

El Carmelo como jardín: del *hortus conclusus* al *hortus theologicus* en el paisaje espiritual de Teresa de Jesús y María de San José (1526-1603)*

The Carmel as a garden: from *hortus conclusus* to *hortus theologicus* in the Teresa de Jesús and María de San José spiritual landscapes' (1526-1603)

M.^a José de la Pascua Sánchez

Universidad de Cádiz
mariajose.pascua@uca.es

Recibido el 1 enero de 2019
Aceptado el 22 de abril de 2019
[1134-6396(2019)26:1; 35-65]

<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v26i1.8545>

RESUMEN

La reforma Carmelita femenina descalza se presenta con frecuencia a través de la imagen de un espacio de clausura donde se han reforzado, a la par que los muros, las condiciones de austeridad de la Regla y las prácticas de ascesis. Sin embargo, la construcción y recreación del nuevo Carmelo no se limitó a una topografía unidireccional y simple. Una variada gama de elementos materiales y simbólicos fueron imaginados como fuerzas portantes de una forma de habitar el espacio que se planteó como una forma de estar en el mundo donde la presencia femenina fue resignificada. Este estudio tiene como objetivo la identificación de algunos de estos elementos y el análisis de sus significaciones a partir de los escritos de dos de sus protagonistas: Teresa de Jesús, la madre fundadora y María de San José, su discípula.

Palabras clave: Teresa de Jesús. María de San José. Reforma femenina del Carmelo descalzo. Paisajes espirituales. Siglo XVI. Historia Moderna.

ABSTRACT

The Carmelite Reform is often presented through the image of a closing space where, at the same time as the walls, the austerity conditions of life within them have been reinforced. However, the construction and recreation of the new Carmel was not limited to a simple and unidirectional topography. A wide range of material and symbolic elements were imagined as forces bringing a way of inhabiting the space, which was proposed as a way of being in the world where feminine presence

* Este estudio se enmarca en el Proyecto de Investigación “Espacios de conocimiento, cultura y agencia femeninas en el mundo Moderno y Contemporáneo, siglos xv-xx” (PGC2018-097445-B-C21) financiado por el Ministerio de Ciencia Innovación y Universidades.

was redefined. This study aims to identify some of these elements and the analysis of their meanings through the writings of two of its protagonists, Teresa de Jesus, the reformer mother and her disciple, Maria de San José.

Key words: Teresa de Jesús. María de San José. Carmelite Reform. Spiritual Landscapes. Early Modern History.

SUMARIO

1.—“El libro animado”: Naturaleza y experiencia de lo Sagrado. 2.—Teresa y el agua: los cuatro elementos en el paisaje espiritual de Teresa de Jesús. 3.—Como yo no tenía maestro...

El Carmelo femenino descalzo fue pensado como jardín, más específicamente como jardín interior. El jardín constituye una figura simbólica en cuya caracterización histórica confluyen tradiciones literarias, filosóficas y religiosas. En la cultura occidental el legado clásico y el aportado por las religiones judía, cristiana y musulmana se superponen para connotar la idea de jardín como paraíso, lugar de retiro espiritual o camino de peregrinación vital. Al *hortus* horaciano en el que el poeta pasa los últimos años de su vida reflexionando sobre sí, se suma la idea de vergel rebosante de agua, árboles y frutos como promesa de vida futura de las religiones cristiana y musulmana. Pero además, el Carmelo descalzo, recogerá una tradición específica en la que el imaginario que puebla la idea de jardín, se apoya en la realidad material de una tierra, el Monte Carmelo, al norte del actual estado de Israel, descrito en la Biblia como paraje hermoso, verde y lleno de agua, plantas, árboles y animales. No se trata sólo de un triunfo de la Naturaleza, sino también de un Monte connotado espiritualmente como el lugar donde se retiraron a reflexionar filósofos y anacoretas y donde el discurso bíblico sitúa la cueva de Elías, el profeta del fuego y la sinagoga o escuela de profetas a la que acudían sus discípulos. Las carmelitas, al apropiarse de esta tradición cultural, la poblarán de significaciones propias que importa analizar. Como toda representación del jardín, el suyo incluyó elementos arquitectónicos, algunos tan poderosos como la imagen de Castillo que Teresa de Jesús utiliza en uno de sus últimos escritos (*Castillo interior*, 1577) sin embargo más allá del peso que imponen los soportes físicos, la idea de la Naturaleza formará parte del paisaje que las carmelitas recrean en su propuesta de entorno existencial. Al análisis de estas imágenes, significados y funcionalidades en el primer Carmelo descalzo femenino, a través de los escritos de su fundadora, Teresa de Jesús y su discípula, María de San José, se dedica este trabajo.

No ha sido habitual entre los historiadores, al menos hasta la segunda mitad del siglo xx, relacionar la vivencia religiosa —y los cambios en esta— con las diversas formas de habitar el espacio sagrado. Algo que no deja de sorprender, siendo como es que la distinción entre sagrado/profano, según sociólogos de referencia como M. Eliade y É. Durkheim, se halla en el origen de todas las creencias religiosas y que

“lo sagrado” y la relación bipolar implícita entre sagrado y profano, se significa en origen en relación al espacio¹. La perspectiva del espacio sagrado como zona de confluencia de tres niveles cósmicos (Tierra, Cielo e Inframundo) ha dominado en las Ciencias Sociales en la segunda mitad del siglo xx, al tiempo que en estas se abría en los últimos años una reflexión sobre la naturaleza del espacio. Esta reflexión, en su trayectoria, es testigo, entre otros aspectos, del proceso de emancipación de las ciencias de sus raíces comunes con la metafísica y, paralelamente, en sus resultados, según H. Lefebvre², de las dificultades de pensar cómo se articulan en el plano de la realidad los “espacios pensados” de matemáticos y filósofos y los “vividos” por las sociedades. En este desarrollo cobra fuerza una noción de espacio que, desde el punto de vista epistémico, desborda la concepción del mismo como absoluto y que, no limitada a lo topográfico, se alinea fundamentalmente en una percepción subjetiva de lo espacial adentrándose en la dimensión simbólica del mismo y el papel activo del sujeto en su “habitación”. En esta visión actualizada en la que el énfasis se sitúa sobre la fluidez de los límites entre lo sagrado y lo profano, y en la que el espacio sagrado no aparece como algo separado del paisaje mundano en el que se inscribe y con el que interactúa, la condición de su producción como tal se viene trasladando a las prácticas, también a las individuales, valorándose las distintas formas de expresión de lo religioso y sus cambios en relación a los condicionantes de cada contexto³. En este sentido, la historiografía reciente está realizando un esfuerzo por la comprensión del espacio sagrado en relación a las prácticas personales a través de las que se ha ido construyendo y definiendo en diferentes épocas el espacio sagrado. Igualmente se viene acentuando la percepción de que los cambios en la concepción del espacio sagrado, indudables, se hallan vinculados a modificaciones significativas de la experiencia religiosa y viceversa, de forma que, por lo que se refiere al mundo cristiano occidental junto a notorias permanencias en la localización de espacios sagrados, se aprecian periodos álgidos de interés por la redefinición del espacio sagrado. La segunda mitad del xvi y los comienzos del xvii, en un contexto de agudización de las tensiones religiosas entre reformados y católicos, fue uno de ellos. Sin embargo, la noción de espacio sagrado con la que ha trabajado la perspectiva clásica resulta deudora del planteamiento dicotómico del que surge (sagrado/profano); bipolaridad que simplifica la visión de las prácticas “religiosas”, y no se presta a los objetivos de los historiadores de hoy. En este sentido el concepto actual de “paisaje espiritual” parte más acertadamente de una noción de estar-en-el-mundo que no reduce la lectura de los gestos

1. SPICER, Andrew, HAMILTON, Sarah: *Defining the Holy Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot, England/ Burlington, USA, Ashgate, 2005, pp. 2-3.

2. LEFEBVRE, Henry: *La producción del espacio* (1974). Madrid, Capitán Swing, 2013, pp. 63-68.

3. COSTER, Will, SPICER, Andrew (eds.): *Sacred Space in Early Modern Europe*. USA, Cambridge University Press, 2005, pp. 2-11.

a una clave exclusivamente religiosa, sino que abre la percepción del espacio a las distintas formas de habitarlo “espiritualmente”. Se trataría de comprender por “paisajes” prácticas corporales de estar-en-el-mundo y por “espirituales” a aquella parte que mueve al ser humano más allá de lo racional⁴. El concepto de “paisaje espiritual”, por lo tanto, no atendería exclusivamente al significado religioso, abriéndose a espacios que pueden ser habitados desde diferentes registros. Posee, además, la virtualidad de haber suscitado un debate sobre la metodología de análisis apropiada para el estudio de los mismos y una derivación clara hacia una perspectiva fenomenológica.

