

DOSSIER

En esta sección se recogen las actividades organizadas por el Instituto Universitario “La Corte en Europa” (IULCE-UAM). Sus contenidos son una muestra de los textos de las conferencias de los ponentes del Curso de Verano celebrado los días 30 de junio, 1 y 2 de julio de 2014 bajo el título:

CURSO DE VERANO: POLÍTICA Y RELIGIOSIDAD EN LOS SIGLOS XVI Y XVII: SANTA TERESA DE JESÚS Y LAS CORRIENTES DESCALZAS



Introducción

La conmemoración de los centenarios de la muerte de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (1545-1614), y de la beatificación (1614) y el nacimiento de Santa Teresa de Jesús (1515-1582), parece ocasión propicia para profundizar en las relaciones entre la espiritualidad descalza y la política en los siglos XVI y XVII. En el contexto de la confesionalización europea, los religiosos de las corrientes descalzas no solo ejercieron activamente como predicadores y confesores y fundaron numerosos conventos, sino que también escribieron obras de indiscutible valor espiritual y literario. Sin embargo, parece haber pasado desapercibido que estas obras contenían unos postulados ideológicos que frecuentemente discrepan con los intereses y prácticas políticas de la Monarquía Católica. Por consiguiente, en este curso se estudiarán tanto la importancia de la influencia descalza en la evolución de la espiritualidad y la literatura y el arte, como las contradicciones que se manifestaron respecto a la política de los Austria.

La expansión europea de los Carmelitas Descalzos

Henar Pizarro Llorente
(Universidad Pontificia Comillas-IULCE)

Los trabajos aparecidos sobre la reforma descalza en el último decenio inciden en una nueva valoración de la misma inscrita en la evolución de las relaciones entre la Monarquía hispana y la Santa Sede, atendiendo a la yuxtaposición de las tendencias políticas y de las corrientes religiosas. Acercarse a la reforma descalza, específicamente a la carmelitana, nos introduce en un ámbito complejo, donde hay que considerar, como hemos señalado, las relaciones entre el monarca hispano y los distintos pontífices, la evolución de las facciones cortesanas y la implicación o identificación de estos grupos con un determinado tipo de religiosidad, puesto que todas estas cuestiones van a incidir en el proceso de puesta en marcha de la reforma, las distintas fases que se pueden establecer en su implantación y, sin duda, en su expansión, tanto en el territorio europeo como en los continentes asiático y americano.

Resulta imprescindible realizar una serie de precisiones para poder orientar convenientemente la cuestión que nos ataña, esto es, la expansión europea de los carmelitas descalzos en sus dos ramas, masculina y femenina. Teresa de Ávila encontró en el ímpetu juvenil de Jerónimo Gracián de la Madre de Dios una herramienta para la ejecución y expansión de la pretendida reforma. Así, con este objetivo claro y preciso, Gracián fue nombrado vicario provincial de Andalucía en 1574, y visitador apostólico al año siguiente. No obstante, para interpretar mejor el devenir de Teresa de Jesús y de Jerónimo Gracián hemos de atender al proceso de confesionalización de la Monarquía en el que se inscribe la reforma descalza, y cómo las decisiones vinculadas al mismo influyeron en el entendimiento con los pontífices. Como es sabido, tras su retorno a la Península en 1559, Felipe II inició un proceso de reformas que afectaron al orden político, administrativo, social y religioso. El monarca hispano se convertía en el adalid de la reforma católica y, en consecuencia, introducía a la Monarquía en unos cauces estrictos desde el punto de vista ideológico y religioso que, vigilados por el Santo Oficio, impedían el surgimiento de movimientos transgresores. Para lograr mayor eficacia, la implantación del confesionalismo precisaba de una centralización y un desarrollo del aparato administrativo, cuyos servidores siguiesen fielmente las consignas y órdenes cursadas. Al frente de este proyecto, el rey puso a Diego de Espinosa, a quien respaldó con una amplia autoridad como Inquisidor General y presidente del Consejo de Castilla, a lo que se sumaba su condición de arzobispo de Sevilla y Cardenal. A su vez, Espinosa se sirvió de una nutrida red de leales colaboradores para introducir las reformas conducentes a la confesionalización de la Monarquía.

Esta política regalista provocó innumerables conflictos con el papado, que procuró defender su jurisdicción y ámbito de poder de las injerencias regias. Sin duda, la reforma de las órdenes religiosas, solicitada insistenteamente por Felipe II al pontífice, constituyó uno de los puntos esenciales de la implantación del confesionalismo. Desde el comienzo de su reinado, el monarca había representado

ante la Santa Sede la necesidad de proceder a una reforma que pusiese fin a la vida claustral y estableciese la sujeción a la observancia. En este sentido, el monarca encontraba el mayor inconveniente en que los superiores fuesen extranjeros y residiesen fuera de la Monarquía hispana. Por ello, pidió reiteradamente al papa que los generales de las órdenes fuesen naturales de sus reinos, puesto que los foráneos no lograban adecuarse a las peculiaridades hispanas. Sin embargo, nunca obtuvo una respuesta positiva a esta demanda. A finales de 1566, el papa concedía a Felipe II el esperado breve para proceder a la reforma solicitada. Si bien ésta se cometía a los ordinarios, éstos debían servirse del provincial y un religioso observante para proceder en los conventos sitos en la provincia. Un documento pontificio posterior extendía esta medida a los monasterios de monjas.

La inclinación del papa Pío V a favorecer los intentos del monarca llevó a éste a solicitar que la reforma se extendiese a otras órdenes religiosas en las que no existiese la distinción entre claustrales y observantes. La Orden del Carmen se encontraba incluida en la amplia nómina de institutos a los que el monarca aludía como objetivo de la misma. La consecución de los documentos pontificios que posibilitaban y acreditaban la intención regia se emitían en los primeros meses de 1567. Si bien se cometía la reforma a los prelados y provinciales, a los que se les otorgaba capacidad para delegar, la dirección del proceso fue asumida por Diego de Espinosa, quien hizo comparecer a los provinciales para ser orientados sobre el proceder que debían desarrollar.

Las muertes de Espinosa y de Pío V dejaban al sucesor de éste la iniciativa en el proceso. El papa Gregorio XIII, buen conocedor del asunto por su propia experiencia personal como legado papal en la corte filipina, enviaba como nuncio al Cardenal Ormaneto, que trató de conjugar todos los intereses. La aportación principal del mismo fue apartar a los prelados hispanos en favor de los miembros de las propias órdenes. Tras iniciarse la *visita* por Juan Bautista Rubeo, General de la Orden del Carmen, el pontífice encargó su realización en Castilla y Andalucía a dos religiosos dominicos, que se emplearon en este cometido hasta que, en agosto de 1574, el papa decidió someter el proceso al criterio del General. La determinación de volver a poner la *visita* en manos de Rubeo no agració a Felipe II ni al nuncio que, en virtud de sus poderes, restituyó a uno de dichos visitadores dominicos en las funciones, y designó a Jerónimo Gracián como su ayudante. Un año después, esta situación se complicaba aún más, cuando Rubeo nombró vicario general al portugués Jerónimo Tostado, confiriéndole poderes de visitador y reformador, pero cuya actuación se vio impedida por la intervención del rey. Jerónimo Gracián, que aún no había iniciado su cometido, fue consciente de que sus poderes provenían de facultades apostólicas, ajena al superior de la Orden, así como de la resistencia que iba a encontrar, por lo que solicitó que se configurase una provincia diferenciada para la rama descalza. Teresa de Jesús apoyó esta solicitud por una carta que dirigió al rey.

Finalizada su labor, Gracián acudió a la Corte para dar cuenta de los resultados obtenidos en junio de 1577. Su llegada coincidía con el fallecimiento de Ormaneto. El propio Felipe II y los letrados del Consejo Real aseguraron al visitador que sus facultades no quedaban extintas por el óbito del nuncio. Sin embargo, su

muerte generó gran intranquilidad en la Corte, concretamente, por el cambio que podía producirse en el proceso de reforma de las órdenes religiosas. Ciertamente, el nuevo nuncio, Felipe Segá, siguiendo las directrices marcadas por el pontífice, comenzó a apoyar las actividades de Jerónimo Tostado. Se reorientaba de esta manera el proceso de reforma, acercándolo a los decretos tridentinos y primando la reformación promovida desde el seno interno de las propias órdenes en detrimento de intervenciones ajenas.

Este cambio fue mal recibido por Felipe II, quien veía como se potenciaba la actividad del visitador enviado por Rubeo frente a las acciones de Gracián, que se vieron altamente limitadas. En este sentido, las tensiones entre el rey y el nuncio en relación a la actuación de Tostado se fueron incrementando. El presidente del Consejo Real fue el encargado de disuadir a Gracián de hacer entrega a Segá de los papeles referidos a la visita que había realizado y que el nuncio le reclamaba insistente, y, en junio de 1578, se emitía una Cédula Real en apoyo de su labor, que había de continuar con el respaldo del brazo seglar. En consecuencia, las circunstancias situaron a Gracián en el epicentro del conflicto.

Por su parte, Teresa de Jesús comenzó a mostrar su disconformidad con la situación generada. Estaba convencida de que la solución a estos problemas estaba en Roma, y llevaba varios años solicitando que fuesen enviados carmelitas descalzos. Por otra parte, también fue consciente de que esta posibilidad no era del agrado de sus apoyos cortesanos, pertenecientes a la facción papista, quienes no podían justificar fácilmente la promoción de una reforma que se hiciese completamente al margen del control regio. Si bien trató de advertir a Gracián de los peligros de continuar por esta vía, el candoroso fray Jerónimo no estimó conveniente seguir su consejo, y la celebración del Capítulo de Almodóvar generó la fulminante respuesta del nuncio Segá que, por el decreto de 16 de octubre de 1578, declaraba extinta la reforma, quedando los descalzos bajo la autoridad de los provinciales de Castilla y Andalucía. En respuesta, Felipe II configuró una junta para asesorar a Segá en el camino que pusiese fin al conflicto entre los carmelitas. La solución provisional adoptada por la misma, consistente en nombrar un vicario provincial para los descalzos, introducía este asunto por el camino adecuado para Teresa de Jesús, quien pretendía la erección de una provincia independiente para los descalzos con el beneplácito de la Santa Sede. La junta, que culminaba sus trabajos en junio de 1579, apoyó esta iniciativa en su informe final. Gregorio XIII sancionaba su creación por un breve fechado en 22 de junio de 1580. A través del mismo, la Orden del Carmen se dividía en calzados y descalzos. Sin duda, Teresa de Jesús había sabido realizar una lectura correcta de los acontecimientos políticos y había maniobrado en la Corte para alcanzar sus objetivos.

Una vez conseguida la aprobación, la reforma necesitaba generar su propia organización, de manera que, en 1581, tenía lugar el primer capítulo de la Orden descalza en Alcalá de Henares, donde se eligió por unanimidad al P. Jerónimo Gracián (1581-1585) como primer provincial de la Orden. Durante este periodo, Gracián se propuso extender la reforma. No obstante, no pudo cumplir plenamente sus objetivos por la negativa de un sector de la propia Orden, entre ellos varios padres capitulares, que concebían el espíritu de /a descalcez como un modo de vida

centrado exclusivamente en la mística de la oración. Con todo, a pesar de los obstáculos señalados, Gracián consiguió imponerse durante su mandato para fundar un convento en Génova, y enviar misioneros a África y Nueva España. Ciertamente, la insistencia de Gracián de llevar la reforma a Italia respondía a la necesidad de situar a la Orden bajo la protección del pontífice. En un principio se intentó fundar en Roma, pero la oposición al proyecto desde diversos ámbitos condicionó que se estableciesen en Génova, gracias a la intervención del P. Nicolás Doria, quien mantenía buenos contactos con la élite dirigente genovesa, que, como es sabido, jugaba un papel esencial en la política de la Monarquía como prestamistas.

Una vez fundado el convento de Génova, Gracián insistió en su empeño de introducir la reforma en Roma. Sin embargo, esta posibilidad se abandonó cuando, en mayo de 1585, acabó el provincialato de Gracián y salió elegido el P. Nicolás Doria. Sin embargo, Gracián siguió defendiendo, frente a los miembros de la dominante facción castellanista y a un sector de los propios descalzos, que no veían con buenos ojos que la reforma dependiese directamente del pontífice, la importancia de acercar la Orden a Roma, puesto que era la plataforma universal desde la cual debía propagarse a otros territorios como Francia y Flandes.

Lo más destacado del sucesor de Gracián en el provincialato, el P. Doria (1585-1594) fue la introducción de *La Consulta* como nuevo régimen de gobierno, de fuerte carácter centralizador. Dicha iniciativa no habría sido posible sin el apoyo del monarca hispano y de los miembros de la facción castellana, pues con la creación de este órgano aumentaban su control sobre la Orden descalza. A *La Consulta* se opuso rotundamente el P. Gracián, siendo por entonces vicario provincial de Portugal, apoyado por destacados miembros de la facción papista como el Archiduque-Cardenal Alberto y su madre, la Emperatriz María, que temían que esta nueva forma de gobierno dotase a la Orden de un carácter más riguroso y controlado. En este sentido, durante todo su mandato, Doria aceptó y fomentó la intervención del rey en las cuestiones descalzas.

