nuestro] en la difusión efectiva de las enseñanzas de la mística Doctora » (p. 573). ¿ Sólo eso ? Interesaría saber hasta qué punto la originalidad del esquema teresiano de las *moradas*, su interpretación del misterio de la vida cristiana a base de la oración y la vida teologal, dejaron marcada la reflexión espiritual de esos dos siglos. No sería difícil precisar hasta qué punto el ingreso de las categorías teresianas en el encasillado de la teología espiritual desplazó la presencia y el influjo de los últimos autores medievales, y colocó la autoridad de la Santa al lado de los Santos Padres y grandes maestros.

Recordemos que el estudio se ciñe al influjo de la Santa fuera de la Escuela teresiana. Está por hacer una seria investigación de este último sector. Para completar el cuadro, merece la pena citar aquí los ya mencionados estudios del p. Fortunato de Jesús Sacramentado: *Influjo de los escritos teresianos antes de la Beatificación de la mística Doctora* (en esta Revista 21 [1970] 354-408), e *Influjo literario de las obras teresianas antes de la canonización de santa Teresa de Jesús* (en « El Monte Carmelo » 78 [1970] 191-218). Buen complemento de las páginas dedicadas al influjo de la Santa en la Orden del Carmen (escritores O. Carm.) es el artículo de Pablo M. Garrido: *El Magisterio espiritual de Santa Teresa de Jesús entre los carmelitas españoles* en « Carmelus » 18 (1971) 64-121.

* * *

Al lado de estas voluminosas monografías sobre las incidencias y el influjo del magisterio teresiano, tres obras del P. Otger Steggink vuelven a explorar el tema de los orígenes: entronque carmelitano de la Santa; puesta en marcha de su obra; ideal de reforma y otros temas marginales³.

Cada una de las tres obras reúne ensayos « aparentemente dispares », publicados por el Autor a partir de 1963 y no siempre asequibles al lector español o al estudioso teresiano. Pese a esa heterogeneidad, el conjunto no carece de unidad: responde a una visión

³ Las tres obras son: 1) *Experiencia y realismo en Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz*. Madrid, Ed. de Espiritualidad, 1974, 188 p. 2) *Arraigo e innovación*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1976, xix-186 p. 3) *Erfahrung und Realismus bei Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz*. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1976, 206 p. La primera obra reúne varios estudios publicados anteriormente por el Autor en *La Reforma del Carmelo español*. Roma, 1963, pp. 46-66; 192 ss., en *Actualité de Jean de la Croix*. Bruges, Desclée de Br., 1970, y otras revistas. — La segunda en su « primera parte » reproduce las pp. 13-92 de la precedente; y en la « segunda parte » extracta las pp. 341-422 de *La Reforma del Carmelo español*, ya citada. — La obra tercera es traducción de la primera.

Citare la primera obra con la sigla « *Experiencia* »; la segunda, « *Arraigo* ».

personal de la figura de la Santa y a una peculiar interpretación de su obra. Una y otra —la Santa y su ideal de reforma, llamémosla así— quedan enfocadas desde la mirilla de la historia carmelitana (« O. Carm. ») y, más precisamente, a través del prisma del general de la orden Juan Bautista Rubeo, de quien el Autor es especialista calificado. Con ello se logra poner en plena luz ciertas facetas teresianas hasta hoy poco conocidas, mientras que otros valores sustanciales pasan a zona de penumbra. En esta recensión mencionaremos sólo los puntos históricos más interesantes: ambiente del Carmelo español en que surge la figura de la Santa; marco inmediato de su obra, en el monasterio de la Encarnación; arraigo en la tradición literaria carmelitana.