Desde la moderna concepción del espacio como algo en continua transformación, fecundo, vivo y dialéctico (Foucault, 1967-1992)⁵, del que deriva este concepto de paisaje, la noción remite a la inseparabilidad de tiempo y espacio y se articula más bien en torno a la significación de “lugar” como resultado de la apropiación por parte de las personas de un determinado espacio concreto. Esta visión simbólica, histórica y subjetiva del mismo, se adecúa bien a la opción de “reducción fenomenológica” husserliana que propone analizar las cosas en perspectiva, lejos de la búsqueda de las certezas absolutas, sugiriendo una vuelta a los fenómenos como metodología ontológicamente válida⁶. La experiencia se convierte así en fuente de todas las interrogaciones y reflexiones.

La historia de las mujeres y la perspectiva de género es una de las áreas de investigación donde estos conceptos se han abierto paso con más fuerza. Desde la evidencia de los espacios religiosos como espacios marcados por el género y de la paralela constatación de estas divisiones espaciales como líneas articuladoras de la realidad que construyen simbólicamente diferencias de estatus y poder, los estudios sobre la última edad media y la temprana edad moderna se han multiplicado. No se trata sólo de investigaciones sobre el monacato femenino, sino del avance producido en los últimos años en el análisis acerca de la búsqueda, por parte de las mujeres, de presencia y autoridad en los ambientes religiosos como una práctica social y política. En este sentido, tampoco se trata únicamente de un estudio sobre cómo operan los discursos y la pastoral produciendo espacios generizados, es decir zonas de subordinación y exclusión para las mujeres, sino más precisamente de adentrarse por las diferentes formas en que estas mujeres “habitaron” estos espacios y produjeron, a través de sus prácticas, lugares propios

4. DEWSBURY, J. D., CLOKE, Paul: “Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence”, *Social & Cultural Geography* (2009), 10, 6, 695-711, <http://dx.doi.org/10.1080/14649360903068118>, consultado 10/IX/2018.

5. FOUCAULT, Michel: “Des espaces autres (1967). Heterotopies” (Conférence au Cercle d’études architecturales, 14 mars 1967), *Architecture, Mouvement, Continuité*, n.º 5 (octubre 1984), pp. 46-49.

6. GRASSI, Ernesto: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. Barcelona, Anthropos, 2003.

y experiencia. En esta perspectiva (fenomenológica) y en una metodología concreta, se analizarían, en primer lugar, las líneas de interés respecto a la elección de determinados paisajes, convertidos en lugares de habitación, sus elementos y significado otorgado. Obviamente, desde una aproximación al contexto de la “acción”, su dimensión histórico-cultural y el entronque de estas prácticas con las distintas tradiciones culturales. Una segunda línea de análisis se centraría en la dimensión emocional —sentimiento y no sólo representación del paisaje— y en tercer lugar se procedería al estudio de la dimensión conductual —qué se hace en qué lugar, es decir, cómo se habita, y con qué fin—⁷. En esta orientación, que privilegia la visión del paisaje espiritual como forma de construir el mundo, se mezcla la cultura simbólica heredada y propia de una persona con la agencia humana que se apropia de la misma. Y en este sentido, el análisis de este último objetivo —análisis de la dimensión funcional del espacio sagrado— resulta muy productivo en los Estudios de las Mujeres. No es baladí, aunque sea algo conocido, la referencia a una cultura cristiana tradicional que convierte a Dios en el supremo sancionador en la comprensión del espacio, puesto que en ella se concibe la división de diferentes esferas de actividad y autoridad como parte del orden de la Creación. De acuerdo con la misma, el espacio eclesiástico público forma parte de un orden superior, por tanto vedado a las mujeres, y en él se han dado cita, a lo largo de la Historia, prácticas de imposición, negociación y contestación que se revelan significativas en tiempos en los que en la concepción de lo sagrado se abrían fuertes discrepancias. En una referencia más concreta, no cabe duda del contexto de variedad de reformas y planteamientos de renovación religiosa que tienen lugar entre la Baja Edad media y comienzos del XVII, de ahí su adecuación como marco temporal para un análisis de esta orientación. En una perspectiva de renovación religiosa como la que acogió a las mujeres de la primera descalcez carmelitana pensar “su lugar”, fue uno de los desafíos.

2.—“*El libro animado*”: *Naturaleza y experiencia de lo Sagrado*

“La casa jamás se labre, si no fuere la iglesia, ni haya cosa curiosa, sino tosca la madera; y sea la casa pequeña y las piezas bajas: cosa que cumpla la necesidad, y no superflua. Fuerte lo más que pudieren, y la cerca alta, y campo para hacer ermitas, para que se puedan apartar a oración, conforme a lo que hacían nuestros padres santos” (Constituciones, h. 1567)⁸.

7. CONTRERAS, Camilo: “Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico”, *Trayectorias*, vol. VII-17 (2005), pp. 57-69 [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197007>], Consultado 4/X/2018.

8. Teresa de Jesús: *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, en *Obras Completas* (ed. Luis Santullano). Madrid, Aguilar, 1988, 673-685, p. 679.

Este párrafo sintetiza el modelo constructivo que Teresa de Jesús propone para los conventos descalzos. ¿Por qué es tan importante la búsqueda de un nuevo espacio para la reformadora del Carmelo? Algunas hermanas de claustro la increparán con un argumento contundente cuando tienen noticia de su proyecto de fundar un nuevo convento carmelita. Ella recuerda aquellas palabras en el *Libro de la Vida* (1562), aludiendo a la incomprensión de su proyecto por parte de sus hermanas quienes le recordaban que si quería ser santa podía serlo en la Encarnación, convento en el que estaba, con una vida de silencio y mortificación⁹. Teresa, consciente que de alguna manera las afrentaba, no supo oponer un contraargumento más plausible que aludir a la voluntad de Dios. Sin embargo, bajo esta poderosa razón para unas religiosas, hay lecturas más complejas. El espacio es una dimensión ineludible de la experiencia humana¹⁰ y, aunque lo que se presente a la conciencia de forma más evidente sea el tiempo¹¹, con la elección de un lugar Teresa pretendía señalar que no se trataba sólo de unas prácticas determinadas, sino de un lenguaje nuevo. La representación requería otro escenario. En el nuevo, el tratamiento dado al cuerpo, debía ser visible; estar dramatizado para que también fuera visible el yo que lo protagonizaba. M. de Certeau escribe que todos los caminos de la locura de Dios postulan modelos de enunciación; no importa tanto el contenido porque nada es nuevo, como el continente¹².

Teresa de Jesús, a la hora de significar un espacio, producir su lugar o encontrar su “matría”¹³, va a utilizar, lógicamente, un lenguaje de su época, que adaptará a su objetivo: pensar y expresar lo espiritual, y en ello, a pesar del uso de un modelo de referencialidad tradicional que halla en la Mística, será profundamente original. Muchas y buenas páginas se han dedicado ya al análisis de su lenguaje, yo me centraré sólo en aquellos elementos que pueden destacarse en el paisaje espiritual renovado en el Carmelo.

El paisaje espiritual en Teresa es el espacio “de sí”, un espacio más subjetivo que físico para cuya producción y significación utilizará metáforas y símiles que remiten a una poética de la Naturaleza o, más frecuentemente, según se verá, a los “elementos” constituyentes básicos del Universo. Ese espacio interior se representa como un jardín, un *hortus conclusus*. En la configuración de esta imagen de

9. Teresa de Jesús: *Vida de Santa Teresa de Jesús*, *Ibid.*, 53-252, p. 220.

10. PINEDA, Adrián F.: *La producción del espacio en la época clásica*. Colombia, Editorial de la Universidad de Rosario, 2008, p. 11.