Ante la dirección que tomaba la reforma, y a instancias del P. Gracián, vino a intervenir el pontífice Clemente VIII (1592-1605) para extender la espiritualidad descalza. Con este objetivo, se estableció un convento de carmelitas descalzos en el centro de Roma, conocido como Santa María de la Scala, el cual dependía directamente de la Santa Sede. A este convento en Roma, no tardaron en oponerse los superiores del Carmelo Descalzo en Madrid, quienes trataron de persuadir al monarca hispano para que evitase la fundación a toda costa. Por este motivo, el pontífice juzgó necesario separar la Orden descalza en dos ramas; por un lado la hispana (conocida como "San José") y por otro la italiana ("San Elías"), ambas con independencia jurídica. La división de la Orden descalza se hizo efectiva el 13 de noviembre de 1600. Esta situación incidió de manera directa en la expansión de la Orden por Europa, puesto que el pontífice estableció que la congregación italiana se propagase por todos los territorios salvo por los sujetos a la Monarquía hispana.

Así pues, las tensas relaciones que Felipe II había mantenido con la Santa Sede a lo largo de su reinado provocaron, entre otras consecuencias, la aparición

de corrientes reformistas que propugnaban planteamientos que discrepaban con el catolicismo hispano sustentado por el rey, y que, sin embargo, eran apoyadas por el papa. El proceso de confesionalización buscaba alcanzar, en lo que respecta a la reforma posttridentina de las órdenes religiosas, un mayor control sobre las mismas, pero la espiritualidad radical buscada por la descalcez se separaba de los cauces establecidos por la política reformista promovida por el rey, y se sustentaba en la protección que recibía por parte de los pontífices, que no dudaron en tratar de obtener beneficios políticos de esta situación. Por tanto, no resulta extraño que, si bien Felipe II hubo de aceptar el florecimiento de esta corriente, no fuese de su agrado, por lo que procuró obstaculizar la concesión de licencias para el establecimiento de conventos vinculados a ella, lo que se reflejó en el número de fundaciones. La llegada al trono de Felipe III inauguraba un nuevo periodo en las relaciones entre la Monarquía y la Santa Sede, en la que el rey fue mucho más dócil a los designios de los papas, lo que, entre otros aspectos, se tradujo en un explícito apoyo desde la Corte a las citadas corrientes espirituales y en la mejor disposición para las nuevas fundaciones.

Si el importante crecimiento del número de conventos de diversas Órdenes en los dominios hispanos preocupaba especialmente a los tratadistas de la época por el exceso de clérigos, la dimensión del fenómeno hubiese sido mayor si se hubiesen culminado los proyectos que por diversas cuestiones se vieron frustrados, en algunos casos, por la abierta competencia entre las distintas Órdenes por el espacio físico. El deseo de los pueblos o de particulares de tener cerca a estos religiosos, investidos de fama de santidad por la rigurosidad con que vivían, provocaba la multiplicación de ofertas. En su interés por expandirse, las Órdenes procuraban atender todas las peticiones, pero en muchos casos, se veían obligadas a escoger. En este sentido, este tipo de proyectos fundacionales tuvo mayores garantías de éxito cuando se encontraron respaldados por algún miembro de la nobleza local o de las élites urbanas, puesto que se aseguraba la dotación económica que permitía la pervivencia al monasterio.

Por otra parte, al final del siglo XVII, había 42 monasterios femeninos en la Congregación italiana, que comprendía el territorio de Italia, donde se encontraba la mayor concentración de conventos, las actuales Austria y Chequia, parte de Francia y de Alemania y, también, los Países Bajos. La expansión a Polonia y Lituania supone una excepción dentro de la dinámica de la expansión carmelitana, puesto que, en ambos casos, la llegada de la rama masculina precedió a la de las monjas, que constituyeron, sin duda, la vanguardia de la extensión de la Orden por Europa, mientras que el ámbito colonial fue dominado por los religiosos. Por otra parte, un somero análisis de las peculiaridades de la expansión en cada uno de estos territorios desborda ampliamente los márgenes de este resumen, por lo que nos remitimos a la bibliografía adjunta para su estudio. La paralización de las fundaciones en la segunda mitad del siglo XVII fue común a las dos congregaciones, italiana y española.

Otro aspecto a tener en cuenta en cuanto a la expansión de los carmelitas descalzos por Europa fue su labor e influencia en relación con la reforma de otras órdenes. Así, debemos recordar la cercanía de Gracián a los agustinos descalzos o

DOSSIER

recoletos, que el P. Pedro de la Madre de Dios fue superintendente de los agustinos en Italia, que Fernando de Santa María fue vicario general de los franciscanos del mismo territorio, la impronta teresiana en la reforma de los dominicos napolitanos, o la relación de varios carmelitas descalzos en la recolección trinitaria, etc. Evidentemente, el influjo en la espiritualidad no entiende de límites cronológicos, sino de intercambio y diálogo enriquecedor.

BIBLIOGRAFÍA

S. GIORDANO, “Tomás de Jesús y Teresa de Jesús. Evolución de un proyecto” en TOMÁS DE JESÚS, *Suma y compendio de los grados de oración*. Colección Textos para un Milenio 8. Madrid 2011, pp. 9-54.

ID., “Giovanni di Gesù Maria. Apunnti per una biografia” en *Umanesimo e cultura alle origini dei carmelitani scalzi. Giovanni di Gesù Maria*. Génova 2001, pp. 7-43.

M. P. MANERO SOROLLA, “Cartas de Ana de san Bartolomé a monseñor Pierre de Bérulle”. *Criticón* 51 (1991), 125-140.

ID, “Ana de Jesús cronista de la fundación del primer Carmen descalzo de París”, en *Bulletin hispanique* 95 (1993), 647-672.

ID., “La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)” en *Revista de Literatura*. 125 (2001), pp. 21-37.

J. MARTÍNEZ MILLÁN, “La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía hispana en el cambio del reinado de Felipe II a Felipe III”. *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, nº 2, 2003, pp. 11-38

ID, “La influencia de Roma en la Corte hispana a través de la ideología religiosa y las corrientes espirituales”, en J. MARTÍNEZ MILLÁN y M. A. VISCEGIA (Dirs.), *La Monarquía de Felipe III. La Casa del Rey*. Madrid 2008, I, pp.123-302.

R. MEJÍA MAYA, *Carmelos del mundo*. Serie 1-7, Burgos 1992-2000

H. PIZARRO LLORENTE, “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Últimas aportaciones historiográficas” en C. MÁRQUEZ, *Excelencia, vida y trabajos del P. Fr. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Colección Textos para un milenio 9. Madrid 2012, pp. 53-74.

W. THOMAS, “Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, la corte de Bruselas y la política religiosa en los Países Bajos meridionales, 1609-1614”. *Agentes e identidades en movimiento. España y los Países Bajos. Siglos XVI-XVIII*. R.VERMEIR, M.EBBEN y R.FAGEL (eds.), Madrid 2011, pp. 289-312.

S. DE SANTA TERESA, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*. Burgos. Monte Carmelo 1937, VIII

J. SMET, *Los carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*, Madrid. BAC 1990, II.

O. STTEGINK, *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del General Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Ávila 1993 (2ª edic).

J. URKIZA, “Ana de San Bartolomé e Isabel Clara Eugenia. Dos mujeres dirigentes de la vida social y religiosa en Flandes (Entre treguas y guerras buscando la paz)”, en *Monte Carmelo* 114 (2006) 319-380.

El movimiento recoleto en los siglos XVI y XVII

Ángel García Cuesta, OAR

1. La vida religiosa en la primera mitad del siglo XVI

Los religiosos españoles a principios del s. XVI arrastraba muchas de las lacras contraídas durante los 150 años precedentes. Las congregaciones de la observancia, fortalecidas durante el reinado de los Reyes Católicos, no habían acabado con ellas. No estaban, por tanto, en condiciones de afrontar los embates de los humanistas y, menos, el ataque frontal de Lutero y sus secuaces.

La respuesta fue de Trento insuficiente. Las prisas le impidieron delinejar una reforma suficientemente articulada. Eliminando los abusos más graves, pero no ahondó en sus fundamentos teológicos. Las órdenes acogieron sus indicaciones en nuevos textos constitucionales. Su puesta en práctica fue laboriosa. Con todo, poco a poco la vida religiosa fue mejorando. En esta reforma participaron, no siempre de acuerdo, la Santa Sede y la Corona. A las reformas promovidas por el concilio (1556-66) siguieron las lideradas por la Corona (1566-68) y la nunciatura (1568-77). De 1577 a 1584 prevalecieron las dirigidas por los mismos frailes. A partir de esa última fecha hasta fines del reinado de Felipe III convivieron los proyectos reformistas de éstos con los surgidos en el seno de las propias comunidades.

2. Recolección y descalcez en los siglos XVI y XVII

Los límites entre recolección y descalcez apenas eran perceptibles. Compartían una misma concepción de la vida, aspiraban al mismo fin y arbitraban recursos semejantes. Las crónicas de las órdenes las engloban en un mismo casillero. Ni los textos legales las distinguen con claridad. Esta confusión tenía base en la realidad. Un cotejo de las constituciones descalzas con las recoletas desvela su substancial identidad. Ése era el sentimiento de los recoletos y descalzos de la época. Hasta su indumentaria proyectaba una imagen común. Todos calzaban sandalias o alpargatas y vestían hábito toscos, sin pliegues y con capilla recortada.

El vocablo descalzo incluía a los recoletos, aunque calzaran zapatos, y excluía a los descalzos no reformados. En la familia franciscana el vulgo reservaba el apelativo descalzo para la reforma de san Pedro de Alcántara, por más que los observantes también anduvieran descalzos.

3. Orígenes del movimiento recoleto

a. Anhelos de mayor perfección

Recoletos y descalzos surgen en ambientes amigos de la observancia. Pero no se confunden con ellos. Son gente radical que aspira a la perfección de la vida cristiana y para lograrlo no retrocede ante medios que los observantes consideran desmesurados.

El movimiento se gestó entre los franciscanos de Castilla a principios del siglo XVI y, después de Trento, se propagó a otras órdenes, dando origen a congregaciones recoletas y descalzas, tanto masculinas como femeninas. El vocablo aparece por vez primera en 1428 en que un capítulo general de los dominicos. Comenzó a generalizarse en 1502 con la organización de las *domus recollectionis*.

4. La recolección masculina

a. Origen y evolución en la orden franciscana

San Francisco admitió la existencia de casas especiales, a las que podrían retirarse quienes desearan entregarse día y noche “a las divinas alabanzas divinas”. Él mismo vivió en ellas y dejó apuntes sobre su organización. A lo largo de los siglos sus hijos no han cesado de levantar eremitorios, casas de retiro, oración y mayor austeridad. A principios del s. XVI comenzaron a llamarse en España *domus recollectionis* y adoptaron unas constituciones que, aunque sumarias, contenían ya varios de los elementos que caracterizarán las constituciones recoletas y descalzas posteriores. Insisten en el silencio y en la pobreza.

Con la llegada al gobierno de Francisco de Quiñones (1522-27) estas casas cobraron nuevo vigor. Levantó nueve en Aragón, seis en Andalucía y varias en Portugal. Su principal aportación consistió en la propagación de las constituciones “recoletas” de 1523. En 1524 las entregó a las casas “de penitencia e mayor absteridade” de Portugal y en 1526 las impuso a cuantos en las provincias italianas “ad priorem regulae observantiam proprius accedere appetunt”.

Por vez primera un texto legal recogía sus ideales, estructuraba su vida diaria y regulaba sus relaciones con el cuerpo de la orden. Todos los moradores de esas casas eran voluntarios. Su número quedó fijado en unos quince. El capítulo segundo trataba del recogimiento y la oración; y el tercero y parte del cuarto, de la pobreza. A continuación éste regulaba varias prácticas ascéticas: capítulo de *culpis*, disciplina corporal, ejercicios de humildad en el refectorio, trabajo manual, apartamiento de los negocios temporales.

Estas constituciones proporcionaron la base jurídica a la recolección franciscana y, a través de ella, influyeron en todo el movimiento recoleto y descalzo postridentino. En la orden franciscana éste experimentó una gran expansión, sobre todo en Francia, desde donde se extendió a Canadá, Bélgica, Alemania.... En España las casas recoletas permanecieron casi siempre en el seno de las provincias.

b) En otras órdenes

El ejemplo franciscano, los cánones tridentinos y la acción de papas y reyes propagaron el movimiento a otras órdenes. En 1593 García de Loaysa aconsejaba la apertura de casas recoletas en todas las órdenes. En algunas de tradición eremítica –carmelitas y agustinos– arraigó con facilidad. También creció con vigor entre los trinitarios y mercedarios. Entre los benedictinos, cistercienses y dominicos fue un fenómeno efímero.