Antecedentes y ambiente teresiano. — Por la monografía del P. Otger sobre Rubeo conocíamos ya los « orígenes de los Beaterios y Monasterios españoles » (*Experiencia*, pp. 14-50), exposición ampliada y completada en un segundo capítulo sobre los « Beaterios y Monasterios al comienzo de la Reforma » teresiana (pp. 50-98). Estudio de primera mano en casi su totalidad. Ha requerido una laboriosa recogida de documentación, dispersa y fragmentaria, para reconstruir la historia de « los orígenes ». En cambio, para bosquejar el cuadro del Carmelo femenino contemporáneo de la Santa, ha tenido la fortuna de explotar por primera vez el arsenal de la « Visitatio Hispanica » de Rubeo. El padre General se encuentra con el Carmelo español en 1566-1567. Recorre, sin prisas, las cuatro provincias y se enfrenta con sus problemas. En los monasterios femeninos realiza un escrutinio sistemático, tomando nota del diálogo personal con las monjas. Son esos apuntes los que ahora permiten al Autor una especie de sección trasversal de cada comunidad para analizar su situación interna y, a base de ella, lograr un balance global. Según él, el Carmelo femenino español tiene orígenes poco afortunados; carece de un Juan Soreth que lo inspire y anime, como en cambio ocurrió en Francia, Alemania y Países Bajos; en bloque, resulta un aglomerado heterogéneo de beaterios y monasterios sin « una forma de vida regular perfecta »; no se vive el mismo nivel de vida espiritual y religiosa en las diversas comunidades: floreciente en Valencia y algún monasterio andaluz como el de Aracena, no lo es tanto en Castilla; « la situación... puede calificarse de discreta en líneas generales y hasta de satisfactoria en algunos casos » (*Experiencia*, p. 91); hay « en todas las comunidades una sincera acción en favor de la observancia », pero « falta el empuje y la orientación directora de parte de los superiores » (p. 92).

Análisis minucioso y bien documentado. Logra poner de relieve trazos nuevos y un nuevo perfil del Carmelo español del siglo XVI.

Pero el balance global adolece de un enfoque parcial. Está hecho desde dentro del cuadro estrictamente carmelitano, confrontado con la situación del Carmelo en el resto de Europa, pero sin atención alguna al marco religioso « español ». Laguna de trascendencia al hacer el saldo final. Es el caso que por esos mismos lustros España, y especialmente Castilla y Andalucía, viven horas de intensa sensibilización espiritual; con fuerte afán de renovación religiosa y vivo interés por la vida de oración; todo ello encauzado en movimientos pujantes y expresado en una valiosa floración literaria espiritual. Por desgracia, el Carmelo español tuvo escasa sensibilidad a todo eso: sin aportaciones literarias propias, ni interés —sino muy tardío— por la temática de oración, ni presencia cotizante en los movimientos espirituales autóctonos. Ocurrirá todo lo contrario en la persona de la Madre Teresa, lectora apasionada de aquellos libros, prosélita excepcional de las corrientes oracionistas, y emplazada en la encrucijada misma de aquellos movimientos. De ahí la imposibilidad de enjuiciar la génesis de su obra (innovación, originalidad, reforma...) sin valorar el grado de presencia del Carmelo español en la revolución espiritual de la península por aquellas fechas. En otros términos: ¿ fueron la nostalgia de la Regla y la fuerza de la « observancia » las que impulsaron la obra teresiana, o se debió ésta —también y más— al fermento renovador que removía las entrañas de aquella generación española, fuera mucho más que dentro del Carmelo? — Veremos en seguida la incidencia de esa laguna en las conclusiones del Autor.

El marco inmediato: la Encarnación de Avila. — El monasterio en que inició su vida carmelitana la Santa, centra varias veces la atención del Autor (*Experiencia*, pp. 26-42, 70-80, 92-98). Gracias a esas páginas, conocemos hoy mucho mejor la historia y el ambiente claustral de la Encarnación de Avila en los siglos XV y XVI. El monasterio abulense tuvo también suerte en los apuntes del P. Rubeo durante la visita (febrero de 1567), con « unas noventa deposiciones » (p. 70). Es cierto que a lo largo de ellas, no se filtra más que « una sola alusión directa al conventito de San José » (*Arraigo*, p. 71), debida a D^a María del Aguila, quien reclama vagamente « que no es bien que se vayan a San José » (p. 71). Sin embargo los lazos que unen a ambas comunidades son múltiples. Podrían resumirse en una doble vinculación: genética y personal. El Carmelo de San José, o más bien « el movimiento teresiano, históricamente, tuvo su punto de partida en el ambiente claustral de la Encarnación » (*Experiencia*, p. 98. —« Allí nacieron sus ideales », p. 97, « y de la Encarnación sacó las piezas vivas para sus fundaciones », p. 97). Unas páginas sintéticas, al fin de la exposición, ofrecen estos datos: a) la « nueva