11. BERGSON, Henri: “Le deux sources de la morale et de la religion”, en *Oeuvres*. Paris, PUF, pp. 1154-1173.

12. DE CERTEAU, Michel: *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 211.

13. Término propuesto por el historiador Luis González para referirse al lugar delimitado por las acciones y relaciones humanas, que sintetiza los sentimientos afectivos con el entorno inmediato, CONTRERAS, Camilo, *op. cit.*

espacio interior como *paradisus anima* hay que situar la propia tradición mística y, concretamente, la del padre del misticismo, Gregorio de Nisa, cuyo pensamiento es rescatado con fuerza durante el Renacimiento y en el que el alma se vuelve jardín y el jardín aparece como metáfora del verdadero ser. Pero la representación del *hortus conclusus* recoge significados religiosos y profanos de diversa procedencia. La herencia clásica con el topo del *locus amoenus* de tradición homérica, la de las Sagradas Escrituras, con referencias reiteradas a los Libros de los Profetas y los Salmos, los comentarios de los exégetas de las Escrituras y los escritos de los Padres de la Iglesia, así como la tradición lírica árabe y la poesía petrarquista. Entre todas las fuentes de inspiración hay una que se destaca, el *Cantar de los Cantares*¹⁴, donde la esposa aparece como “jardín cerrado” y “fuente escondida” en una clara alusión a la virginidad. La iconografía recogerá este simbolismo, que devendrá clásico en el arte cristiano, y se generalizará en la pintura y la literatura renacentista como espacio de amor¹⁵. De manera que en la cultura cristiana occidental, el jardín aparecerá, de un lado, como Paraíso en la Tierra —el jardín del Edén— y, de otro, como símbolo de las cualidades de un alma en la búsqueda de sí¹⁶. Ambas estarán presentes en la renovación ascético mística hispana en la que toman cuerpo con fuerza y entre otras tradiciones, la de la poesía sufi de procedencia islámica¹⁷ y la de los primeros padres del desierto¹⁸, una ética, la del desierto, que en rigor no puede adscribirse a una religión concreta. Presente en diferentes culturas y tiempos, aparece como lugar que procura al hombre un modelo de perfección¹⁹. En la espiritualidad española de los siglos XVI y XVII el jardín se convierte en una figura recurrente²⁰ y el Carmelo español recogerá esta herencia de soledad y prácticas ascéticas en escenarios natura-

14. O'REILLY, Terence: “The *Cantico Espiritual* of Saint John of the Cross and the Mystical Interpretation of the Song of Songs”, in *From Ignatius Loyola to John of the Cross. Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*. Aldershot, Variorum, 1995.

15. CIRLOT, Juan: *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1991, p. 258.

16. Como referencia en la descripción de las virtudes del alma cristiana se sitúa una obra bizantina de mediados del XI, *Jardín simbólico*, MARTÍNEZ, Marcos: “Descripciones de jardines y paisajes en la literatura griega antigua”, *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 2008, 18, 279-318, p. 308.

17. JOHNSON, Trevor: “Gardening for God: Carmelite Deserts and the Sacralisation of the Natural Space in Counter-Reformation Spain”, en COSTER, Will, SPICER, Andrew (eds.): *Sacred Space op. cit.*, y OROZCO, Emilio: “Sobre el sentimiento de la Naturaleza en la poesía española medieval. Notas sueltas”, en *Paisaje y sentimiento de la Naturaleza en la poesía española*. Madrid, Ediciones del Centro, 1974, pp. 17-48.

18. Para motivaciones de este éxodo BURTON-CHRISTIE, Douglas: *La Palabra en el desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid, Siruela, 1993, pp. 21-22.

19. GRABER, Linda H.: *Wilderness as Sacred Space*. Washington, The Association of American Geographers, vol. 8, 1976, pp. 11-13.

20. En el contexto de la Reforma, KEITH, Thomas: *Man and Natural World: Changing attitudes in England, 1500-1800*. Harmondsworth, 1983, p. 215.

les, que debe ponerse en relación con los variados intentos de reordenar la vivencia religiosa en el colapso de las principales estructuras intelectuales e institucionales de la Iglesia que se produce en el siglo xvi²¹. La nostalgia del desierto, a pesar de la tradición que invocaba —lugares del Sinaí—, se concretó en la espiritualidad carmelita descalza en espacios naturales llenos de vida. La referencia religiosa se forjó, en este sentido, en contacto con la tradición clásica que pervivía acrisolada en diferentes topos que formaban parte de la cultura occidental. *Topoi* como el *locus amoenus*, el *carpe diem* o el *beatus ille* horaciano, heredados a través de las obras de los clásicos, presentes en la poesía pastoril, constituyeron un caudal alimentador de palabras y emociones para los místicos. También para las artífices de la renovación del Carmelo que trataron de recrear juntos el Edén y el desierto de los primeros padres²². En el espacio renovado de la orden del Carmen la asociación desierto-jardín-Paraíso, lejos de esa apariencia contradictoria que pudiera tener al optar por la recreación simbólica de realidades opuestas en un mismo espacio, constituye una apuesta consciente. Teresa maneja para su definición los conocimientos precisos: la tradición de los padres del desierto, que pretende establecer en los conventos y el lenguaje de referencia adecuado. Aunque el párrafo es largo, conviene aquí remitir a sus propias palabras, suficientemente esclarecedoras, cuando refiere que un día cuando pensaba con envidia sobre la vida de los que estaban en los desiertos, Dios le hizo entender que se engañaba porque allí sufrían mucho más las tentaciones del demonio. Estando en ello, súbitamente, le vino un recogimiento:

“con una luz tan grande en lo interior que me parece estaba en otro mundo, y hallóse el espíritu dentro de sí en una floresta y huerto muy deleitoso, tanto que me hizo acordar lo que dice en los Cantares: *Veniat delectus meus in hortum suum*”²³.

Durante más de hora y media estuvo Teresa deleitada con esta imagen que no excluía los sonidos de un jardín celestial: “había una música de pajaritos y ángeles”²⁴. Aunque unas páginas antes —dirigiéndose a su confesor, el padre Rodrigo Álvarez— escribe que no sabe dónde está el Paraíso terrenal²⁵, es obvio, que ella ya ha vislumbrado como es el suyo. Para el recogimiento y los estados que se derivan de él formula una cierta reconstrucción simbólica del desierto,

21. COSTER, Will, SPICER, Andrew: “Introduction: the Dimension of Sacred Space in Reformation Europe”, en *op. cit.*, pp. 3-4.

22. La incoherencia de la propuesta se hizo notar en la crítica posterior del Padre Cevallos, quien calificó a sus formuladores de “ignorantes”, porque entendían que los santos ermitaños habían hecho su habitación en “amenos prados”, donde corrían frescas aguas y abundantes árboles y frutos, en *Flores del Yermo, Paraíso de Egipto, Asombro del Mundo, Sol de Occidente...* Madrid, 1685. Cit. por CARO, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal, 1978.

23. Teresa de Jesús, *Vida*, *op. cit.*, p. 285.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 270.

sobre la materialidad de ermitas situadas en huertas, patios o lugares disponibles. El modelo lo proporciona ella en el primer convento carmelita descalzo que fundó, el de San José de Ávila. Aunque fuera condicionada por el espacio del que disponía —pequeñas viviendas que se fueron añadiendo con el tiempo y a las que una pequeña huerta de altas paredes daba unidad²⁶—, Teresa sólo se permite ser constructivamente ambiciosa con las ermitas que había que levantar, siempre que se dispusiera de sitio, en lugares apartados de la huerta y donde las religiosas podían gozar de soledad. En ellas, pinturas e imágenes tenían la función de mover a la oración y la contemplación. Estas ermitas, en un espacio más o menos ajardinado evocaban el paisaje espiritual de los padres del yermo como lugar de oración y lugar de contemplación —y en nuestras carmelitas, según tendremos ocasión de explicar, como fuente de teología. Estos espacios, en general, según se ha señalado, no se representarán como un lugar inhóspito, sino más bien como lugares llenos de vida.

A pesar de las instrucciones sobre cómo deben ser los conventos de las descalzas, de las páginas que Teresa dedicará en el *Libro de las Fundaciones* a relatar el proceso de búsqueda de las casas apropiadas para fundar, el espacio construido para habitar el Carmelo aparece concebido como un espacio continente²⁷, cuya función es favorecer la creación del *hortus conclusus*²⁸. Así, el primer aspecto a destacar inicialmente en la producción de ese “jardín interior” es su condición de espacio cerrado. Esta condición se justifica en Teresa en la necesidad de una actitud de “recogimiento”²⁹; un recogimiento que asume en la caracterización más propia de su pensamiento la idea de “plenitud, anchura y grandeza”³⁰. Las metáforas y símiles hacia la altura también abundan a la hora de describir la situación de un alma recogida: “es llegar a la cumbre y no detenerse al pie del Monte”³¹ o “es un

26. En el Convento de San José se construirán, bajo la dirección de Teresa, cuatro ermitas, San Agustín, del Cristo, de Nazaret y Sta. Catalina, MARTÍN Z, Juan J.: *El convento de Santa Teresa de Ávila y la arquitectura carmelitana*. Valladolid, BSAA, 1976, p. 305.