5. Recolección femenina

Las recolección femenina siguió las líneas trazadas por la masculina. Sólo carecieron de ella los benedictinos. En cambio, existió en familias que no conocieron la masculina, como las brígidas y jerónimas. También arraigó con fuerza entre las concepcionistas. Estas recolecciones surgieron entre 1589, en que se fundó el convento agustino recoleto de Santa Isabel en Madrid, y 1680, en que se abrió el primer cenobio trinitario recoleto en El Toboso. Actualmente sólo las agustinas recoletas y algunas comunidades holandesas conservan el nombre de recoletas. En América latina surgieron 60 conventos recoletos o descalzos, más de la tercera parte de los 164 monasterios femeninos fundados entre 1540 y 1824. Su vida era muy diversa de la de los conventos calzados. En éstos coexistían centenares de mujeres entre monjas, pupilas y sirvientas. Entre las recoletas y descalzas las comunidades eran pequeñas, las religiosas vivían en celdas individuales, sin apenas niñas ni damas de compañía, dedicaban largos ratos a la oración, especialmente a la mental, y excluían el peculio.

6. Características generales del movimiento

Señalo las principales sin aducir justificantes.

- a. Aprecio de la regla primitiva*
- b. Vida común y pobreza individual*
- c. Asperezas y penitencia*
- d. Pobreza común*

En este punto hay variedad. Los franciscanos no admitían la propiedad de bienes inmuebles ni réditos fijos. Santa Teresa fundó sus monasterios sobre la pobreza, sin rentas. Sin embargo, benedictinos, mercedarios, brígidas y agustinas admitían propiedades y rentas moderadas.

e. Espíritu de oración y recogimiento

El rasgo que mejor define a recoletos y descalzos es el recogimiento. Entre ellos todo tiende a crear un ambiente propicio para la oración. La meditación, a la que dedican, al menos, dos horas diarias, ocupa el centro de la jornada. Los benedictinos mantienen el canto del oficio. Los demás prescriben el simple recitado o, a lo sumo, el canto llano, “por ser más conforme al trato de oración mental”.

f. Estudios y apostolado

Santa Teresa tuvo presentes las necesidades de la Iglesia al implantar la reforma en San José. Las constituciones recordaban a las agustinas recoletas que debían ayudar con “su oración, silencio y mortificación a las necesidades de la Iglesia”. Santa Teresa no quería monjas resabidas y se contentaba con que las aspirantes tuvieran “entendimiento y habilidad para rezar el oficio divino”.

Entre los religiosos el apostolado y el estudio ocuparon un puesto marginal. El estudio favorecía la ilustración, no la devoción, y abría la puerta a privilegios contrarios la vida común. El apostolado era difícilmente compaginable con su tendencia al recogimiento. Las circunstancias les obligaron pronto a organizar los estudios y a participar en el apostolado activo y directo.

g. Comunidades pequeñas

Los agustinos fijaron su número en 14 religiosos de coro y 6 legos. Las comunidades de monjas giraban en torno a las 20 de coro más las legas. Los franciscanos quieren comunidades pequeñas porque facilitan la guarda de la pobreza. Santa Teresa y los agustinos insisten en la caridad¹.

¹ Detalles y justificantes en mi artículo “El movimiento recoleto en los siglos xvi y xvii”: *Recollectio* 6 (Roma 1982) 5-47; ampliado en el libro *Agustinos Recoletos. Historia y espiritualidad*, Madrid 2007, pp. 51-103.

La influencia del Concilio de Trento en las reformas descalzas

Ignasi Fernández Terricabras
(Universidad Autónoma de Barcelona)

Que el clero regular necesitaba reformas, era una sensación ampliamente compartida a mediados del siglo XVI. Ahora bien, ¿qué clase de reformas? En los siglos XV y XVI no todos los reformadores defendían lo mismo. Había cierto consenso sobre la necesidad de restablecer la disciplina, mejorar la formación de los novicios y restaurar la vida comunitaria, aboliendo la propiedad individual y las licencias para vivir fuera de los conventos. Pero en otros puntos fundamentales había, como veremos, serias discrepancias. Los conflictos no eran sólo entre los reformadores y los que querían vivir de forma relajada, como ha pretendido con visión algo maniquea cierta historiografía eclesiástica, sino también entre los partidarios de diferentes modelos de reforma.

1.- El modelo tridentino de reforma.

El concilio de Trento (1545-1563) fue un acontecimiento de primerísima importancia en la historia religiosa y política de la Europa moderna y es considerado, con justicia, el momento fundacional de la Contrarreforma. Sin embargo, el alcance del concilio debe ser definido en sus justos términos, pues la asamblea tridentina ha sido muchas veces magnificada en los siglos XVI y XVII, cuando se hacía derivar del concilio lo que eran fenómenos definidos en el post-concilio por la práctica del Papado y de los reformadores.

El concilio es una asamblea que debe legislar sobre toda la Catolicidad. Por eso, sólo se pronuncia sobre un tema cuando se constata que hay un consenso muy amplio entre una grandísima mayoría de los padres conciliares. Los temas excesivamente polémicos quedan preteridos si durante los debates, a veces largos y ásperos, no se llega a formular posiciones ampliamente unitarias. El concilio tampoco es el lugar para dirimir las disputas de escuelas teológicas o entre movimientos en las que todas las posiciones tienen cabida en la ortodoxia.

Cuando el 11 noviembre de 1563 se aprobaron los decretos de la sesión XXIV del concilio de Trento, los legados pontificios creyeron llegado el momento de concluir la asamblea, lo que obligaba a cerrar rápidamente algunos temas sobre los que se venía discutiendo desde hacía tiempo, entre ellos el de las reformas regulares.

En la asamblea conciliar, formada por obispos y por generales de las órdenes religiosas, estaban representadas las diversas tendencias sobre el tema. El cardenal Seripando, por ejemplo, antiguo general de los agustinos, había propuesto que todas las órdenes fuesen reducidas a ocho institutos: cuatro mendicantes y cuatro monásticos. También Felipe II había solicitado explícitamente que se suprimieran todas las órdenes conventuales y se dejaran en pie sólo las observantes.

¿Pero cómo obtener rápidamente un consenso sobre un tema tan debatido como la reforma del clero regular? La solución fue lo que hoy llamaríamos un decreto de mínimos, en el que se contenía el mínimo común denominador sobre el que había un acuerdo general. Se trataba de establecer claramente como principio rector de la vida regular la observancia de los votos religiosos y de las reglas de cada instituto, dejando a las jerarquías de cada orden los mecanismos de cumplimiento de estos principios. Así se redactó rápidamente, con la participación de los propios generales de las órdenes religiosas, un borrador de decreto que fue sometido a unos acelerados debates entre el 23 y el 27 de noviembre.

El borrador suscitó las reticencias de los sectores partidarios de reformas más drásticas: “non tangit radices”, no llega a las raíces de los problemas, protestaba el arzobispo de Braga, Bartolomé de los Mártires. El obispo de Salamanca, Pedro González de Mendoza, anotó en su diario: “Mucha ropa es ésta para tan pocos días como hay de aquí a la sesión. La reformación de los frailes está hecha con menos rigor del que era menester, porque fueron frailes los que entendieron en hacerla, y después ha sido tanto el negocio que han traído, que más valiera que nunca se hiciera que hacerse de la suerte que se hace”¹.

El decreto de reforma de los regulares se aprobó en la Sesión XXV y última del concilio, el 3 de diciembre de 1563. Se ordena el respeto estricto de las reglas, de las prescripciones sobre la vida común, la alimentación y el vestido de cada orden y de los votos de obediencia, pobreza y castidad. Se prohíbe especialmente toda posesión o conservación individual de bienes por un o una regular. Se toman medidas para asegurar la libertad de las mujeres que entren en una orden religiosa, garantizando que no lo hagan coaccionadas o presionadas. Para las monjas, se prevé la confesión y la comunión al menos una vez al mes y se dictamina la clausura estricta. Se establecen medidas para que se realicen correctamente las elecciones de superiores y para controlar los monasterios, especialmente aquellos que no tienen visitadores regulares ordinarios o que están sometidos directamente a la Sede Apostólica. Se prohíbe, en fin, la encomienda, estableciendo que los monasterios deben ser dirigidos por regulares. Se fijan medidas contra los regulares que abandonen su convento sin permiso o que causen escándalo o que quieran colgar los hábitos. Los superiores regulares deben vigilar el cumplimiento de estas medidas a través de los capítulos generales o provinciales y de las visitas a las comunidades de su orden y no están autorizados a emitir dispensas en los asuntos sustanciales de la vida religiosa. Ninguna orden puede alegar privilegios, costumbres o constituciones en contra de estos cánones. Además, se establece la prohibición de que los regulares se pongan a disposición de otras personas o instituciones, incluidos los obispos, so pretexto de predicar, enseñar o de emplearse en una obra pía, si no tienen la autorización de su superior. El regular que, fuera de su comunidad, provoque un escándalo público o cometa un delito notorio, será castigado por su superior a petición del obispo.

¹ Fray Bartolomé citado por JEDIN, Hubert: *Historia del concilio de Trento.*, EUNSA, Pamplona, 1981, t. IV, p. 266. Mendoza por SERRANO Y SANZ, M., ed.: *Autobiografías y memorias*. Bailly-Baillièvre. Madrid, 1905 (Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 2), pg. 267..

En definitiva, el decreto *De regularibus et monialibus* quiere, ante todo, garantizar el control de la jerarquía regular sobre su clero y el respeto estricto de las diversas reglas de cada instituto y de la clausura de las órdenes femeninas, sin entrar en otras medidas más drásticas que se habían planteado en los debates, como la reducción de varias órdenes religiosas a unas pocas o el incremento del rigor de las reglas. El decreto tridentino opta por la auto-reforma de las órdenes sin decretar medidas demasiado precisas ni permitir la intervención de instancias extrañas a cada orden religiosa. El debate sobre el carácter concreto de la observancia de la regla y la manera de implantarla deberá ser retomado en los capítulos de cada orden durante el post-concilio.

2.- El modelo monárquico y el modelo descalzo de reforma:

Lo aprobado en Trento no se correspondía con lo que había solicitado Felipe II y sus consejeros. En 1565, el cardenal Pacheco consideraba que los cánones en esta materia “eran muy débiles y que por la priessa que los prelados tuvieron de acabar el concilio no havían estatuido en esto lo que convenía”. El propio rey, una vez acabado el concilio, volvió a escribir a su embajador en Roma solicitando reformas más rigurosas “diziendole y haziendole entender (al papa) que lo estatuydo en el dicho concilio Tridentino no es remedio bastante”². En particular, solicitaba que todos los regulares conventuales fuesen reducidos al modo de vida de los observantes de Castilla y que todas las órdenes pudieran tener en sus reinos un vicario general al cual apelar.

En realidad, los planes de reforma de Felipe II no estaban desligados de su visión política, pues los asuntos del clero regular eran tanto un problema religioso como político. Su compromiso con la dignificación moral, espiritual y económica del clero es sincero y tenaz. Pero su proyecto reformista no se limita a imponer una conducta decorosa y una ortodoxia tridentina en las órdenes religiosas. Su voluntad de evitar la existencia de numerosos conventos empobrecidos y de impedir las graduales ramificaciones del clero regular le lleva a reagrupar conventos y órdenes bajo unas estructuras jerárquicas eficaces y claramente delimitadas, a ser posible dirigidas por súbditos de la Monarquía Hispánica y, más concretamente, de la Corona de Castilla, y a garantizar la subsistencia de comunidades grandes con suficientes recursos económicos. La existencia de una jerarquía definida y respetada que englobe a todo el clero regular favorece el control del rey, sobre todo si llega a poder influir sobre la elección de los superiores o, al menos, si puede alejar toda la cadena jerárquica del control del papa y de los generales extranjeros.

Las reformas descalzas ya han sido presentadas por otros ponentes. Digamos sólo que el carácter en cierto modo espontáneo de los grupos recoletos y descalzos, que surgen en casi todas las órdenes, comporta incertidumbre sobre su evolución, que difiere según los momentos y los institutos. A veces, desaparecen asfixiados por la presión de la jerarquía, que los contempla como una maniobra secesionista o ve en ellos un descrédito para la legitimidad y la autenticidad de la mayoría de la orden. Otras veces son asimilados, no sin tensiones, mediante

² Archivo General de Simancas, Estado, Legajo 899, folio 39 y Legajo 897, folio 3.

estatutos especiales que les permiten cierta autonomía dentro de una orden mayor, como es el caso de las casas de recolección dentro la orden franciscana. A veces, en fin, la imposibilidad de desarrollarse en los límites fijados por los superiores lleva a la constitución, en la práctica, de una orden independiente.

3.- Epílogo: las reformas multipolares de la Orden del Carmen.

La orden del Carmen constituye un ejemplo paradigmático de cómo los distintos modelos de reforma de las órdenes religiosas coexisten e incluso se enfrentan entre ellos. Como escribe Velasco Bayón, “en tierras de Castilla y en la segunda mitad del siglo XVI, coincidieron tres movimientos reformistas en el Carmelo: la reforma oficial romano-tridentina, propiciada por la autoridad de la Orden; la de Santa Teresa que surgió, podríamos decir, de la base; la del rey, a través de los obispos. Esta coincidencia trajo consigo conflictos jurídicos con situaciones difíciles para instituciones y personas”³.