forma de vida » en San José es fruto maduro de las experiencias de la Encarnación; b) reacción contra el número de monjas que forman la comunidad; c) contra la dote obligatoria; d) atención al talento de las candidatas; e) igualdad y espíritu de hermandad introducidos por la Santa; f) opción por la clausura estricta; g) exclusión de los seglares; h) exclusión del vicario-confesor en los asuntos de disciplina regular (pp. 93-95).

La evolución de la Santa desde la vieja a la nueva forma de vida se perfila así: a la base, nostalgia de la vida ermitaña del Monte Carmelo, hondamente sentida en La Encarnación (180 monjas!), y determinante en la famosa velada referida en *Vida* 32, 9 (?). Ese brote nostálgico es debido a « las páginas evocadoras del libro de la *Institución de los primeros monjes* » (p. 94); « las enseñanzas de la *Institución* constituyen el punto de partida del ideal » teresiano (p. 100); surge así el anhelo de « guardar la Regla primitiva » eremítica (p. 101); sobrevienen luego otros elementos complementarios, como la pobreza y el motivo eclesial (p. 110-111); pero es la *Regla* primitiva la que decide el « ideal de la nueva forma de vida de la Madre Teresa », concentrando sus aspiraciones reformadoras « en el afán de entroncar con el espíritu primitivo de los *padres antiguos* del Monte Carmelo » (pp. 124-125), con un « contenido más retroactivo de lo que la letra de la Regla inocenciana puede dar a entender » (p. 128). Se diría por tanto que el ideal teresiano nacía como una auténtica reforma, puesto en marcha por el típico mecanismo de regreso a la regla « sine glossa » y al espíritu encarnado por ella.

La versión del p. Otger es relativamente nueva; son muchas sus afinidades con la suministrada por la historiografía teresiana oficial del siglo XVII; y como ésta, difícilmente sostenible. El Autor tiene que excogitar una sutil explicación para armonizar esa inicial voluntad de la Santa por regresar al oriente y a lo primitivo, con su opción por la Regla inocenciana y no por la albertina vigente en aquellos primeros momentos. No explica en cambio cómo es que la Santa no conoce el texto primitivo de la Regla sino muy tarde, en Toledo, cuando su proyecto fundacional está en plena marcha (*Vida* 35, 2); ni cómo desde el primer momento la opción por la Regla es compatible con opciones contrarias como la recreación comunitaria, ésta además en tiempo de silencio de Regla (*Constituciones* 6-7, 28); ni cómo la Santa opta categóricamente por una forma de vida cenobítica para sus carmelos, también desde el primer momento y al margen de la Regla. Aparte esos inconvenientes, meramente incidentales, existe otro de mayor calado: la génesis del ideal teresiano no puede prescindir de la experiencia interior de la Santa;

ésta, no como simple episodio marginal, sino como factor primordial y determinante. A la base de la nueva opción no hay ni cansancio ni saturación de la vida comunitaria en la Encarnación o en el viejo tronco del Carmelo; es curiosa la insistencia con que ella repite que está allí « contentísima », hasta tener que imponerse un acto heroico para desamarrar y pasar a San José⁴. El nuevo ideal no brota ni como reacción a la Encarnación ni como fruto maduro de la vida carmelitana que allí se vive; es el resultado de unas exigencias interiores que la hacen pensar en una vida diversa, con estilo nuevo, que tendrá un primer punto de referencia en « la manera de las Descalzas » franciscanas (*Vida* 32, 10) y que sólo después polarizará en los dos puntos de referencia carmelitana, la Regla y los Padres del Monte Carmelo.