27. La comodidad del mismo no interfiere con la plenitud del alma, sólo se necesita una celda, Teresa de Jesús: *Libro de las Fundaciones, Obras, op. cit.* 529-672, p. 574.

28. Teresa de Jesús: *Castillo interior, o Las Moradas, Obras, op. cit.*, 383-485, pp. 388-389.

29. Recogerse el alma es “buscar a Dios en lo interior”, *Ibid.*, V, p. 411.

30. El alma no está apretada en este jardín interior, “puede andar arriba, abajo y a los lados” o “volar como una abeja para traer flores”, *Ibid.*, p. 389.

31. Teresa de Jesús: *Conceptos del amor de Dios, escritos por... sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón, Obras, op. cit.*, 487-514, p. 490. El Monte como símbolo halla en el profeta David su inspiración (*Salmos*, 67.16 y 17) y la visión de la mística como subida al Monte se contiene en la *Teología Mística* de San Dionisio (s. v-vi), texto de gran influencia en la mística occidental. La metáfora del ascenso como camino hacia la esencia de Dios se acompaña de dos ideas, procedentes de la Edad Media, que proliferarán en los paisajes espirituales de nuestras místicas: la de la Naturaleza como vestigio de Dios y la alegoría de la Montaña Santa como escalera de virtudes, SILVESTRE, Alicia: *La Traducción bíblica en San Juan de la Cruz. Subida al Monte Carmelo*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza Publicaciones, 2015, p. 111.

fuego que la hace volar”³²; es decir, que el cierre se define en relación a la realidad mundanal. Las propuestas en la nueva Regla así lo recogen con pautas concretas: desconexión con familiares y amigos excepto en lo imprescindible, desinterés por los negocios del mundo, cierre a los afectos individuales y al contacto físico —visual también con el exterior por la imposición del velo, y descuido de las necesidades físicas —salud, apariencia, bienestar—³³. El espacio propio no es un espacio material, ni siquiera está permitido en el convento carmelita descalzo un cajón, un arca o un libro para uso particular; las descalzas, en el entender de la madre fundadora, no deben aficionarse a nada³⁴. Tampoco a la presencia y relación con las otras hermanas pues el tiempo destinado a estar en comunidad viene determinado por la necesidad de compartir las oraciones y el oficio divino. Así se determina que en los conventos no exista sala o habitación de labor común y que el tiempo que no sea preciso estar en los oficios se utilice para estar “cada una por sí”, apartada, en su celda³⁵ o en las ermitas si las hubiera en el monasterio. La idea de celda hace las veces de la cueva del anacoreta, símil recurrente en los espirituales, y está presente en la imaginería del primer Carmelo descalzo femenino, tanto en Teresa³⁶ como en María de San José. Pero, al margen de los límites de la construcción material ¿qué evoca entonces ese espacio propio?

La búsqueda del jardín interior fundamenta las exigencias del Carmelo descalzo como espacio físico definido, sobre todo, por su condición de cierre al mundo. La insistencia en la conveniencia de que los conventos de monjas permanezcan cerrados al exterior es coherente con la clausura física y simbólica impuesta en este tiempo a la identidad femenina prescrita y Teresa materializa esta condición en las *Constituciones*³⁷, proponiendo que las cercas que rodean los conventos

32. Según ella es un movimiento grande del espíritu que sube a gran velocidad, *Las Moradas*, IV, *op. cit.*, p. 448 y 407.

33. Teresa de Jesús, *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, *Obras, op. cit.*, 673-686, p. 675.

34. *Ibid.*

35. *Ibid.*, p. 674.

36. Según María CARRIÓN: Teresa hereda de Juliana de Norwich y sus *showings*, la imagen arquitectónica de la celda del anacoreta, *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 33-34. Se ha destacado, por otra parte, la genealogía de mujeres que vienen escribiendo desde la Edad Media en un espacio “invisible”, el de la interioridad – Hildegarda de Bingen, Hadewich de Amberes, Beatriz de Nazaret, Matilde de Magdeburgo, Ángela de Foligno, Margarita Porrete y Juliana de Norwich, entre otras, CIRLOT, Victoria, GARI, Blanca: *La mirada interior*. Madrid, Siruela, 2008.

37. Teresa hizo unas Constituciones en 1567 para presentarlas al General de la Orden, aunque las primeras constituciones oficiales de la descalcez carmelita fueron las del Capítulo de Alcalá de 1581, Vid. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, P., MONSALVA, J. M.: *La herencia teresiana*. Madrid, editorial de Espiritualidad, 1975, pp. 119-140.

sean lo más altas que se pueda³⁸ o llevándolo inmediatamente a ejecución en una nueva fundación³⁹. Obviamente aquí hallamos una retórica de clara concesión a la ortodoxia vigente que estipulaba la clausura para los monasterios femeninos (Bula *Circa Pastoralis* de Pío V, 1566), pero en su propuesta se descubren claves más profundas. Teresa disfraza de ortodoxia un ansia de libertad. Tal y como lo describe en su *Vida* el cierre del convento es condición del camino de búsqueda de “lo secreto de mí”, de la inmersión en su propio mundo, clausurado a otros elementos intervinientes. Ella ha descubierto que el camino verdadero es el de la introspección y en él no caben distracciones. Cuando estaba en el monasterio carmelita de la Encarnación de Ávila cuenta que se sentía perdida, y no por la casa en “sí”⁴⁰, sino por andar “como los muchos”, importándole más la opinión del mundo “que lo secreto de mí”. No es sólo una apariencia de soledad lo que busca, sino algo que en los monasterios abiertos, según escribe, no se puede lograr porque ellos, a pesar de lo que la sociedad piensa, “pueden encerrar diez mundos juntos” y se cruzan caminos diversos que no se pueden concertar⁴¹. La explicación de la necesidad de buscar ese espacio interior a través del cierre al mundo se alargará en varias partes de su obra, sobre todo en *Fundaciones y Constituciones*. En teoría el interés por el edificio conventual en sí es secundario, aunque el modelo arquitectónico está presente en los escritos de Teresa⁴² con un carácter metafórico, prestando sus elementos constituyentes al diseño de su escenario. Ella insiste en la teoría: el convento no es la casa que ha de durar siempre así que no hay que prestarle mucha atención a su construcción⁴³. Pero, al margen de los límites materiales, ¿qué configura entonces ese espacio propio? Aunque habitualmente se describe la casa —en este caso la celda—, o algunas cosas de la casa —cajones, cofres, armarios— como elemento privilegiado para un estudio fenomenológico de los valores de intimidad del espacio interior⁴⁴, en realidad la casa más íntima, desde la que soñamos es el cuerpo⁴⁵. El cuerpo y sus significados que, para las mujeres del siglo XVI eran muchos, hasta el punto que se subraya su condición

38. “Y la casa... (se labre) fuerte lo más que pudieren y la cerca alta”, en *Constituciones op. cit.*, p. 679.

39. En la fundación del convento de Valladolid, según llegaron a la casa “empezaron a hacer tapias” *Fundaciones, op. cit.*, p. 562.

40. *Vida, op. cit.*, p. 74

41. *Ibid.*, p. 75

42. Para CARRIÓN constituye un elemento fundamental en la narrativa teresiana, *op. cit.*, pp. 20-30

43. *Fundaciones, op. cit.*, p. 574 o “No queráis casas grandes mirad a Jesús en su pesebre” *Camino de Perfección, op. cit.*, p. 296.