En diciembre de 1562, funda el pequeño convento descalzo de San José. En esos mismos años, en Trento, se discute el decreto de reforma de los regulares con asistencia del general de los carmelitas, Nicolas Audet. Su muerte obliga a convocar un capítulo general, que tiene lugar en Roma en mayo de 1564, que manda aplicar en la orden los decretos del concilio, recién concluido. El general elegido entonces, Giovanni Battista Rossi o, como dicen las fuentes castellanas, Rubeo, visita las provincias hispánicas para imponer las reformas tridentinas a partir de 1566. Mientras, Felipe II pide a Pío V que los carmelitas sean sujetados a los dominicos para imponer las reformas inspiradas por la Corona. En octubre de 1567, los visitadores dominicos entran en los conventos carmelitas y promulgan diversas medidas de reforma que son mal recibidas por frailes y monjas. Los dominicos, gratamente impresionados por la experiencia teresiana, propugnan la extensión del movimiento descalzo como instrumento para reformar la orden entera. Pero cuando Gregorio XIII, en 1574, declara concluida la visita de los comisarios dominicos, Rubeo intenta retomar el control de la orden y desata una dura represión contra los descalzos, tanto a través del capítulo general del Carmelo en Piacenza en 1575, como de su hombre de confianza, el portugués fray Jerónimo Tostado, a quien envía como Vicario General. En 1578, el nuncio del Papa, Filippo Sega, declara extinguida la reforma del Carmelo y somete a todos los descalzos a la jurisdicción de los provinciales calzados. Sólo el favor de Felipe II permite salvar al movimiento descalzo. El 22 de junio de 1580 Gregorio XIII autoriza la separación de los descalzos de los carmelitas calzados. El primer capítulo provincial de los descalzos tiene lugar en Alcalá de Henares en marzo de 1581: se redactan nuevas constituciones y fray Jerónimo Gracián, el candidato preferido de Teresa de Jesús, es elegido provincial.

La reforma del Carmelo es una pugna entre tres modelos diferentes de reforma que se desarrollan simultáneamente: en primer lugar, el general Rubeo está intentando aplicar los decretos del concilio de Trento; en segundo lugar, Teresa de

³ VELASCO BAYÓN, Balbino: *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. BAC. Madrid, 1993; v. IV, pg. 166.

Jesús está fraguando su reforma descalza; en tercer lugar, Felipe II dispone la sumisión de la orden a visitadores dominicos. Todo al mismo tiempo. Lógicamente, esta multiplicidad de las reformas responde a una diversidad de contenidos. Es decir: que las reformas que unos y otros intentan instaurar son diferentes.

En el caso del Carmen, la reforma descalza y la reforma tridentina serán incapaces de coexistir en una sola estructura regular. Dado que el concilio de Trento refuerza el poder de la jerarquía de cada orden, el final de un movimiento que no es tolerado por los superiores de la orden sólo puede ser o la escisión o la subordinación definitiva a los criterios hegemónicos en la institución. En el Carmelo, la coincidencia de intereses en el último momento entre las reformas del rey y las reformas descalzas permitirá sobrevivir al movimiento teresiano y hará que, en adelante, calzados y descalzos continúen por separado sus propios proyectos de reforma.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA:

-El presente texto es una versión muy resumida de: FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: "Lo estatuydo en el dicho concilio Tridentino no es remedio bastante": Diferentes modelos de reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II, en AMORES CARREDANO, Juan B., ed.: *Religión, herejías y revueltas sociales en Europa y América*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2008, p. 117-140.

-Sobre el concilio de Trento:

JEDIN, Hubert: *Historia del concilio de Trento*, EUNSA, Pamplona, 1972-1981, 4 vols.

PROSPERI, Adriano: *El concilio de Trento: una introducción histórica*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 2008.

-Sobre las reformas religiosas en España:

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: "La reforma de las órdenes religiosas. Aproximación cronológica", en BELENGUER CEBRIÀ, Ernest, ed.: *Felipe II y el Mediterráneo*, Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Madrid, 1999, t. II, p. 181-204.

GARCÍA ORO, José: "Conventualismo y observancia. Las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI", en *Historia de la Iglesia en España* (R. García-Villalada, dir.). BAC. Madrid, 1980, t. III-1.

MARTÍNEZ RUIZ, E., dir.: *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. Ed. Actas. Madrid, 2004.

-Sobre el viaje del general Rubeo por España y las reformas posteriores de Gracián: STEGGINK, Otger: *La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567)*, Institutum Carmelitanum, Roma, 1965.

DOSSIER

FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: “El Nuncio Niccoló Ormaneto y la reforma de las órdenes religiosas en tiempos de Felipe II (1572-1577)” en MARTÍNEZ RUIZ, E.: *Madrid, Felipe II y las ciudades de la Monarquía*, Ed, Actas, Madrid, 2000, t. III, pp. 299-321.

Los carmelitas descalzos: entre Roma y España

Silvano Giordano
(Universidad Pontificia Gregoriana – Roma)

Los Carmelitas descalzos representan un caso paradigmático en el contexto de las órdenes reformadas de la segunda mitad del siglo XVI. En el proyecto original concebido por Teresa de Jesús, llevado a cabo en las monjas y transmitido a los frailes por medio de Juan de la Cruz, confluyen ideas de procedencia distinta: la fraternidad realizada en pequeñas comunidades, la pobreza de procedencia franciscana, la relectura de la regla primitiva en sentido eremítico, la respuesta a la reforma protestante, la evangelización del medio rural y el interés por los descubrimientos en el Nuevo Mundo.

El movimiento, comenzado en 1562 en las monjas y en 1568 entre los frailes, se encontró sometido a las tensiones de un ambiente en que convivían distintos modelos de reforma: la reforma del rey, en fases sucesivas, la reforma del concilio de Trento confiada a los superiores de la orden, concretamente al general Juan Bautista Rubeo y más tarde al vicario por él nombrado Jerónimo Tostado, los proyectos de Teresa y de sus seguidores y por fin los intereses de Roma, defendidos por los nuncios, en tensión dialéctica con los organismos de la corte.

En la incertidumbre de los primeros momentos de conflicto con la orden de procedencia, los Carmelitas descalzos fueron asumidos en el proyecto del rey para reformar la orden del Carmen. Se explica así la rapidez con la que pudieron vencer los obstáculos romanos interpuestos por la Curia y por el general, de forma que en treinta años (1562-1592) lograron plasmar el modelo elaborado por Felipe II: una orden religiosa independiente, con superiores "naturales" de los reinos de España asentados en Madrid, en simbiosis con la política de la corte.

El convento de Génova constituye el puente entre dos mundos. Fundado oficialmente (1 de diciembre de 1584) como hospedería para los religiosos de viaje entre España y Roma, pues no había sido posible, por la oposición del general del Carmen, establecer la deseada fundación de Roma, en 1585 el nuevo provincial, el genovés Nicolás Doria, lo convirtió en priorato, con noviciado y colegio de filosofía y teología, con intención evidente de expandir las fundaciones de descalzos más allá de los dominios de Felipe II. El provincial envió a Génova unos religiosos que se convertirían en los protagonistas de la posterior expansión: Fernando de Santa María, Juan de Jesús María, Pedro de la Madre de Dios. El proyecto se completó con la fundación de las carmelitas descalzas (1590), gracias al patrimonio aportado por la genovesa Maddalena Centurione, viuda del mercader Baldassarre Cattaneo, ingresada en las carmelitas.

La red genovesa favoreció el paso de Génova a Roma. En 1594, muerto Nicolás Doria, las monjas españolas tuvieron que volver a su convento de Malagón, pues los nuevos superiores no compartían los planes de expansión del general difunto. Los dos conventos genoveses pasaron bajo la jurisdicción del cardenal

protector de los Carmelitas, el genovés Domenico Pinelli, quien introdujo a Pedro de la Madre de Dios en la corte de Roma.

Los Carmelitas descalzos, siendo una orden reformada, cumplían las características exigidas por Clemente VIII en su intento por implantar en la península italiana una reforma de las órdenes religiosas ajustada a los decretos de Trento. Gracias a los percances sufridos por el general Giovanni Stefano Chizzola, caído en la trampa de sus hermanos de hábito andaluces, la curia romana, antes opuesta a los carmelitas descalzos, patrocinó su asentamiento en Roma (1597) en la iglesia de Santa María della Scala en el barrio de Trastevere.

El desenlace no previsto podía comprometer los resultados logrados por Felipe II. Por eso el rey pidió que los carmelitas en Italia se cambiaseen de hábito, lo cual equivaldría a fundar otra orden; el papa en cambio optó por dividir a los Carmelitas descalzos en dos congregaciones formalmente independientes: la congregación de San José, con su general en Madrid, que se extendía por la geografía española y los dominios ultramarinos, y la congregación de San Elías, cuyo general residía en Roma, con posibilidad de expansión en el resto del mundo (13 de noviembre del 1600).

De este modo se conservó la unidad de la orden, al crear dos jurisdicciones distintas e independientes. No fue esta una solución simplemente formal, pues en los primeros años se dio un intercambio de religiosos, especialmente el desplazamiento de españoles en Italia, y la colaboración en algunos proyectos, el más importante la beatificación y canonización de Teresa de Jesús, llevada a cabo con el concurso de la corte de Madrid y de las dos congregaciones de los Carmelitas descalzos.

Los recién llegados se ajustaron muy pronto a las perspectivas romanas. El viaje a Persia de 1604, enviados por el papa, les permitió conocer la situación de la Europa central, del Oriente próximo y de la India y propició una cuantas fundaciones: Cracovia (1605), Isfahan (1607), Hormuz (1612), Goa (1620), Basora (1623). Sin embargo, los Carmelitas descalzos mantuvieron su peculiar estilo de vida monástico, quedando la experiencia misionera propia de una minoría.

Especial relieve cobra la persona de Tomás de Jesús. Ingresado en los Carmelitas descalzos por haber leído los escritos de Teresa, se concentró en los aspectos eremíticos de la orden: fundó los dos primeros desiertos, Bolarque y Batuecas, y publicó en 1599 un comentario a la regla que destacaba los rasgos eremíticos de los primeros hermanos del Monte Carmelo. La reflexión sobre el pensamiento de Teresa, llevada a cabo en los años 1604-1606, le permitió fijarse en los aspectos apostólicos, por lo cual, llamado por Pedro de la Madre de Dios, huyó a Roma en 1607 y al año siguiente fundó entre los Carmelitas descalzos italianos un instituto misionero, la congregación de San Pablo, pronto suprimida por la oposición de sus hermanos de hábito. Tomás de Jesús participó en el debate acerca del protagonismo del papa en la conversión de herejes e infieles que condujo a la fundación de Propaganda fide (1622). En 1610 viajó hacia el norte de Europa, fundando el mismo año sendos conventos en París y Bruselas. Al amparo de los

Archiduques abrió conventos en los Países Bajos y en la región del Rhin, con proyección misionera hacia Inglaterra e Irlanda. En los últimos años de su vida logró la síntesis de sus ideales, como aparece por el establecimiento, casi contemporáneo, del desierto de Marlagne (1619) y del seminario de misiones de Lovaina (1621).

Domingo de Jesús María, natural de Calatayud, hijo de un notario de Markina, representa la vertiente carismática. Su llegada a Roma en 1604 posiblemente se debiera a su poco apreciada fama de visionario. Sin embargo, precisamente esa característica le permitió conectar con Maximiliano de Baviera, quien solicitó su presencia en vísperas de la campaña militar que concluyó con la batalla de la Montaña Blanca junto a Praga (8 de noviembre de 1620), cuyo inesperado éxito se atribuyó a las virtudes taumatúrgicas del carmelita descalzo. Gracias a su fama se pudieron fundar conventos masculinos y femeninos en las ciudades imperiales de Viena y Praga.

El convento de Santa María della Scala se convirtió en un punto de referencia en la Roma de los papas. Unos españoles, como Juan Bautista de la Concepción y José de Calasanz, encontraron en él la ayuda de sus compatriotas. Clemente VIII envió los Descalzos a Abbás I, Sha de Persia y al mismo tiempo, muerto Giulio Antonio Santoro, cardenal de Santa Severina, nombró a Pedro de la Madre de Dios comisario para las misiones católicas, el mismo que fue llamado como confesor del conclave que eligió a León XI en 1605. El amplio abanico de nobles y eclesiásticos que participaron en los festejos de beatificación de Teresa de Jesús (abril 1614) muestra el entramado de relaciones tejido en poco más de quince años.

Durante treinta años el directivo de los Carmelitas descalzos de Italia quedó bajo el control de religiosos españoles, que se relacionaban con el lobby español e imperial presente en Roma, dentro de un marco definido por los intereses del papado. Posiblemente el estilo de vida de las dos congregaciones fue condicionado, más que por matices ideológicos, por el entramado de relaciones forjado por las respectivas cortes de referencia.