¿ Es cierto que en este proceso de maduración jugó un papel decisivo el famoso libro de la *Institución de los primeros monjes* ? Recojamos los datos ofrecidos por el Autor.

Arraigo en la tradición literaria carmelitana. — El arraigo del ideario teresiano en el Carmelo primitivo tiene lugar —según el Autor— más allá de la Regla y Constituciones. Exactamente en el libro *De Institutione primorum monachorum*, atribuido a Juan de Jerusalén (siglo IV-V), aunque probablemente obra de Felipe Ribot (segunda mitad del siglo XIV). El *De Institutione* era considerado como « la regla antigua » del Carmelo (p. 105), como el « manual de espiritualidad [carmelitana] por excelencia a lo largo del siglo XVI » (p. 106), trasmisor de « un ideal contemplativo fuertemente definido » (p. 109); editado por primera vez en Venecia (1507), no sólo tiene una relativa difusión en España, sino que inspira « directamente la orientación espiritual de la Reforma teresiana » (p. 114); y esto tanto en Santa Teresa como en San Juan de la Cruz. — Conclusión tan importante choca con el hecho extraño de que ni el Santo ni la Santa hayan citado jamás el libro. Doblemente extraño en la Madre Teresa tan sensible a las lecturas personales, que ni lo menciona ni lo incluye entre los libros recomendados en sus *Constituciones*. Es interesante, por tanto, seguir las pistas que han llevado a la importante conclusión. Veamos por separado los dos casos, el de la Santa y el del Santo.

⁴ « Tenía tan grandísimo contento en la casa (en) que estaba... »; « estaba tan contentísima en aquella casa... »; « ...en la casa [de la Encarnación] yo estaba muy contenta y a mi placer »; « ...casa tan grande y deleitosa y adonde tan contenta siempre había estado, y tantas amigas »... *Vida* 32, 10.12; 33, 2; 36, 8.9.11.

La Santa —según el P. Otger— desde el primer momento de su idea de reforma se inspiró en el viejo libro de Ribot: a) « en la velada de septiembre de 1560 [primer paso hacia la Reforma; *Vida* 32, 6], las enseñanzas de la *Institución* constituyeron el punto de partida del ideal de reforma » (p. 116); b) « al tiempo de la fundación de San José » la informará ulteriormente al prior del Carmen de Avila, padre Antonio Heredia: « la Santa alude directamente a la información que éste le dio... »; la « alusión directa » de la Santa se hallaría, según el Autor, en estas palabras del *Camino* (primera redacción, 2, 7): « me ha dicho quien lo ha leído... » (pp. 114-115); c) « motivo suficiente para pensar que la ideología primitiva del Carmelo [fue] aprendida en la lectura de un libro del origen de la orden [el *De Institutione*] » es la existencia de un códice con texto bilingüe, latín-castellano, que formó parte de los fondos de la Encarnación y que entre otras cosas contiene el texto del famoso libro (p. 116); d) en todo caso, « el ideal del Carmelo que Doña Teresa de Ahumada acariciaba, era exactamente lo que allí [en el *De Institutione*] estaba escrito » (p. 117).

De ser ciertas, las pistas serían estupendas. Pero por desgracia resultan todas ellas inconsistentes; a) ninguna alusión al *De Institutione* en el relato teresiano de la famosa velada de la Encarnación (*Vida* 32, 10); tampoco hay alusión alguna al libro en el testimonio de María Bautista⁵, a no ser que toda alusión al Carmelo de los orígenes —historia y leyenda— haya de ser identificada con el *De Institutione*. b) La pretendida « información » del p. Antonio Heredia al fundarse el Carmelo de San José carece de fundamento; no dice eso el vago testimonio del p. Carranza (cf. BMC 19, 134); y tanto menos lo dice la Santa en el pasaje del *Camino* que citaremos en seguida y que habla de alguien que « ha leído » la pobreza de los primeros monjes del Carmelo; y ¿ por qué identificar ese informador anónimo precisamente con el p. Antonio, datando además el informe en las jornadas que preparan la fundación de San José? c) ¿ Leyó la Santa el códice bilingüe recién descubierto en Jerez de la Frontera? Ninguna prueba hasta el momento. Al contrario, aparte indicios textuales que hacen improbable la lectura del manuscrito por parte de la Santa, una cosa es cierta: que cuando ésta se refiere a esas antigüedades carmelitanas —identificadas por el Autor con el *De Institutione*— asegura que ella las conoce de oídas: « ...lo que al principio de la Orden tanto se estimaba y guardaba en nuestros santos padres (que me han dicho quien lo ha leído que aun de un