44. BACHELARD, Gastón: *Poética del espacio* (1957). México, F.C.E., 2006, pp. 23-24.

45. DE LA PASCUA, M.ª José: “Los espacios otros” en la vida de las mujeres. Pensar desde el cuerpo en Teresa de Jesús *e-Spania* 21 (junio 2015), DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/e-spania.24543>.

hipertextualizada⁴⁶. Sin duda hay que partir de esas lecturas que tiene el cuerpo femenino en la época para analizar las propuestas de su habitación. Para Teresa el cuerpo es su hábitat; un hábitat del que tiene que partir, pero que aspira a transformar, a reconstruir según nuevos usos; no a eliminar “porque no somos ángeles” escribirá⁴⁷, sino a habitar de una determinada manera. La percepción del mismo y de sus posibilidades se expresa en sus textos en línea con los estereotipos misóginos que proliferan en los ambientes religiosos en los que se mueve, con los límites que se le adjudican: su sometimiento a las leyes de la honra, su escasa aptitud para el conocimiento profundo de las cosas y sus limitaciones biológicas. Además también se da cita en ella la visión cristiana del cuerpo como lastre espiritual. Aun así la lectura de estos límites requiere precaución. En la retórica teresiana para hacerse comprender y aceptar, las cesiones hay interpretarlas como son: concesiones en lo accidental para avanzar en lo esencial. Obviamente ella parte de una cultura. La obsesión por el cuerpo en la Mística en general, su utilización como lugar de interrogación y de diálogo constante, tiene que ver con la necesidad de convertirlo en espacio del espíritu⁴⁸, en el lugar desde el que hablar. Pero de hablar de lo que no se puede decir y, en ese sentido, implica un desplazamiento del orden o un situarse entre dos mundos⁴⁹. La idea de cierre o clausura, la imagen dual exterior/interior remite a una alegoría, también dúplice, siempre presente en el paisaje espiritual de la mística, cuerpo/alma. Los desplazamientos entre uno y otro son constantes, aunque el énfasis en la constitución del propio espacio en el alma es el apoyo principal de la creación del pensamiento de Teresa. Así, describiendo su conversión ante la imagen del Cristo llagado, que a ella se le representa muchas veces, solo y afligido, orando en el Huerto, escribe: “comenzó el Señor a despertar mi alma”⁵⁰. El papel de las imágenes en la creación de su espacio interior es muy significativo; ella misma lo reconoce, declarándose deudora de una cultura visual⁵¹, pero también destaca otro elemento en la creación de ese espacio subjetivo: el papel del libro —del real y del simbólico— y de la escritura. No voy a referirme a la destacada función de la lectura y de la escritura en la construcción de los mundos interiores, algo conocido, ni tampoco a la importancia que tendrá en la forja del paisaje espiritual de Teresa, me interesa ahora analizar la función que nuestra autora concede al “libro animado”, como ella lo llama, y cómo le aprovechaba “ver campo o agua, flores”, ya que estas cosas le despertaban, reco-

46. SULEIMAN, Susan R.: *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Harvard University Press, 1986, pp. 305-317.

47. *Vida, op. cit.*, p. 141

48. CERTEAU, Michel de: *op. cit.*, p. 110.

49. *Ibid.*, pp. 180-181.

50. *Vida, op. cit.*, p. 84.

51. *Ibid.*, p. 85.

gían y servían de libro⁵². El recurso al alma como jardín es habitual en sus escritos⁵³. Al comenzar a explicar el camino de la mística teología y de los cuatro grados de oración se sirve de un símil que afirma haber leído aunque no recordaba dónde. Empezar a tener oración —escribe— es como empezar a cultivar un huerto en tierra poco fértil. El Señor ayuda, porque él, por su parte, ya ha arrancado las malas hierbas, plantado las buenas, y ahora es preciso cuidarlo todos los días, como buen hortelano y regar las plantas para que crezcan y den flores con buen olor⁵⁴. De la misma forma que, según ella, se puede regar de cuatro maneras distintas —de mayor a menor esfuerzo— hay cuatro grados de oración en los que el alma avanza desde los trabajos iniciales en el grado primero, los más duros, hasta los más llevaderos, cuando el alma está bendecida por la gracia divina y se regodea en la contemplación sin gran esfuerzo, porque casi todo lo hace Dios. Las metáforas sobre el alma como huerto continúan en ese intento suyo por hacer comprensible su subida al Monte Carmelo⁵⁵. Si en el primer nivel nos encontramos con un jardín recién creado con la ayuda de Dios, que hay que esforzarse por cuidar todos los días, en el segundo grado de oración estamos ante un alma-jardín que ya es un vergel. En él “comienzan los árboles a empreñarse para florecer y luego dar sus frutos”. Aunque nacen en él las primeras “floreccillas”, aún es preciso escardar y quitar de raíz las malas hierbas⁵⁶. En el tercer grado de oración, en el alma-jardín ya se abren las flores y dan olor. En este nivel de contemplación Dios vuelve a suplir a su criatura en la labor de hortelano que debe “dejarse el todo en los brazos de Dios”⁵⁷. En este estadio el alma se deja hacer, sin cansancio ni trabajo alguno, porque el “hortelano celestial hace crecer y madurar la fruta de tal manera que el alma se puede sustentar en su huerto”⁵⁸. Aunque el espíritu de la aspirante a contemplativa no debe descuidarse so pena de perder su vergel, en el cuarto grado de oración —suspensión del alma-⁵⁹, el trabajo de hortelano va acompañado de tanta gloria y consuelo que no siente el esfuerzo. El agua cae

52. *Ibid.*, p. 85.

53. El alma en gracia es un huerto “en el que no hay invierno, (...) nunca faltarán flores y frutas”, *Ibid.*, p. 120.

54. *Ibid.*, p. 91.

55. Para ella no ha sido fácil comprenderlo: leía muchos libros, consultó con muchas personas espirituales, hasta que Dios se lo dio a entender, *Ibid.*, p. 97. En orden a su aclaración Juan de la Cruz diseñó, hacia 1579, unos 60 dibujos bajo el título de Monte de Perfección. *Copia auténtica del primer dibujo del Monte de Perfección*, Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 6296, fol. 7r.

56. *Vida, op. cit.*, pp. 104-105.

57. “si quiere llevarnos al Cielo, vaya; si al Infierno, no tiene pena (...), haga Su Majestad como de cosa propia”, *Ibid.*, p. 114.

58. *Ibid.*, p. 115.

59. El alma siente un deleite grandísimo y suave hasta desfallecer casi; le van faltando todas las fuerzas corporales, no puede mover las manos, casi no ve, no acierta a leer o decir letra alguna, no puede hablar..., el alma goza de su gloria y está suspendida, *Ibid.*, p. 121.

sobre el huerto empapándolo y quedando este harto de agua⁶⁰. Aquí el símil del agua como gracia divina que inunda el jardín interior se transforma en otro símil de gran fuerza en nuestra mística: el fuego⁶¹. Pero antes de emprender nuestro camino por el jardín abstracto de Teresa, es preciso insistir en la percepción que se obtiene de sus analogías entre el alma y la Naturaleza. La carmelita advierte que el “libro animado” sólo le sirve para adentrarse en su ensimismamiento y que, aun cuando acuda a esas imágenes para describir el estado de su espíritu, su valor referencial se queda corto⁶². Según explica, la visión de la hermosura de la Naturaleza sólo le es útil para comenzar a subir en su particular escala al Paraíso⁶³. Cuando describe los beneficios que obtiene el espíritu conforme va avanzando en la contemplación, al que se dedicará por extenso en *Las Moradas*, el jardín de Teresa es, sobre todo, un jardín de bellezas abstractas⁶⁴.

Teresa y el agua: los cuatro elementos en el paisaje espiritual de Teresa de Jesús

A pesar de estos símiles teresianos, las imágenes de la Naturaleza son escasas y cuando esta aparece lo hace en trazos muy generales: flores, árboles o animales, salvo escasas excepciones, sólo se presentan bajo el nombre genérico de familia. En el recurso a la comparación con las flores o el campo para describir el alma en estado de gracia no se pierde en las características de aquellas: ni formas, ni colores ni ninguna otra propiedad; tampoco las identifica por sus nombres y rara vez aparecen bajo la forma concreta, salvo algún clavel, o alguna margarita. Entre las escasas reiteraciones hallamos la de “las flores blancas del desierto”, quizá

60. *Ibid.*, p. 117.

61. “Es como si el alma saliera de sí misma, a manera de un fuego ardiendo, hecho llama, que crece con ímpetu y sube muy arriba”, *Ibid.*, p. 118.

62. Cuando veo alguna cosa hermosa, rica, con agua, campo, flores, olores, música..., paréceme no lo querría ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver, y así se me quita la gana de ellas, Teresa de Jesús, *Relación Primera en la Encarnación de Ávila*, (1560), *Obras*, op. cit., p. 255.