BIBLIOGRAFÍA MÍNIMA

Fuentes

- Documenta Primigenia I-IV (1560-1600) (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 1-4), Romae, Teresianum, 1973-1985.
- Constitutiones carmelitarum discalceatorum 1567-1600, ed. Fortunatus a Iesu - Beda a SS. Trinitate (Bibliotheca carmelitana. Series III: Subsidia, 4), Roma, Teresianum, 1968.
- Constituciones de las carmelitas descalzas (1562-1607), ed. T. Alvarez et alii (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 16), Roma, Teresianum, 1995.
- Primae constitutiones congregationis sancti Eliae O.C.D. anno 1599, ed. Valentinus a sancta Maria, Romae, Teresianum, 1973.

DOSSIER

Acta capituli generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae, I (1605-1641), ed. Antonio Fortes (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 11), Romae, Teresianum, 1990.
Acta definitiorii generalis O.C.D. Congregationis S. Eliae (1605-1638), ed. Antonio Fortes (Monumenta Historica Carmeli Teresiani. Subsidia, 3), Roma, Teresianum, 1985.

Estudios

Silverio de santa Teresa, Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América, 15 vol., Burgos, Monte Carmelo, 1935-1952.

Smet, Joachim, The Carmelites: A History of the Brothers of Our Lady of Mount Carmel, II: The Post Tridentine Period 1550-1600, Darien, Carmelite Spiritual Center, 1976 (trad. italiano, español).

Steggink, Otger, La reforma del Carmelo español. La visita canónica del general Rubeo y su encuentro con Santa Teresa (1566-1567) (Textus et studia historica carmelitana, 7), Roma, Institutum Carmelitanum, 1965; Avila, Diputación Provincial - Institución Gran Duque de Alba, 1993.

Saggi, Ludovico, Le origini dei carmelitani scalzi (1567-1593). Storia e storiografia (Textus et studia historica carmelitana, 14), Roma, Institutum Carmelitanum, 1986.

Roggero, Anastasio, Genova e gli inizi della riforma teresiana in Italia (1584-1597) (Institutum historicum teresianum. Studia, 3), Roma, Teresianum, 1984.

Paolocci, Claudio - Giordano, Silvano (ed.), Umanesimo e cultura alle origini dei carmelitani scalzi. Giovanni di Gesù Maria (Fonti e studi per la storia civile e religiosa della Liguria, 2), Genova, Biblioteca Franzoniana, 2001.

Giordano, Silvano - Paolocci, Claudio (ed.), Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli XVI-XVII tra Spagna, Genova e l'Europa (Institutum Historicum Teresianum. Studia, 7), Roma, Teresianum, 1996.

Morgain, Stéphane-Marie, Pierre de Bérulle et les Carmélites de France. Histoire d'une querelle. 1583-1631, Paris, Cerf, 1995.

Giordano, Silvano, Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina (Institutum Historicum Teresianum. Studia, 6), Roma, Teresianum, 1991.

Fernández de Mendiola, Domingo Angel, El Carmelo teresiano en la historia: una nueva forma de vida contemplativa y apostólica. III parte: Dos Congregaciones del Carmen Descalzo. Desarrollo paralelo y visiones dispares (1597-1840). Volumen III: Período de asentamiento doctrinal y de expansión (1597 a 1650) (Institutum Historicum Teresianum. Studia, 12), Roma, Teresianum, 2011.

Tomás de Jesús, Suma y compendio de los grados de oración. Estudio introductorio y edición de Silvano Giordano (Textos para un milenio, 8), Madrid, Ediciones Carmelitanas, 2011.

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y sus contactos con el Islam en el tránsito de los siglos XVI y XVII

Miguel Ángel de Bunes Ibarra
(Instituto de Historia, CSIC-IULCE)

Jerónimo Gracián de la Madre de Dios¹. Hijo de Diego Gracián de Alderete, erasmista español discípulo de Juan Luis Vives (conocido por ser el traductor de Plutarco, Jenofonte y Tucídides al español), que ejerce oficios de secretario y traductor de Carlos V², y de Juana Dantisco, hija natural del embajador polaco, y también humanista, Juan Dantisco³. En 1566 logra el grado de Licenciado en Artes en la Universidad de Alcalá de Henares e inicia sus estudios en la Facultad de Teología⁴. Se ordena sacerdote, en contra de la opinión paterna, y abandonando sus estudios cuando estaba a punto de alcanzar el título de doctor. En 1572. decide profesor en la orden carmelita por influjo de Santa Teresa de Jesús⁵, de quien es discípulo y confesor. Fue nombrado primer provincial de la Orden del Carmen Descalza (1581-1585)⁶ y, en 1587, Vicario provincial de Portugal. A la muerte de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz, la suerte de Jerónimo Gracián cambia de sesgo. Es acusado por el nuevo Provincial, P. Doria⁷, de no respetar el espíritu de la Fundadora, por lo que será expulsado de la orden al presentarse una serie de acusaciones⁸ que, según nuestro autor, son falsas. Se traslada a Roma para lograr del Papa la readmisión en el Carmelo, iniciando un largo proceso jurídico que tendrá

¹ Además de relato de su vida realizado en la *Peregrinación de Anastasio, en que se trata de los trabajos, persecuciones, peregrinaciones, y ejercicios del Mastros (sic) fray Gerónimo Gracián de la Madre de Dios Carmelita, desde que tomó el hábito descalzo hasta el año 1613, Compuesto en modo de diálogo entre Anastasio y Cirilo*, ed. de Giovanni Maria Bertini, Barcelona, 1966; contamos con una hagiografía escrita pocos años después de su muerte A. del Mármol *Excelencias, vida y trabajos del p. fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios. Recopilada de lo que escribió del Santa Teresa de Jesús, y otras personas*, Valladolid, 1619.o los recientes trabajos de C. Ros, *El hombre de Teresa de Jesús. Herónimo Gracián*, Sevilla, 2006, y C. Márquez, *Excelencias, vida y trabajos del padre fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, Madrid, 2013

² M. Ezquerro, *Diego Gracián de Alderete*, Toulouse, tesis doctoral inédita, 1960; A. Morales Ortiz, *Plutarco en España. Traducciones de Moralia en el siglo XVI*, Murcia, 2000.

³ E. Llamas Martínez, "Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, su familia y su ascendencia genealógica", *Revista de Espiritualidad*, XXXIV (1975), pp. 379-395; Moriones, 'El P. Jerónimo Gracián de la Madre de Dios y su ascendencia genealógica', *Monte Carmelo*, 102 (1994); L. Riber, 'Diego Gracián de Alderete, su familia y la Madre Teresa de Jesús', *Boletín de la Academia de la Historia*, 34 (1954), pp. 225-255

⁴ E. Llamas Martínez, "Jerónimo Gracián Dantisco (de la Madre de Dios) en la Universidad de Alcalá (1560-1572)", *Ephemerides Carmelitiae*, XXVI (1975), pp. 176-212

M. P. Manero Sorolla, 'La peregrinación autobiográfica de Anastasio-Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)', *Revista de Literatura*, 125 (2001), pp. 21-37

⁵ J. L. Astigarraga, *Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián*, Roma, 1978.

⁶ S. de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, Burgos, 1937; A. Donazar Zamora, *Principio y fin de una Reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La Reforma del Carmen y sus hombres*. Bogota, 1968; E. Pacho, "Pérfil biográfico del padre Gracián", en *El padre Gracián: discípulo, amigo, provincial de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 1984, pp. 7-57.

⁷ I. Moriones, *El P. Doria y el Carisma Teresiano*, Roma, 1994.

⁸ "Expulsión del P. Gracián: documentos de un proceso 1587-1601", edición preparada por J. L. Astigarraga en *Monumenta histórica Carmeli Teresiani*, nº 21, Roma, Teresianum, 2004.

claras consecuencias en su carácter y trayectoria vital. Se traslada a Sicilia, y cuando regresa al continente es apresado a la altura de Gaeta, 1593, por corsarios berberiscos y llevado a Túnez. Después de dos años de cautiverio, es liberado por la intercesión de un miembro de la comunidad hebrea de la ciudad. A su regreso a Roma el papa Clemente VIII le absuelve de su expulsión, aunque nunca volverá a vestir el hábito descalzo por la negativa de sus antiguos compañeros. Vuelve a España y es mandado por el Papa como legado a Ceuta y Tetuán, no logrando demasiado éxito en su misión apostólica. Los últimos años de su vida los pasa en Bruselas, donde sigue escribiendo y publicando varias de sus obras. Su estancia en esta ciudad, en la época de los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia, coincide con la instalación de conventos carmelitas en Flandes, auspiciados por los gobernantes, siendo testigo de la lucha entre el sector español y romano por el control de las recoletas.

Aunque este personaje merece un análisis mucho más detallado, cuestión que se está realizando en los últimos tiempos por su vindicación por parte de los descalzos y por la edición y análisis de su gran producción literaria, nos detendremos exclusivamente en sus contactos con el mundo islámico y como juega con las lealtades en este momento. Una de las relaciones que no suelen referir sus biógrafos eclesiásticos es la relación de la familia de Jerónimo Gracián con Pedro Mármol, hombre de despacho como Diego Gracián de Alderete, y que se conocen en la Corte de Carlos V. Pedro Zapata del Mármol se casó con una de las hijas del secretario, Justina Dantisco. La relación entre las dos familias se intensifica cuando Juan Vázquez del Mármol y Bernabé del Mármol fueron los primeros defensores del carmelita en su disputa con el padre Doria⁹. La relación entre las dos familias se hace aún más evidente cuando Andrés del Mármol, nieto de Pedro del Mármol, sea el encargado de realizar la biografía de Jerónimo Gracián. Los Mármol también tuvieron en su seno a un cautivo, como es Luis del Mármol Carvajal, que fue apresado en el Magreb hacia finales de la década de 1530 o principios de los 40, y que siguiera siempre en contacto con varios miembros de la familia de los Gracián Dantisco, e incluso realizara referencias expresas a la propia figura de Jerónimo Gracián en las líneas de sus libros.

En su biografía queda el tema de las paces como un fracaso al no poderse cumplir lo establecido, regresando Gracián a su vida religiosa en España, donde reside desde la cuaresma de 1602 hasta julio de 1607, año en el que se traslada a Bruselas. De sus escritos se desprende que la imposibilidad para alcanzar un tratado no es imputable a su voluntad y a su trabajo, poniéndose a disposición de la Corona para realizar lo que le pida. Gracián siempre utiliza la misión pontificia como un elemento de legitimación, superponiendo la potestad de Roma sobre las de Madrid-Valladolid, obviando los problemas concretos ante la consecución de un fin superior, como es alcanzar la paz con el Jerife. En ningún caso se plantea que el gobernante marroquí es un elemento más en el complejo entramado político de principios del siglo XVII, y no exclusivamente una relación bilateral entre dos príncipes, y que no es un especialista en el tema en el que ha entrado, salvo por su celo religioso y su antigua experiencia en el cautiverio con los otomanos de Túnez.

⁹ R. Poswick, "Les Del Marmol ont-ils sauve l'esprit de Ste. Therese d'Avila dans la reforme du CFarmel au 16e-17e siècles", *Les Cahiers Historiques*, VIII, 3, (1973), pp. 79-87

La realidad vuelve a ser diferente a lo que nos cuenta en su autobiografía. El 23 de diciembre de 1604 el Consejo de Estado rechaza una petición realizada por el arzobispo de Toledo, Bernardo Sandoval y Rojas, y avalada por el maestro Jerónimo Gracián, del que se adjuntan cartas, insistiendo en la posibilidad de firmar la paz en el otro lado de Gibraltar. Desde las conversaciones de 1602 hasta finales de 1604 sigue dando trabajo sobre esta cuestión, siendo apoyado por su amigo el cardenal toledano¹⁰. En ese lapso de tiempo en Marruecos se ha iniciado una guerra civil entre los tres hijos del finado Ahmad al-Mansur, por lo que resulta imposible fijar la persona con la que hay que firmar la paz. El recurso al primado de Toledo, miembro del Consejo de Estado y familiar de Lerma, supone una nueva agresión a las maneras de tratar estos asuntos, que pasan por Medina Sidonia, los gobernadores de los presidios y el secretario del Consejo. Abogar en estos temas es hacerse querido al poder, ya que es una de las grandes preocupaciones del reinado del hijo del Rey Prudente, pero el religioso entra en la cuestión subvirtiendo todas las normas y las maneras de tratar los negocios. Que mantenga su interés por este tema cuando ya está fuera del espacio geográfico del Magreb, y alejado de los centros de decisión, resulta sorprendente y paradójico.