⁵ *Relación que la Madre Maria Bautista... dejó escrita de su llamamiento a la religión* (ms. conservado en el archivo de las carmelitas descalzas de Valladolid), f. 282 r.

día para otro no guardaban nada) »⁶. O bien la Santa no alude al *De Institutione*, o el libro no lo leyó ella sino otro. d) En cuanto a la *exacta* identidad de ideales entre el *Camino de Perfección* y el libro de Ribot, la afirmación tiene visos de paradoja. Me remito a mi introducción a la edición facsímil del libro teresiano.

San Juan de la Cruz, de cara a la posible lectura del *De Institutione*, lleva ventaja a la Santa. No sólo por su capacidad asimilativa de lo leído sin acuse de erudición, sino por su mayor bagaje cultural. Son favorables a la tesis de la lectura sanjuanista del libro los biógrafos del Santo. Recientemente la ha puesto en duda el P. Fortunado de Jesús Sacramentado⁷. Así y todo, siguen faltándonos « pruebas directas de un contacto explícito y meditado [de fray Juan] con los textos espirituales de la Orden » antes de su paso a Duruelo (*Experiencia* p. 119). Como última prueba —no muy apodíctica— se alega la existencia del *Speculum antiquum* de 1507, que contenía el *De Institutione*, en el recién fundado colegio de Alcalá hacia 1571-1572; si en Alcalá existía el libro, no iba a faltar en Medina y Salamanca, donde estudió el Santo! Lo que resulta sorprendente es el bosquejo del ideal carmelitano de fray Juan, a partir de ese fundamento. El perfil trazado por el P. Otger podría resumirse así: a) la inicial vocación carmelitana del Santo se identifica con « la tradición eremítica-contemplativa del Carmelo » (p. 119). b) En Medina y Salamanca sus ideales entran en conflicto con « la forma de vida » conventual que allí se hace: « ¡ esto no podía llamarse vida eremítica-contemplativa ! » (p. 119). Por tanto fray Juan no puede sentirse « mendicante », y decide pasar a la Cartuja (pp. 120-122). c) « Ante la oferta de la Madre Teresa de Jesús de asociarse a los carmelitas contemplativos en Duruelo [fray Juan] vio la posibilidad de crearse una cartuja dentro de la orden ». De hecho en Duruelo vive « una vida de cartujo carmelita » (p. 122). d) Esta opción queda refrendada por las primeras Constituciones de Duruelo, que son un trasunto de las de la Santa (p. 124). e) A minar esa « aspiración cartujana » de fray Juan, vendrá en seguida el P. Antonio Heredia, y luego el P. Gracián, quienes plegarán la Reforma hacia el apostolado y la vida mendicante (pp. 125, 127); y por fin el Santo se hallará en contraste con la misma Madre Teresa, que apoya con « amplia acogida » las ideas de Gracián (p. 127).

⁶ *Camino* (código de El Escorial —primera redacción) 2, 7. Nótese la vaguedad de la alusión de la Santa: « me han dicho » en plural, « quien lo ha leído »: « quien », en la pluma teresiana, es bivalente, singular-plural. En la segunda redacción del *Camino* la cita se modificó así: « me ha dicho quien lo sabe que... ». Véase nuestra *Introducción* a la edición en facsímil del *Camino de Perfección*, Tip. Políglotta Vaticana (Roma 1965), pp. 41*-42*.

⁷ En *Revista de Espiritualidad*, 21 (1962), p. 544, nota 23.