63. *Ibid.* En este matiz el pensamiento de Teresa se muestra coherente con la línea interpretativa agustiniana sobre la contemplación del Creador a través de sus criaturas como primer paso en el camino hacia Dios y con la posterior elaboración de San Buenaventura en su *Itinerarium mentis in Deum*, vid. CHAVEZ, Pamela: “Conocer a Dios a partir de sus vestigios en la creación. San Agustín y San Buenaventura”, *Cuadernos de Teología*, vol. IV, n.º 1, 1-15.

64. Se ha señalado que, a diferencia de Juan de la Cruz, Teresa no tuvo una visión mística del mundo, ni tampoco pudo entenderla: su mundo exterior no tiene color”, OROZCO, Emilio: “Sobre la actitud de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz ante la Naturaleza (Anotación para un ensayo)”, en EGIDO, Teófanos, GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario (eds.): *Congreso Internacional Teresiano. Actas*. Vol. II. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 721-745.

en una de sus comentarios más sensitivos⁶⁵ y la alusión al árbol de la cruz como un manzano⁶⁶. Apenas una referencia algo más amplia al palmito para establecer una analogía entre la forma en la que encierra esta planta su fruto y como lo hace el alma que disfruta de la gracia de Dios, o aquella en la que se detiene en la transformación del gusano de seda en “mariposilla”. Aún más en esta última, una de la escasas citas de seres concretos que pueblan su vida natural, advierte que habla de oídas⁶⁷. Mariposas y águilas⁶⁸ son los únicos animales que aparecen con cierta reiteración, utilizando sus nombres con frecuencia en la correspondencia personal⁶⁹ para referirse a descalzas y descalzos. La paloma bajo la forma en la que se le representa el Espíritu Santo, apenas tiene que ver con la paloma del reino animal, pues la primera no tiene plumas sino unas “conchitas resplandecientes en las alas”⁷⁰. Si no fuera por lo que algunos de sus amigos íntimos refirieron respecto a sus éxtasis ante la contemplación de algunos paisajes naturales⁷¹, podríamos pensar que Teresa apenas se detuvo a contemplarlos. Su campo, huerta o paisaje es, como la ventana de su celda del convento de San José de Ávila, delante de la que se sentaba a escribir, el marco de su soledad y, más frecuentemente, un espacio en el que se imponen los cuatro elementos constitutivos del Universo⁷²: agua, fuego, aire y tierra, por este orden de mayor a menor presencia. Más que tierra, diríamos que en el paisaje espiritual de Teresa cobran vida el agua, el fuego y el aire, como elementos activos mientras la tierra conforma el escenario de fondo. Entre los cuatro, el agua es para ella y sin duda el elemento rey: “Soy tan amiga de este elemento, que le he mirado con más advertencia que otras cosas”⁷³.

65. Visita al monasterio de Nuestra Señora del Socorro en Villanueva de la Jara: junto a los frailes le dan la bienvenida palomas, una huerta y olorosas flores blancas y entonces “siente el aroma de la tierra mojada”, *Fundaciones, op. cit.*, p. 638.

66. Su fuente de inspiración es otra vez los *Cantares*, donde puede leerse: “debajo del árbol del manzano te resucité”, *Conceptos, op. cit.*, p. 513.

67. *Moradas, op. cit.*, pp. 418-419 y 424.

68. Sintió un “ímpetu acelerado y fuerte como si una nube o un águila caudalosa nos levantara”, *Vida, op. cit.*, p. 248.

69. DE LA PASCUA, M.^a José: “El jo en l’escritura religiosa femenina”, *Afers. Fulls de recerca i pensament* 77 (2014), 23-51, p. 49.

70. *Vida, op. cit.*, p. 232

71. Cuenta María de San José que, camino de Sevilla, mientras sesteaban en una floresta, no pudieron sacarla de su ensimismamiento, porque la diversidad de flores y pájaros la tenían deshecha en alabanzas a Dios”, María de San José, *A las charissimas madres y hermanas las carmelitas descalzas. Una esclava indigna de Vuesas Mercedes, Salud en el que es verdadera salud (Libro de Recreaciones)* (1585). Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 3508, p. 100.

72. La teoría de los cuatro elementos formulada por Empédocles de Agrigento (h. 490 a.C), tuvo gran impacto en el pensamiento de la Antigüedad y en el mundo occidental durante las épocas medieval y moderna.

73. *Moradas, op. cit.*, IV, p. 408.

Aunque estos elementos aparecen para explicar un alma en progreso en la esca-
la mística a lo largo de su obra, es en *Las Moradas*, donde hallamos su exposición
más amplia. Por lo que se refiere a este escrito de madurez (1577), el símil que usa
del alma como castillo⁷⁴ ha sido objeto de numerosos estudios⁷⁵. A través del mismo
Teresa se desvela inmersa en una cultura y, a la vez, productora de la misma⁷⁶. Sin
embargo la incorporación de la teoría de los cuatro elementos a su descripción de
la unión mística con Dios merece también un análisis. La imagen del alma como
castillo de diferentes aposentos encuentra en la metáfora del palmito, una planta
habitual en el paisaje mediterráneo, un segundo testigo sobre cómo Teresa ha
pensado e imaginado el espacio interior que habita. A partir de ella advierte a sus
hermanas que no deben imaginar “las moradas” situadas una tras otra, “como cosa
enhilada”, sino situar en el centro la habitación principal, “el palacio del rey”, al
modo del sabroso corazón de un palmito, y todas las coberturas que lo cercan desde
el interior hasta las hojas exteriores⁷⁷. La imagen es muy gráfica describiéndonos
el espacio interior de forma más bien circular y concéntrica. Pero si la imagen del
castillo proporciona la idea de un espacio de sí como maravillosa y rica fortaleza,
su configuración en círculos concéntricos refuerza la impresión de un camino de
fuera adentro. En él los cuatro elementos acompañan proporcionando las texturas
de ese camino. De los cuatro, según se ha comentado, el agua ejerce sobre ella
una particular fascinación. Hasta el punto que en su pensamiento roba a la imagen
del alma como castillo parte de su protagonismo. Si el alma es descrita como un
castillo, luego añadirá que “este castillo tan resplandeciente y hermoso, esta perla
oriental, este árbol de la vida que *está plantado* en las mismas aguas vivas de la
vida que es Dios⁷⁸, con lo que volvemos al elemento agua, y nada menos que
para referir sus cimientos. No hay duda que la tierra es la más ausente, de forma
explícita, en la expresión del mundo interior que hace Teresa de Jesús. Tiene su
sentido, la tierra, lo terrestre es todo aquello de lo que se huye para adentrarse
en lo espiritual y los otros elementos proporcionan imágenes más apropiadas. El
agua es término de comparación, analogía, símil, metáfora... a lo largo de las siete
moradas. Al describir el alma en gracia, “como una fuente muy clara... (como lo

74. “como un castillo, todo de un diamante o muy claro cristal, adonde hay muchos aposentos, como en el cielo hay muchas moradas”, *Moradas, op. cit.*, I, pp. 384-385.

75. MÁRQUEZ, Francisco: “El símil del Castillo Interior: sentido y génesis”, en EGIDO, Teófanés, GARCIA, Victor, GONZÁLEZ, Olegario (eds.): *Congreso Internacional Teresiano, op. cit.*, pp. 495-522.

76. Márquez Villanueva insiste en la necesidad de prestar más atención al peso de la tradición literaria profana y especialmente la influencia del tratado médico (*Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias*, 1542) de Luis Lobera de Ávila, del que podría haber tomado la idea del hombre como resumen del cosmos, en *Ibid.*, pp. 499-502.

77. *Moradas, op. cit.* I, p. 389.