¹⁰ "En Consejo se han visto como V. M. lo mando, una carta del cardenal de Toledo de X de septiembre y otra que embia con ella del Maestro fray Hieronimo Gracian, religioso del Carmen, para el mismo cardenal, en que le advierte con zelo del servicio de Dios y de V. Mg, que aviendo ydo a Berveria el año 602 con breve de Su Santidad para consolar los cristianos captivos entendio del Alcayde de Tetuán que el Xarife passado deseaba mucho la paz con V. Mg. Y que seria importante y podria encaminarse por medio de religiosos. Y que al Xarife pressente desseara lo mismo. Y a estos Reynos les estaria bien. Y el cardenal dize que avissa dello para que V. Mg. Mande tomar la resolucion que mas fuere servido" AGS, Estado, Leg. 2637, *Consejo de Estado. Sobre lo que han advertido al cardenal de Toledo en materia de paz con el Xarife, A 23 de diciembre de 1604.*

El misticismo en la política durante el reinado de Felipe IV

Ana Morte Acín
(Universidad de Zaragoza)

Hubo durante el reinado de Felipe IV muchas religiosas y religiosos con fama de santidad, algunos de los cuales también mantuvieron relación con el monarca, pero pocos han gozado de la fama y han pasado a la posteridad como sor María de Jesús de Ágreda.¹ Sor María es una de las figuras del siglo XVII español más controvertidas y que ha despertado mayor interés. Aparentemente muy conocida, la imagen que de ella ha llegado hasta nuestros días, sin embargo, es fruto de un proceso de construcción que la ha convertido en un mito historiográfico cuyos principales autores fueron los miembros de su orden y que comenzó ya durante su vida, pero al que se dio un fuerte espaldarazo tras la publicación de la *Mística Ciudad de Dios* y la posterior polémica teológica surgida a su alrededor, en el siglo XVIII.² En las siguientes líneas vamos a esbozar brevemente algunas ideas al respecto.

Los tres pilares sobre los que se construyó su imagen son: su supuesta labor como consejera de Felipe IV a través de la correspondencia que mantuvo con el monarca durante 22 años; su faceta de escritora: con la *Mística Ciudad de Dios* como obra cumbre y sus presuntos dones sobrenaturales, en especial el episodio de la bilocación.³ Sin embargo, analizando en profundidad cada uno de estas facetas se puede observar cómo fue ese proceso de construcción de la imagen de sor María, dando importancia a unos elementos en detrimento de otros, elaborando un perfil que no dejaba conocer al personaje en toda su complejidad.

En la correspondencia con el rey, poco hay de consejos políticos de relevancia que vayan más allá del sentido común, concentrándose todos ellos además en los primeros años, hasta 1647-1648, cuando sor María recibe una serie de reveses que le hacen ser mucho más cauta a partir de entonces. Por un lado, fallece su confesor de confianza, fray Andrés de la Torre, además se ve involucrada en el escándalo del duque de Híjar y, finalmente, es interrogada por la Inquisición

¹ Algunos de los trabajos donde más información se puede encontrar de ella son: SILVELA, F., “Bosquejo histórico” a las *Cartas de la Venerable Madre Sor María de Ágreda y del Señor Rey Felipe IV*, Madrid, Suc. De Rivadeneyra, 1885 (2 vol.); SECO SERRANO, C., *Cartas de Sor María de Jesús de Ágreda y de Felipe IV*, B.A.E. 108 y 109, Madrid, 1958 (2 vols.), que contiene dos obras muy importantes: *Tratados autobiográficos de la Madre Ágreda* (vol. 2, págs. 205-230) y *Vida de Sor María de Ágreda narrada por el padre José Ximénez de Samaniego como “Prólogo Galeato” a la Mística Ciudad de Dios*, (vol. 2, págs. 269-385), BARANDA LETURIO, C., (ed.), MARÍA JESÚS DE ÁGREDA, *Correspondencia con Felipe IV. Religión y Razón de Estado*. Madrid, 1991.

² MORTE ACÍN, A. *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*, Zaragoza, 2010.

³ BORGES MORÁN, P., “La controvertida presencia de la M. Ágreda en Texas (1627-1630)” en *La Madre Ágreda una mujer del Siglo XXI*, Soria, 2000; OMAECHEVARRÍA, I., “Un ejemplo maravilloso de contemplación misionera: sor María de Jesús de Ágreda”, en *Misionalia Hispanica*, 10, 1953, GARCÍA ROJO, L., “La Madre Ágreda entre los indios de Texas” en *Celtiberia*, 15, 1965.

acerca del episodio de la bilocación. Desde ese momento, aunque mantuvo el interés por las cuestiones de estado, se centró más en los temas espirituales, desplazando su interés hacia la “conversión” del monarca, predominando el contenido doctrinal en sus cartas.

A pesar de la importancia de la correspondencia con el rey, es mucho más interesante, y menos conocida, la correspondencia con la familia Borja, en particular con D. Fernando y D. Francisco de Borja en la que muestra verdaderamente su modo de pensar y sus ideas.⁴ Se conservan en el fondo documental del Archivo de las Descalzas Reales 220 ejemplares, cuyas fechas van desde 1628 hasta el 29 de agosto de 1664, de las cartas que Sor María envió a D. Fernando y D. Francisco de Borja. La etapa más interesante de esta correspondencia es, sin duda, la que abarca desde 1646 a 1649. Durante este periodo se envían un gran número de cartas, con mucha frecuencia y se tratan temas de verdadera importancia.

Uno de los elementos característicos de esta correspondencia y que pone de manifiesto la gran confianza que existía entre ambos interlocutores es el uso de sobrentendidos, de palabras claves y de cifra en las cartas a la hora de tratar ciertos asuntos, fundamentalmente los relacionados con el rey, y el gobierno de la Monarquía. Al inicio recurren a la metáfora, utilizando los siguientes términos: “el enfermo” es Felipe IV, “el dedo malo” es D. Luis de Haro, y “el médico” se usa para referirse a ella misma.

En 1647 pasan de utilizar palabras clave al uso de cifra. La idea parte de Sor María que en una de sus cartas le propone usar una cifra que le enseñó su confesor fray Andrés de la Torre. Con la cifra se amplía enormemente el campo temático de la correspondencia, y además las opiniones sobre los diferentes temas se expresan con mucha mayor claridad y contundencia. Ya no sólo se habla sin metáforas del rey sino que también se comentan sin tapujos las noticias de la corte o se critica abiertamente a personas que no son de su agrado, como por ejemplo a Don Luis de Haro, con el que es especialmente dura.

Desde un primer momento, Felipe IV proclama su deseo de gobernar en solitario, como digno heredero de la Casa de Austria y de su destino mesiánico. En una de las primeras cartas que escribió a sor María de Ágreda, expuso con claridad que su intención era la de gobernar sin validos. La declaración de intenciones de Felipe IV, llenó de regocijo a sor María, que le escribió una carta llena de ánimos y consejos para la nueva etapa que se disponía a comenzar, aunque los cambios no acabaron de llegar de forma tan nítida como todos esperaban.

Pronto en la Corte se empezó a especular sobre quién sería el elegido para sustituir a Olivares, a pesar de las continuas afirmaciones del monarca de que el relevo no se produciría. Sin embargo, el nombre de D. Luis de Haro resonaba cada vez con más fuerza, y poco a poco se fue asumiendo que él era el nuevo valido, aunque la confirmación oficial no llegaba.

⁴MORTE ACÍN, A. “Un epistolario inédito: la correspondencia entre sor María de Ágreda y la familia Borja (1628-1665)” en COLÁS LATORRE, G. (coord.) *Estudios sobre el Aragón foral*, Zaragoza, 2009.

Sor María escribió en numerosas ocasiones a los Borja quejándose de la actitud del monarca y refiriéndose a D. Luis de Haro en términos muy duros. Por ejemplo, en febrero de 1648 escribe lo siguiente:

Grande alborozo me ha causado lo que Vuestra Señoría me dice de que Don Luis de Haro se bambolea, si el sentir tanto gusto de estos accidentes es falta de caridad Vuestra Señoría lo juzgue, sólo temo que él hará grandes esfuerzos por tenerse bien, aunque se le ayuda a caer, si Dios fuese servido lo consiguiésemos para que él (el rey) obre libremente y admita mejor la medicina aplicáranse a propósito según el humor que reina el Todopoderoso de la Sanidad.⁵

En la carta de Sor María podemos observar además otro elemento, que no debe pasar desapercibido. Afirma que desea que Felipe IV gobierne en solitario porque así será más receptivo a “admitir la medicina”, es decir, a tener en cuenta los consejos de la propia Sor María en su papel de médico. Tal era la influencia que para Sor María ejercía sobre el rey D. Luis de Haro, que incluso llegó a dudar de que estuviera bajo el influjo de algún tipo de maleficio.⁶ En nuestra opinión esta aseveración, muestra que la oposición de Sor María al valimiento iba dirigida fundamentalmente hacia la persona de Don Luis de Haro, porque no sólo ocupaba un cargo que no le correspondía, sino que además dificultaba que Felipe IV prestara la suficiente atención a sus consejos espirituales.

Otro de los elementos en los que tradicionalmente se ha hecho hincapié al hablar de sor María es el de sus dones sobrenaturales, especialmente la bilocación y el don de profecía. Pero, ¿Cuáles eran las profecías que Sor María, supuestamente una de las religiosas con mayores virtudes de la Monarquía había hecho? No se le atribuyen profecías referidas a asuntos de gravedad, que pudieran determinar el rumbo de la Monarquía de una forma sustancial. Las profecías de Sor María afectaban sobre todo a un grupo de personas cercanas, a las que alertó de una serie de peligros que podían poner en riesgo sus vidas. Sin embargo, el episodio de la bilocación, quizás porque reforzaba la actividad misionera de la orden en América, fue muy divulgado, a pesar de las dudas que la Inquisición mostró sobre la verosimilitud de los hechos.⁷

El papel de las órdenes masculinas en la divulgación de las experiencias sobrenaturales de las religiosas, es sin duda la clave para entender e interpretar cómo se daba forma y publicidad a estas experiencias. Son ellos los que están detrás de los relatos de cada episodio sobrenatural que supuestamente experimentaban sus pupilas, y eran ellos los que transmitían la información para así darle publicidad y fijarla en el ideario colectivo, o por el contrario, decidían no hacerla pública y relegarla así al olvido. Un claro ejemplo de ello, es la muerte del

⁵ A.G.P., Descalzas Reales, Carta de Sor María a D. Francisco de Borja de 14 de febrero de 1648.

⁶ A.C.Agr. 1.6.5.2. caja 24 carp. 91 Carta de Sor María a D. Juan de Chumacero de 3 de marzo de 1656.

⁷ PÉREZ VILLANUEVA, J., “Algo más sobre la Inquisición y sor María de Ágreda: la prodigiosa evangelización americana”, en *Hispania Sacra*, 32, 1995.

rey de Suecia, Gustavo Adolfo, en la batalla de Lützen en 1632.⁸ A pesar de la teórica importancia del mismo y de que se hace partícipe a varias de las religiosas más famosas de la orden de la misma gesta, es un episodio que no tuvo apenas trascendencia, que pasó completamente inadvertido y que no pasó a formar parte del relato de la vida e imagen de Sor María.

El relato de los hechos es simple. Estando recogida en oración sor María de Ágreda, la divinidad le reveló el delicado estado en el que se hallaba del Emperador de Alemania ante la ofensiva del rey sueco Gustavo Adolfo “enemigo del nombre de Cristo”. Sabiendo las dificultades que estaba teniendo el Emperador en la batalla que estaba librando con el enemigo, la religiosa pidió a Dios que salvase “su santo nombre y no permitiese que tan terrible Dragón” ganase la partida a las tropas católicas. Dios escuchó sus súplicas y llevada por los ángeles al campo de batalla junto a la madre Juana Rodríguez y la Madre Marina de Escobar, las tres portando insignias y sor María además:

una imagen de la Purísima Concepción de donde salían saetas, balas y alcancias de fuego que abrasaban, quemaban y destruían todo el ejército enemigo, y que dicho Rey Bárbaro con tan soberanos auxilios fue luego vencido y destruido y muerto.⁹

También de carácter sobrenatural, y poco conocidas, son las revelaciones, desde el purgatorio, de las almas de Isabel de Borbón y del príncipe Baltasar Carlos, que Sor María le dio a conocer al rey.

En las revelaciones del alma del Príncipe se dan una serie de informaciones y consejos que quiere que la religiosa le haga llegar a su padre, de contenido fundamentalmente político.

[...]manifestarás a mi padre el peligro en que vive, porque está rodeado de tantos engaños, falsedades, mentiras y tinieblas de los más allegados y de otros que le sirven en diferentes ministerios, que ni le dejan ejecutar ni obrar conforme a la divina luz que recibe, ni recibir lo que el Altísimo quiere darle.

Prosigue el Príncipe señalando a su padre que los que pretenden acercarse a él no lo hacen porque le aman y desean lo mejor para sus reinos, sino para conseguir su enriquecimiento personal, lo que enojaba profundamente a Dios, ya que además beneficiaban con cargos a personas afines aunque no fueran las más

⁸Entre el 16 y el 17 de noviembre de 1632, en el contexto de la guerra de los Treinta Años, se libró la batalla de Lützen entre las tropas imperiales comandadas por Wallenstein y las tropas suecas, al frente de las cuales iba el rey Gustavo Adolfo. La batalla se saldó con tablas, pero su importancia radica en que se puso fin a la oleada de victorias protestantes. La muerte del rey Gustavo Adolfo, en la noche del 16 de noviembre por tres heridas en el brazo, la espalda y la cabeza, fue un golpe emocional importante para ambos bandos. De hecho la veracidad de la noticia se siguió cuestionando mucho tiempo después. PARKER, G. (ed.), *La Guerra de los Treinta Años*, Madrid, 2003, p.172

⁹ A.S.V. Congr. Riti Proc. 3206 testimonio del Doctor Don Juan Antonio Navarro González, canónigo doctoral de la Iglesia Catedral de Cartagena, f. 317v.

válidas, lo que repercutía en el gobierno y la administración. Por todo ello instaba a su padre a que

Para atajar estos y otros muchos daños, que Dios dará a conocer a mi Padre, le conviene que con ninguno se particularice, ni se señale en dar mano para el gobierno. Porque el alzarse alguno en él es causa de muchos desórdenes, y de no ser amado ni estimado de todos los demás buenos vasallos, ni temido de los malos. Y porque no todo lo puede obrar por sí, no por eso se ha de pagar a cualquiera que le lisonjeare, sino escoger de todos los mejores, respectivamente, para valerse de ellos en común.¹⁰

Con estas palabras Baltasar Carlos enviaba a su padre un mensaje instándole a gobernar sin validos, que como hemos señalado era la opinión que también tenía Sor María al respecto.