Toda una interpretación, que hace honor al famoso libro *De Institutione*, supuesta fuente inspiradora del nuevo « estilo de vida ». Hace menos honor a fray Juan, solitario y distónico en el nuevo grupo, resignado a dejar la « responsabilidad a la Madre Teresa y al P. Gracián » (p. 128). Sobre todo no resulta fiel a los documentos ni a los hechos históricos. Antes de ir a Duruelo, fray Juan conoce y acepta « toda nuestra manera de proceder... todas las cosas, así de mortificación, como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas »⁸, es decir un estilo de vida francamente cenobítica, tal como lo concebía la Madre Teresa. En Duruelo, desde el primer año de vida nueva, mucho antes de que surgiese la estrella de Gracián, fray Juan desempeña un ministerio apostólico moderado pero normal, que obtiene la cordial aprobación de la Madre Teresa⁹. Todavía antes de que comparezca la estrella de Gracián, fray Juan aceptará vivir no menos de cinco años (1572-1577) fuera del convento, en los alrededores del monasterio de la Encarnación, no sólo ejerciendo funciones de padre espiritual de la numerosa comunidad —por iniciativa de la Madre Teresa!—, sino dedicándose a enseñar la cartilla a los niños pobres de la barriada —por iniciativa propia! No retractará esta postura en los años sucesivos. Ni queda huella —que sepamos— de conflictos latentes entre él y la Madre Fundadora en la formulación del nuevo ideal carmelitano.

¿ Es posible una valoración de conjunto ? Los ensayos aparentemente inconexos del padre Otger Steggink responden a una visión unívoca del fenómeno teresiano o del carisma fundacional de la Santa carmelita. Su mayor mérito reside en haber revalorizado y puesto en mejor luz el entronque de lo teresiano en lo carmelitano. Su desacierto consiste en haber confinado en ese factor histórico la génesis del carisma de la Santa, reduciendo demasiado la *originalidad* a la *vuelta a los orígenes*, la « innovación » al « arraigo ». Enfoque unilateral históricamente, y sustancialmente empobrecedor, que al pasar del historiador al ensayista fácilmente degenerará en una deformación de la obra teresiana: « ...nella vita religiosa l'esperimento... [è] sempre stato in certo modo di casa. In effetti molti istituti religiosi sono nati da esperimenti dapprima sviluppatisi all'interno del vecchio gruppo e poi per circostanze storiche frazionatisi. E' il caso di molte 'osservanze', divenute poi rami autonomi: basta citare un caso per tutti: i Carmelitani Scalzi »¹⁰.

⁸ *Libro de las Fundaciones*, 13, 5.

⁹ *Libro de las Fundaciones*, 14, 8.

¹⁰ BRUNO SECONDIN, *Vita comune, vita di comunione*, en « Rivista di Vita Spirituale » 30 (1976) 525.

No es ese ciertamente el pensamiento de nuestro autor. Para él « no debe considerarse la obra teresiana como mera reacción, o reforma, esto es, como extirpación de abusos y reorganización de la vida regular. Muy pobre sería nuestro concepto de la reforma teresiana si viésemos en ella nada más que una rebelión contra defectos de orden disciplinar. La nueva forma de ser monja carmelita implantada por la Madre Teresa de Jesús en sus conventos, más que de reforma debe calificarse de obra creadora y fundadora... »¹¹. Así y todo, la última palabra sigue siendo que « sin embargo, conviene tener presente que el movimiento teresiano, históricamente, tuvo su punto de partida en el ambiente claustral de la Encarnación de Avila, con sus sombras y sus luces »¹². La unilateralidad de esta conclusión se debe a dos graves omisiones: la una, el arraigo de Teresa de Jesús en la espiritualidad española de su tiempo. La otra, mucho más decisiva, la interioridad misma de Teresa de Jesús: la presencia en ella de un proceso de vida espiritual extraordinario y original, que la llevó a crear algo nuevo, tanto en el plano del magisterio espiritual, como en el estilo de vida religiosa, en que incorporó lo epocal contemporáneo y lo carmelitano originario.

TOMÁS ALVAREZ

¹¹ *Experiencia*, p. 97.

¹² *Experiencia*, p. 98, conclusión del estudio.