78. *Ibid.*, p. 387.

son) los arroyicos que salen de ella”⁷⁹, como “fuente de vida” donde hay un árbol plantado, con buen fruto, bañado de un sol resplandeciente”⁸⁰, o como “dos pilas que se hinchen de agua”⁸¹. Porque, como explica, no halla nada más a “propósito para declarar algunas cosas de espíritu que esto del agua”⁸². La imagen de los dos pilones llenos es utilizada para distinguir entre aquellos gozos que consigue el alma tras mucho esfuerzo —es un agua traída desde lejos con mucho artificio— y aquellas otras mercedes que Dios regala —agua celestial que brota de su mismo nacimiento que es Dios—⁸³. En esta última obra, reflejo de lo que sabe después de 15 años de experiencia, es posible según escribe que se halle alguna contradicción respecto a lo ya escrito, pero, como explica, es preciso entender que ahora tiene mucha más claridad sobre algunas cosas⁸⁴. En cualquier caso, el agua ya estaba en su paisaje espiritual desde el principio y en *Camino de Perfección* le dedica una larga disertación hablando de la oración⁸⁵, donde sentencia “El agua enfría y apaga el fuego; limpia y harta y quita la sed”⁸⁶. Al contrario, su ausencia servirá para describir un espíritu “distráido” en ocupaciones irrelevantes y Teresa alude, con frecuencia y en este sentido a tiempos de “sequedad del alma”⁸⁷. La presencia del agua es siempre una especie de “milagro” y rara vez aparece como algo negativo⁸⁸. Sirvió para que la fundadora del Carmelo descalzo cambiara sus primeras impresiones sobre Sevilla y, en el recuerdo, Andalucía seguirá presente como tierra fértil frente a esta otra seca de Castilla donde sólo crecen pobres membrillos⁸⁹. De Andalucía procede esa “bendita agua de azahar” sin la que no puede pasar y la fuente del convento sevillano de San José le traerá dulces memorias⁹⁰.

El fuego como elemento también posee un lugar destacado en la formulación del espacio interior de Teresa. Como tal, como “fuego” que la hace volar⁹¹, como

79. *Ibid.*, p. 387

80. *Ibid.*, p. 388

81. *Ibid.*, p. 408.

82. *Ibid.*, p. 408.

83. *Camino de perfección, Obras, op. cit.*, pp. 408-409.

84. *Ibid.*, pp. 410-411.

85. *Ibid.*, pp. 328-332.

86. *Ibid.*, p. 332.

87. *Vida, op. cit.*, p. 92, *Moradas, op. cit.* III, p. 400.

88. Cuando describe el traslado del primer convento de descalzos desde Duruelo a Mancera; recuerda que la casa no tenía agua, pero entonces sucedió el “milagro” de surgir un manantial que nunca se agota, *Fundaciones, op. cit.*, p. 576. Por el contrario, una casa muy buena y con huerta cedida por un benefactor para la fundación del convento de Valladolid es rechazada finalmente por la proximidad de un río que les hacía enfermar, *Ibid.*, p. 562.

89. DE LA PASCUA, M.^a José: “La Andalucía de Teresa de Jesús. Paisajes y sentimientos”, *Andalucía en la Historia* 49 (205), 70-73.

90. *Ibid.*

91. *Camino de Perfección, op. cit.*, p. 448.

“luz” que la traslada a otro mundo⁹², como “llama” que la sube muy arriba⁹³, como “ímpetu y hervor” que suspende su espíritu⁹⁴, o bajo la metáfora de un “sol abrasador que da calor a nuestras obras”⁹⁵. En cierto sentido fuego y aire se confunden; se roban protagonismo. Si el elemento agua se utiliza especialmente para simbolizar el alma en plenitud; fuego y aire compiten para explicar el movimiento de un alma en éxtasis. Así en el “arrebataamiento” o “vuelo del espíritu” o “ímpetu”, el “alma como fuego” es como “una avecica que escapa del cuerpo”⁹⁶ y el “recogimiento” es descrito como una “luz” que la traslada a otro mundo⁹⁷. Fuego o luz se confunden con el aire para procurar movimientos ascendentes, de elevación y de vuelo. La naturaleza de ese movimiento de ascenso tiene origen divino por ello, según Teresa, no debe extrañar que siendo “grande del espíritu hacia arriba”⁹⁸, el alma no se turbe y permanezca “muy entera en su quietud, y amor, y deseos y claro conocimiento”⁹⁹.

Rastrear las fuentes de inspiración de Teresa en el uso que da a la teoría de los elementos es tarea imposible. Dado su desconocimiento del latín, lengua en la que estaban escritos los principales textos de filosofía y ciencia, su conocimiento de la misma no puede proceder por esta vía. La teoría presente en algunos filósofos presocráticos, fue concebida de forma sistémica por Empédocles de Agrigento, desde donde pasó a Aristóteles, quien le dio la forma bajo la que influyó en la ciencia, la filosofía y le medicina occidental durante la edad moderna. Sin duda formaba parte de la cultura durante los siglos XVI y XVII, contenida en la llamada “Teoría unificada del cosmos”. Según la misma, en todos los niveles del cosmos, desde la escala micro hasta el Universo, hallamos una estructura o patrón común¹⁰⁰. La teoría neoplatónica que establecía esa relación analógica entre macro y microcosmos, se difundió a través de la filosofía griega pero también de las religiones reveladas. El motivo del Hombre como reproducción a escala pequeña del mundo está presente en la mística judía¹⁰¹ y en la cultura cristiana (a través de la influencia de padres de la iglesia como Clemente u Orígenes). En el ambiente pre-reformista español la herencia neoplatónica y gnóstica penetró en la mística

92. *Vida*, op. cit p. 285.

93. *Ibid.*, p. 119.

94. *Ibid.*, p. 291.

95. *Camino de Perfección*, op. cit., p. 388.

96. *Vida*, op. cit., p. 268.

97. *Ibid.*, p. 285.

98. *Moradas*, op. cit. IV, p. 407.

99. *Ibid.*

100. CONGER, George P: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy* (1922). New York, Rusell and Rusell, 1967.

101. GONZÁLEZ, Guadalupe: *El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el neoplatonismo judío medieval (al-Andalus, siglos XI-XIII)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2016, p. 7.

a través de la influencia de Dionisio el Aeropagita o Pseudodionisio, que gozó de gran prestigio¹⁰². Respecto a la idea del hombre como microcosmos, Francisco Rico ha destacado su condición de idea-fuente en las literaturas hispana castellana y catalana durante las épocas media y moderna¹⁰³, como parte de la cultura clásica heredada, pero difundida, entre los siglos X y XVII, sobre todo a partir de la literatura profana y mística. La filosofía que se discutía en las cátedras universitarias se ocupaba de la metafísica y no, como señala Rico, de los pequeños mundos. El hombre como “pequeño mundo” sí hizo mella en Ramón Llull, Lope de Vega o fray Luis de León¹⁰⁴. Confirmada su presencia destacada en la cultura común como idea-sustento de la imagen del mundo, no sabemos a través de qué medios Teresa entró en contacto con ella. No hay duda que le fue muy seductora, quizá porque el motivo de la analogía existente entre todo lo creado implicaba un mismo camino para el conocimiento de sí y de Dios¹⁰⁵.

Hasta ahora me he detenido en la representación del espacio interior de Teresa de Jesús como *hortus conclusus*, incluso como jardín que reproduce la estructura del cosmos, pero este espacio interior experiencial y de comunicación es sobre todo un espacio de afirmación y de conocimiento, un *locus theologicus*.

3.—*Como yo no tenía maestro...*

En una síntesis afortunada sobre la importancia del conocimiento de sí, Teresa señala “Que va mucho de estar a estar”¹⁰⁶. A pesar de la cultura común, a pesar también de un proyecto colectivo de defensa de una espiritualidad que da sentido a sus vidas, a pesar incluso en algunos casos de su pertenencia a una misma orden, los paisajes espirituales que religiosos y religiosas construyen son muy diferentes en contemporáneos como Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, María de San José o fray Luis de León. Nosotros compararemos los de las dos carmelitas. Más allá, del proyecto que las une, de la vinculación afectiva que existió entre ambas, del reconocimiento de autoridad por parte de María hacia Teresa y de talento y capacidades por parte de Teresa hacia María, entre ambas se observan diferencias. Sin duda Teresa es deudora de una cultura más oral y en María es al contrario. Pero,

102. MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1225-1559*. Madrid, Taurus, 1972, pp. 110-127.

103. RICO, Francisco: *El pequeño mundo del hombre Varía fortuna de una idea en las letras españolas* (1970). Madrid, Alianza, 1987.

104. *Ibid.*

105. Para la función de esos elementos como lenguaje universal en referencia a los sentimientos, en BÖHME, Gernot y Harmut: *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona, Herder, 1998.