La imagen de sor María es una construcción que la orden franciscana llevó a cabo, subrayando los elementos que en cada momento se consideraban más acordes con el modelo de santidad y obviando episodios o características de la vida y personalidad de la protagonista que no casaran tanto con ese ideal. Así pues, es necesario cuestionar y repensar la figura de sor María de Ágreda para poder llegar a conocer y comprender al personaje en toda su complejidad.

¹⁰ B.N. MSS.18201, f.234r-246v. Revelaciones del alma del Príncipe Baltasar Carlos.

El movimiento recoleto y descalzo en la Andalucía del Guadalquivir durante los siglos XVI y XVII

Juan Aranda Doncel
(Real Academia de Córdoba)

A lo largo de los siglos XVI y XVII las órdenes religiosas masculinas protagonizan una fuerte expansión en tierras andaluzas que se manifiesta de forma muy significativa en el elevado número de fundaciones. Sin duda, el fenómeno viene propiciado por el nacimiento y propagación de los jesuitas, mínimos de san Francisco de Paula y hospitalarios de san Juan de Dios. También las nuevas ramas descalzas y recoletas surgidas en el seno de los franciscanos, carmelitas, trinitarios, agustinos, mercedarios, basílios y otros. Asimismo constituye un atractivo el dinamismo económico y potencial demográfico de la Andalucía del Guadalquivir, especialmente de los núcleos ligados al tráfico mercantil indiano.

No cabe la menor duda de que hasta mediados del XVII la capital hispalense es el epicentro del monopolio comercial con el Nuevo Continente. A partir de esa fecha se desplaza a la bahía gaditana, donde se establece la cabecera de la flota en 1680. Este cambio viene refrendado por el traslado masivo de mercaderes a Cádiz. La prosperidad de la ciudad va acompañada de un notorio incremento de los efectivos humanos.

Teóricamente la expansión de las órdenes religiosas en la centuria del seiscientos está frenada por las disposiciones de las cortes de Castilla que expresan una frontal oposición al establecimiento de nuevos conventos, como lo refrendan las cláusulas del servicio de millones a la corona. La misma postura adoptan los prelados y los cabildos catedralicios y municipales de las capitales de las diócesis andaluzas. También las comunidades del clero regular rechazan de manera abierta el aumento de las fundaciones existentes en los núcleos urbanos. Sin embargo, con bastante frecuencia las prohibiciones quedan sin efecto y los obstáculos salvados por las decisiones de los propios monarcas o la actuación de influyentes personajes de la nobleza.

La Andalucía del Guadalquivir, integrada por los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla, se convierte en verdadera tierra de promisión para el movimiento recoleto y descalzo, como lo refrendan los ejemplos de los carmelitas y mercedarios. Ambos casos ofrecen unas marcadas diferencias en el conjunto del clero regular por su peso demográfico e influencia.

Los reformadores del carmelo protagonizan una primera fase de expansión en la Andalucía del Guadalquivir durante las tres últimas décadas del siglo XVI en las que establecen 15 conventos. La actividad fundadora se mantiene viva a lo largo de la centuria siguiente con el nacimiento de una docena de comunidades: Antequera (1617), Sanlúcar de Barrameda (1641), Isla de León (1680), Benamejí (1682), Carmona (1687), El Coronil (1688), Paterna (1693), Cádiz (1695), Montoro (1697), Desierto de San José (1697), Sanlúcar la Mayor (1700) y Espejo (1700).

A través de la citada relación se observa que la expansión de los carmelitas descalzos en la Andalucía del Guadalquivir durante el siglo XVII se concentra en las dos décadas finiseculares. Esta proliferación de fundaciones contrasta con el reducido número de las que se llevan a cabo en el resto de la centuria.

Los establecimientos carmelitanos nacidos entre 1680 y 1700 se localizan en las zonas media y baja de la Andalucía del Guadalquivir y esta concentración geográfica obedece a la coyuntura económica favorable que se deriva de la llamada carrera de Indias.

El mecenazgo de la nobleza impulsa la meteórica difusión de los mercedarios descalzos en territorio andaluz que se desarrolla en la primera mitad del siglo XVII. A lo largo del período 1603-1644 se materializa la fundación de 19 conventos integrantes de la provincia de la Purísima Concepción de Andalucía. Salvo dos, todos se encuentran en poblaciones sevillanas, gaditanas y onubenses: Castellar de la Frontera (1603), El Viso del Alcor (1604), Rota (1604), Huelva (1605), Fuentes (1608), Osuna (1609), Lora del Río (1609), Sevilla (1614), Sanlúcar arrameda (1615), Vejer de la Frontera (1620), Cartaya (1624), Cádiz (1627), Morón de la Frontera (1635), Arcos de la Frontera (1639), Ayamonte (1640), Écija (1641) y Jerez de la Frontera (1644).

La nómina de fundaciones conventuales de los mercedarios descalzos evidencia también una concentración geográfica en el ámbito territorial del reino de Sevilla, cuyo dinamismo demográfico y económico obedece al monopolio comercial de Indias.

En resumen, la consolidación del movimiento recoleto y descalzo en el seno de las órdenes religiosas viene en parte determinado por la expansión en la Andalucía del Guadalquivir, cuya entidad en el plano demográfico y económico auspicia la eclosión fundacional.

Arte y religiosidad en los conventos reales: huellas del carmelo en los patronatos regios

Ana García Sanz
(Patrimonio Nacional)

Los patronatos reales conservan un interesante grupo de objetos relacionados con la orden del Carmelo, siendo el monasterio de las Descalzas Reales de Madrid el que custodia un mayor número de obras. Su fundación se debe a Juana de Austria, hija menor de Carlos I, quien siempre tuvo el deseo de promover una institución religiosa, empresa que puso en marcha tras quedar viuda a los 19 años y regresar desde Portugal a los reinos castellanos para hacerse cargo de la regencia.

Para albergar su fundación eligió el antiguo palacio madrileño donde ella había nacido en 1535 y dispuso que fuera habitado por una comunidad de clarisas franciscanas que llegaron al convento en 1559. La profesión en este monasterio de mujeres de la familia regia, o de la alta nobleza, favoreció la creación de una importante y extensa colección artística en la que se encuentran algunas obras estrechamente relacionadas con la orden carmelita.

Algunos de los objetos vinculados al Carmelo se custodian en el Relicario, una pequeña estancia situada justo detrás del altar mayor y que ocupa, por expreso deseo de la fundadora, el espacio en que ella nació. El primero de ellos es una arqueta de madera citada en los inventarios con el título de “Arqueta de Ana de San Bartolomé”, denominación debida a que en su interior se custodia una carta escrita por esta beata. Este documento fue descubierto por Bernardino de Melgar y el padre Fidel Fita en mayo de 1915, quienes lo dieron a conocer en 1917, publicando su trascipción .

En el año 2006, el padre Julián Urquiza quiso incluir esta carta en la recopilación de los escritos de la beata sin embargo no fue posible localizarla y se dio por perdida. Los recientes trabajos de catalogación de los fondos documentales de las Descalzas Reales permitieron su hallazgo siendo posible estudiarla nuevamente y cotejar el original con la trascipción publicada por Melgar. Se trata de una carta fechada en 1615, en la ciudad de Amberes, y estaba dirigida a Jerónima de Lizana, esposa del capitán Diego de Tejeda, residentes ambos en Bruselas. Esta carta demuestra la amistad que Ana de San Bartolomé mantuvo con Jerónima a quien llamaba *carísima hermana y buena amiga* y el aprecio que igualmente profesaba al capitán Tejeda, a quien consideraba su más fiel amigo.

El contenido de la carta no tiene relación directa con el monasterio de las Descalzas por lo que se deduce que llegó al mismo como reliquia y no por los datos documentales que aporta. Este hecho explica que fuera colocada en el interior de una arqueta y se dispusiera en el Relicario junto al resto de reliquias.

La pequeña arqueta que la contiene fue un objeto habitual en el siglo XVII que formaba parte de los ajuares domésticos, donde era utilizada para guardar documentos o joyas. Su factura se realizaba en talleres españoles, pero su demanda hizo que también se fabricaran en otros centros europeos e incluso en las colonias de la India.

En el interior de esta arqueta se custodian además otras reliquias relacionadas con la orden carmelita. La primera es un sencillo y pequeño trozo de tela que presenta diversas manchas. Una inscripción en su envoltorio informa que se trata de un *lienzo teñido de licor que manaba del cuerpo de la seráfica doctora de la Iglesia Santa Teresa de Jesús*. En un escrito que le acompaña se lee, bajo el encabezamiento propio del Carmelo (JJM), el relato de cómo manó sangre, durante años y de forma continua y milagrosa, del cuerpo sin vida de la santa. Dicha sangre fue recogida cuidadosamente con paños como éste y papeles que puestos en contacto con otros seguían manchando de sangre. Por los datos aportados, este documento puede fecharse en 1599, catorce años después del traslado del cuerpo de la santa al convento de Ávila y su autora fue la madre María de San Jerónimo, priora del monasterio de San José quien relata los hechos de la siguiente manera:

En la enfermedad de que murió nuestra Santa Madre, tuvo un flujo de sangre, para eso la pusieron un paño con que la pusieron en el ataúd. Cuando la sacaron debajo de la tierra hallose ese paño todo podrido, salvo adonde había caído la sangre, que estaba entero. Ésta estaba tan colorada como si acabara de caer entonces. Tomando este paño y envolviéndole en un papel, bien acaso dentro de pocas horas, se halló el papel calado de sangre, quitado aquel y puestos otros, hizo lo mismo. Y ahora, que ha catorce años que esto pasó que fue cuando se trajo el santo cuerpo a esta casa de Ávila, se tornó a poner un papel y se pegó la sangre que va en ese.

En el mismo documento se encuentra un soneto dedicado a la reliquia redactado también por la misma madre, sin embargo su caligrafía no se asemeja a la de otros escritos contemporáneos de mano de esta religiosa por lo que tal vez pudiera tratarse de una copia de un documento anterior.

*No es mucho que la fresca sangre y nueva
bañando en ella algunos frescos paños
haga que salgan rojos de estos baños
pues de ello hay experiencia y larga prueba
Más si la nixa sangre se renueva
sin recibir de largo tiempo daños
y quiera tal estar tras catorce años
que un lienzo en un papel la sangre embeba*

*A quien no admira tan extraño caso
oh dichoso papel, dichoso fuiste
en ser testigo de tan alta empresa*

*Dichosa donación, lindo traslado
ha sido el que del lienzo recibiste
pues te ha dado la sangre de Teresa*

Este soneto es un ejemplo de la creación literaria propia del Carmelo, en cuyos conventos era habitual componer poemas y copillas con ocasión de determinados acontecimientos.

En esta misma arqueta se conserva también una manga del hábito que Santa Teresa vistió mientras estaba enferma. Junto a ella se conserva la auténtica, un vistoso documento en el que se certifica su envío por el padre Fray José de Santa María como regalo para la infanta Sor Margarita de Austria, hija menor de los emperadores Maximiliano II y María de Austria, que residía en el monasterio.

En la auténtica, fechada en 1618, se describe como la manga de un jubón de que nuestra gloriosa madre y fundadora [...] usaba estando enferma, a la vez que se constata que había obrado milagros, en concreto uno ocurrido en el convento de carmelitas de Granada. La detallada y precisa descripción que aporta este documento no deja lugar a dudas a la hora de su identificación: ...de estameña de color pardo como frailesco, abierta por la costura y está aderezada con flores de ámbar, oro y seda con algunas lentejuelas de plata y granos de aljófar y fornida por tafetán rosado, descripción que se corresponde fielmente con la manga conservada. Otra de las reliquias relacionadas con el Carmelo que se custodia en el Relicario es una alpargata que según la tradición perteneció a Santa Teresa y que la comunidad relaciona con la estancia de la santa en el monasterio, suceso relatado por el padre Efrén de la Madre Dios quien menciona el encuentro con Juana de Austria y su permanencia en el convento durante quince días poco más o menos.

Esta arqueta se encuentra en el interior de una pequeña arqueta *nambam*, fabricada en Japón durante el periodo Momoyama (1573-1615). Se trata de una arqueta, del modelo *kamabokogata*, decorada con un trabajo de laca muy apreciado en occidente en los siglos XVI y XVII. Esta alpargata no es la única conservada de la santa, ya que en el convento de carmelitas de Burgos y en el de Santa Ana y San José de Sevilla existen piezas similares.

Ya fuera del Relicario, en la Capilla de Nuestra Señora de Monteagudo, se expone un pequeño díptico de bronce, recuerdo de la canonización de Santa Teresa, que tuvo lugar en 1622 y que coincidió con la de San Isidro, San Felipe Neri y San Ignacio de Loyola. Así lo indica la inscripción que aparece en el canto sus hojas e la que se lee: *esta obra se hizo el año de 1622 que fue en el que la santidad de Paulo V canonizó a estos gloriosos santos*. En el interior de las hojas aparecen los retratos, de tres cuerpos, de la santa y de San Ignacio, cuyas efigies están rodeadas por sendas inscripciones.

En torno a Santa Teresa se lee: *quan pulchri suni gressus tui in cal ceamentis
filla principis* (Qué bellos son tus pies en las sandalias, hija de príncipe), frase tomada del Cantar de los Cantares que alude a los atractivos físicos de la amada y

en la que la mención de las sandalias resulta muy acertada, por ser el símbolo por excelencia de la descalcez. Por su parte, alrededor de la imagen de San Ignacio se lee: *Iustum deduxit pervias recta et ostendit regnum Dei* (Al justo le guió por caminos rectos y le mostró el reino de Dios) procedente del Libro de la Sabiduría.

En la parte posterior de cada hoja se encuentran dos sonetos acrósticos, dedicados a cada uno de los santos. Se desconoce el autor de este díptico y el momento de su llegada al monasterio, pero debió ser en fecha cercana a la canonización.

Por otro lado, los autógrafos de la santa fueron una reliquia muy común en muchos conventos que generó un tipo de obras destinadas a los oratorios domésticos, a capillas privadas o a relicarios conventuales. En un inventario del Relicario del siglo XVII se menciona *una firma de Santa teresa con parte de una carta con su cristal guarnecido de ébano*, un tipo de montaje que fue muy común en el siglo XVII. De hecho, en las Descalzas se conserva un cuadro en el que, junto a la firma de la santa se conservan varias reliquias. En una portada arquitectónica, compuesta con diferentes papeles sobre un fondo de tono rojo en el que aparecen estrellas y flores de lis, se dispone un fragmento de papel con la firma de la santa: *Teresa de Jesús, carmelita*, mientras en dos pequeños frontones se disponen sendas reliquias: un fragmento de su manto y una pequeña parte de un hueso. En el centro de la portada una acuarela en la que se representa el momento de la transverberación y bajo ella, a modo de teca, otro fragmento de hueso. En este caso, la presencia de lises hace pensar en su vinculación con la reina Isabel de Borbón, al inicio de cuyo reinado fue canonizada Santa Teresa.

Una de las reliquias más entrañables conservadas en los monasterios reales es el tintero que según la tradición fue utilizado por la santa y que se custodia en la sala de manuscritos de la biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Este objeto es uno de los más vinculados a la santa y hace referencia a su faceta de escritora, aspecto de su vida que fue igualmente mostrado ampliamente a través de sus retratos.

El retrato “oficial” de la santa fue creado por fray Juan de la Miseria, por petición del padre Jerónimo Gracián, cuando la santa estaba en el convento de San José de Sevilla en junio de 1576. Muestra a Teresa de tres cuartos, vestida de carmelita y con las manos en actitud orante. De la Miseria añadió posteriormente las inscripciones y en 1614, tras la beatificación, la paloma del Espíritu Santo y la filacteria que sale de su boca.

En los patronatos reales son numerosos los retratos de la santa, algunos de los cuales siguen el esquema de este retrato con escasas variaciones. También existen pinturas, aunque en menor número, que recogen ciertos pasajes de la vida de la santa, es el caso de *La Virgen María y San José imponiéndose el collar a Santa Teresa de Jesús*, cuadro de pequeño tamaño conservado en el Monasterio de Santa Clara de Tordesillas. La escena procede de una estampa perteneciente a la serie de vida de Santa Teresa realizada por Adriaen Collaert en Amberes en

1613. La copia es tan literal que presenta en su parte inferior el mismo texto en latín que aparece en la estampa en el que se relata el episodio.

En el campo de la escultura surgió, tras su beatificación en 1614, un retrato oficial creado por Gregorio Fernández, para el convento de carmelitas descalzos de Valladolid, que fue imitado en numerosas ocasiones. En él se representa a la santa como escritora, mostrando la pluma y el libro. En el monasterio de Santa Clara de Tordesillas hay dos obras que siguen este esquema, una de ellas es bastante fiel al modelo original pero de tamaño mucho menor mientras otra imita igualmente la disposición pero su factura es de menor calidad.

Por último, en el Monasterio de la Encarnación de Madrid se encuentra una obra que responde a un tipo de creaciones cuya presencia en los monasterios fue habitual. Se trata de un pequeño escaparate en el que, a modo de diorama, se representa a Santa Teresa, cuya figura está modelada en cera, en el interior de su celda recibiendo la inspiración del Espíritu Santo. Fue realizada por el escultor José Calleja en 1692.

Este breve recorrido refleja la diversidad de obras surgidas a partir de la devoción a Santa Teresa y a la orden del Carmelo y cómo fueron celosamente custodiadas en las clausuras de los monasterios reales.

El lenguaje de la ‘descalcez’ en Santa Teresa

Juan Antonio Marcos
(Universidad P. Comillas, Madrid)

Es Santa Teresa uno de los referentes más fascinantes para el estudio de la lengua en el siglo XVI. En su escritura siempre buscó sobreponerse a los condicionantes pragmático-contextuales que colgaban cual pesada rémora frente a su poder creativo: tales como los destinatarios de sus obras (el primero el censor); las dificultades metalingüísticas ante el tema tratado (la experiencia mística); la situación personal (origen judeoconverso) y la época ('tiempos recios'); y ante todo el sexo, su condición de mujer en la Castilla del siglo XVI ('basta ser mujer para caérseme las alas'). Y además mujer orante (en un clima de sospechas generalizadas) y lectora empedernida, otro alentador de suspicacias.

La ‘descalcez’ del lenguaje teresiano es incomprensible sin el fondo y trasfondo de todo lo dicho. Nuestro análisis, fundamentalmente de carácter inmanente y sincrónico, apegado al texto en sí, quiere poner de manifiesto algunas de las constantes que definen y caracterizan dicho lenguaje, como son: *naturalidad* y *llaneza, sospecha y confianza, desengaño y libertad*. Somos conscientes de que la nuestra es una selección parcial, pero creemos que lo suficientemente expresiva y ostensiva del lenguaje de santa Teresa visto desde la ladera de la descalcez.

1. La ‘naturalidad’ (frente a toda forma de afectación) es término que se consagra de la mano de Juan de Valdés y su famoso *Diálogo de la lengua* (1535-36). Y sin duda alguna es la palabra mágica para caracterizar no sólo el lenguaje, sino también la persona de Teresa y toda su espiritualidad, sus percepciones fenomenológicas de lo divino. Y junto a la ‘naturalidad’ (término ausente en los escritos teresianos) la otra gran palabra que sí podemos localizar en los escritos teresianos es ‘llaneza’, que unida a ‘claridad’ y ‘verdad’ (sin duda la que cuenta con más recurrencias) terminan por dibujar de una manera más que autorizada el lenguaje de la mística abulense.

Dentro de la ‘naturalidad’, y como extensiones de la misma, hay que llamar la atención sobre los así llamados ‘estilos’ teresianos, especialmente sobre lo que podemos denominar una ‘estética del descuido intencionado’ (o ‘del desdén’, como la caracterizó Jiménez Lozano), del desaliño o de la ‘elegancia desafeitada’ (en las precisas palabras de Fray Luis de León). Contemplado el discurso teresiano desde la gramática del texto, la multitud de mecanismos de cohesión usados por la Santa (especialmente los marcadores reformuladores), unidos a la oralidad y a la planificación sobre la marcha de sus obras, nos sitúan de nuevo dentro de la etiqueta y paraguas de la ‘naturalidad’.

La finalidad pragmática de casi toda su obra (incluido el epistolario), donde el principio clásico del ‘docere et movere’ parece empapar cada página escrita por Teresa, nos ayuda a desvelar otro de los caracterizadores de su lenguaje: el

principio de la relevancia (cf. Sperber y Wilson), que es siempre el que guía la progresión de su discurso. Y porque para Teresa lo realmente importante es contar lo que hace al caso y lo que viene a cuento, aunque ello suponga salirse del hilo del discurso con continuas digresiones: y aquí la expresión preferida por nuestra escritora es ‘mucho me he divertido’. Otro elemento de la oralidad, y por ende, de la naturalidad del discurso teresiano.

2. Las hermenéuticas de la sospecha (P. Ricoeur) y de la confianza (E. Levinas) constituyen otros dos poderosos indicadores de la ‘descalcez’ en lenguaje, en vida y en espíritu. La primera, la hermenéutica de la sospecha, tiene la virtud de hacer aflorar un lenguaje sin maquillajes, carente de adornos y ‘afeites’, y denunciador de todo lo que ante los ojos atentos de esta mujer, aparecen como realidades ‘postizas’. Denuncia que, a través de la pluma teresiana, se extiende a todos los ámbitos de la vida: al ámbito social con su abierta e indisimulada crítica frente a las así llamadas ‘autoridades postizas’ y ‘honras’ de mentira; y al ámbito sociolíngüístico cuando Teresa pone el dedo en la llaga de fastidiosos formalismos de cortesía verbal, presentes tanto en la conversación como en el género epistolar.

La hermenéutica de la confianza o de la alteridad (E. Levinas) sitúa el lenguaje de Teresa en el ámbito de la ‘transparencia’ (por la que clamaba Juan R. Jiménez en sus versos): esta transparencia se deja traslucir una y otra vez a nivel de metalenguaje, especialmente en la lucha titánica que Teresa emprende con las palabras, el tema de la inefabilidad, el afán comunicativo, etc. Y uno de los mayores encantos del discurso teresiano: la constancia que deja al lector del proceso creador, que nos permite convertirnos en espectadores del discurso interior de nuestra narradora. Si ‘andar en verdad’ decide la antropología teresiana, no menos se decide aquí su lenguaje y su espiritualidad, en la que no hay espacio para las dobleces o las trastiendas.

La ‘descalcez’ se puede (y se debe) poner en conexión, en el caso de Teresa, con la ‘desnudez’ (3M 1,8), con ese ‘desnudarse’ ante el lector (ante el censor, ante sus monjas, ante nosotros hoy) que continuamente practica Teresa en todo un ejercicio de alteridad. Todo un ‘striptease’ que, humanamente supone derribar muros y hacer que afloren ante los demás los paisajes del alma, con lo que conlleva de reconocimiento de la propia vulnerabilidad. Constituye ese confrontarse con el otro (su autobiografía es un ‘relato confesional’), toda una ‘hemorragia narcisista’ (J. Kristeva) que le permitió a Teresa conocerse a través de los demás. Y en ese juego de *conocerse en el ser conocida y ‘tentada’ por los demás*, fue adquiriendo toda esa enorme sabiduría sobre la condición humana que dejan translucir sus escritos.

3. Finalmente, y en una línea muy cervantina y calderoniana, en antípodo del Barroco, otro elemento clave de la ‘descalcez’ teresiana es el desengaño existencial, el desencanto social y la apuesta por la libertad. Y la concepción de la vida como sueño, algo que en Santa Teresa brota de la propia experiencia. Y es este desengaño ante las cosas del mundo, desengaño ‘que viene de arriba’ y que está provocado por el encuentro con lo Real Último, lo que crea en la Santa esa sensación según la cual se figura “andar en un sueño”. Experiencia que se revela a

su vez como potenciadora de la libertad en un mundo y una sociedad que se la negaba ante todo y sobre todo por ser mujer.

Quizá más que ninguna otra cosa, el lenguaje de la ‘descalcez’ es el lenguaje de la libertad en su sentido más dilatado, también la libertad interior, la libertad del espíritu. Libertad que se pone de manifiesto en los más diversos ámbitos de la vida: el personal (condición de mujer e interioridad), el comunitario (frente a murmuraciones...) y el social (con los señoríos y la pobreza). Dicha libertad arranca desde el mismo proceso de la escritura, donde las retóricas apelaciones al ‘mucho atrevimiento’ se multiplican por doquier: “Mucho me atrevo. Rómpalo vuestra merced si mal le parece”.

En todo caso, la clamorosa falta de libertad con que se encuentra Teresa, en la sociedad de su tiempo, por ser mujer, se ve compensada con apelaciones a la interioridad: “¡Oh, pobre mariposilla [ella misma], atada con tantas cadenas que no te dejan volar lo que querrías!”. Frente a esa falta de libertad, Teresa busca refugio en la propia interioridad, como espacio en el que se sabe a salvo, como lugar privilegiado para vivir una libertad que se le negaba socialmente: “Me parece os será consuelo [hermanas] deleitaros en este castillo interior, *pues sin licencia de las superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquier hora*”. Cuando el exterior se vuelve hostil, el místico se pone a resguardo en sus más íntimas moradas interiores.