106. *Moradas, op. cit.*, I, pp. 385-386.

las distancias no sólo se limitan a la formación intelectual de cada una, sino que van un poco más allá, a la consideración del papel del conocimiento en su propia experiencia. María es remisa a contar lo que le sucede cuando tiene oración contemplativa. Apenas algún detalle puede extraerse de su propio relato en el *Libro de las Recreaciones*¹⁰⁷, como cuando pidió a la Virgen un favor para una joven que no era proclive a tomar los votos, o cuando estando muy afligida por la muerte del rey portugués don Sebastián, Dios la consoló con la sentencia: *Per me reges regnant, per me principes imperant*. En ambos casos, además, la forma en la que se le revelan los consejos o consuelos es erudita. Así lo expresa ella misma aludiendo al método en el que se le dan las cosas a entender, según sus palabras bien “imponiéndoseme alguna palabra o verso de la Sagrada Escritura con lo que entiendo lo que el Señor quiere que haga” o, en el último caso referido, con una sentencia en latín¹⁰⁸. Su inclinación por la retórica y la erudición quedan bien patentes, pero también sus convicciones. No cree que sea conveniente hacer públicas las “particularidades del alma con Dios”¹⁰⁹. La metáfora de la esposa de un rey magnífico que de forma inapropiada hace públicas las licencias que el amor permite en privado le sirve para explicar su punto de vista al respecto. En este sentido expresa que tuvo una indicación divina cuando, a la hora de fundar un nuevo monasterio; el Señor le inspiró sobre que debía llevar “a las monjas asidas a las cosas de la fe y desasidas de milagros e invenciones”¹¹⁰. A pesar de los esfuerzos de su interlocutora en este diálogo ficticio que da estructura al *Libro de las recreaciones*, Justa, quien le trae a colación las santas que recibieron mercedes de Dios y cuyos favores conocemos porque ellas los comunicaron (Catalina de Siena, Isabel de Hungría, Brígida de Suecia o Ángela de Foligno), María sigue en el mismo razonamiento. No creas, le responde, que sólo estas han gozado de ellos, muchas otras lo hicieron, pero como San Pablo advertía: hay cosas que no es lícito decir. Con esta argumentación María, Gracia en *Libro de las recreaciones*, cierra su “jardín interior” a la mirada de otros, también a la nuestra. Su *hortus conclusus* está realmente cerrado a todos. Su jardín del Carmelo, en cambio, no. En la Tercera Recreación, su interlocutora le pide que cuente la historia del Carmelo y María responde con una imagen viva sobre el papel de la Naturaleza y sus criaturas en ese camino de contemplación que es el Carmelo. Señalándole a una hermana —Cándida— que camina distraída “mirando las yerbecillas y las aves” reflexiona sobre lo apto que es para el “despertar de las almas a Dios”, la soledad y la contemplación de los anchos cielos, las aves, árboles, plantas y animales”¹¹¹. Sigue su argumentación aludiendo a la particular dirección sensorial de esta ex-

107. *Libro de Recreaciones, op. cit.*, pp. 23-24

108. *Ibid.*, p. 24

109. *Ibid.*

110. *Ibid.*, p. 24.

111. *Ibid.*, p. 27.

periciencia: “El viento tocando los árboles con agradable sonido, las aguas que van corriendo por las peñas...” y recuerda: “Cuan bien sentía esto nuestra Madre Ángela —Teresa— y cómo le movía este elemento del agua”¹¹². En ayuda para referir su historia, Gracia-María, convoca a otra hermana —la hermana Atanasia— que, según ella, ha heredado el método de la madre. La llaman distrayéndola de su particular jardín —una abertura entre peñas donde halla refugio, tal y como un erizo—. Atanasia pone reparos: ella, argumenta humildemente, no es una maestra, sino un erizo lleno de espinas y fealdad, que siguiendo el mandato divino —“maldito sea el hombre que confía en el hombre”—, prefiere aprender lo que los animalitos tienen que enseñar¹¹³. En realidad, según se percibe en la obra, tanto Gracia como Justa, reconocen el magisterio de Atanasia, que vive su particular desierto dentro del Carmelo, en su cueva y que es convocada a la reunión en la calidad de maestra espiritual y para que ayude a Justa a comprender como es eso de la oración contemplativa, sus etapas y pasos. Aunque en el tema se extiende a lo largo de varias páginas, dos imágenes resumen bien los referentes al respecto. Una de ellas es la alusión directa a los cuatro grados de oración que la madre Teresa expuso en su *Castillo Espiritual*¹¹⁴ y la otra alude a su propia experiencia. Aunque no sabe bien cómo explicarlo, ella siente que el “dedo de Dios toca”¹¹⁵. Las referencias de esta maestra espiritual que atiende por el nombre de Atanasia, caracterizada como la más anciana y sabia entre las que están allí, son claras. De un lado, las propias enseñanzas de la madre, de otro la propia experiencia. En el *Libro de Recreaciones*, sin embargo, María muestra un especial interés por hacer una historia del Carmelo y reivindicar el papel de las mujeres en su renovación, es decir, en el proyecto común compartido¹¹⁶. Un tema, el de la historia del Carmelo que ha sido muy descuidado por los padres, y que ella aspira a “guisar”, no sin antes disculparse por la erudición de la que tiene que hacer gala mediante referencias obtenidas de los libros. Para comenzar un símil —el maravilloso palacio que el rey Salomón hizo construir para su esposa— le parece apto para aludir, simbólicamente, al Templo que se labró en el Monte Carmelo para la Madre de Dios y que es el origen de la religión carmelita. Empezando por el sitio elegido para labrarlo (“un monte cumbre de todos los montes”¹¹⁷), y siguiendo por

112. *Ibid.*

113. *Ibid.*, pp. 28-29.

114. *Ibid.*, p. 29.

115. *Ibid.*, p. 29v.

116. Respecto al proyecto de la reforma carmelita descalza, Alison WEBER hace notar el carácter eclesial que Teresa otorga a la oración mental y la orientación que su propuesta posee como apostolado femenino para la salvación de la Iglesia en un contexto de crisis. Para la autora es algo así como un feminismo-de-estado-de-emergencia, “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *Sixteenth Century Journal*, XXXI/1 (2000), 123-146, p. 125.

117. *Libro de recreaciones, op. cit.*, p. 32v.

las formas que adoptará la construcción en la que el círculo y el triángulo se alternan, la metáfora de la Jerusalén bíblica, solemniza el momento fundacional primitivo de la orden del Carmen. El edificio, escribe María, ha de imaginarse como torre circular y fuerte y con altos muros que lo separen de los tumultos del mundo, porque tanto a la Virgen como a las que le siguen les gusta estar encerradas. María recurrirá a una descripción detenida que no excluye la representación gráfica que, según matiza, debería ilustrar su visión simbólica del Carmelo resuelta en sus perfiles básicos como un triángulo en el interior de un círculo¹¹⁸. No me detendré en los detalles de la misma, ni en la localización de su origen en la zona palestina del Monte Carmelo, donde transcurrió la vida de Cristo y su madre¹¹⁹, y cuya referencia resulta legitimadora. Tampoco en como María justifica las fundaciones carmelitas en Europa a causa de las invasiones de Tierra Santa. Pero si me interesa destacar la necesidad que ella muestra de establecer una continuidad entre la fundación primitiva en Tierra Santa y en la reforma de la orden carmelita en España por Teresa de Jesús¹²⁰. Basándose en la idea de la destrucción de la religión, anunciada, según relata, por los profetas Isaías, Amós y Jeremías, que acompaña con el vaticinio del profeta Isaías (cap. 32) de su renacimiento a manos de las mujeres, plantea la reforma del Carmelo como una refundación femenina. Esta vez es en el monte Carmelo hispano donde tampoco falta el agua, y que al igual que el de la Alta Galilea está poblado de árboles, plantas aromáticas, flores y animales. En la Sexta y Séptima recreación, María se dedicará a glosar su riqueza y su condición de jardín siempre verde, alimentado por el agua que corre por él. En esto se muestra seguidora de Teresa, pero también adorna su justificación con citas propias de David y Job quienes, según escribe, señalaron la importancia del agua para la meditación y las cosas espirituales¹²¹. Los ríos y las fuentes que hermocean esta tierra, no sólo son aludidos como elementos necesarios para la vida, sino que en su texto tienen un valor simbólico. Como todo en el Carmelo, explica, donde ellas visten con sayas y van descalzas no por la materialidad del asunto en sí sino porque su propuesta va de imitación de Cristo¹²². Por ello cuando quiere hablar de los bienes espirituales que se alcanzan en la descalcez carmelita, acude a una comparación con piedras preciosas. Jacintos, topacios, turquesas, diamantes y amatistas, entre otras se refieren con sus propiedades y se asocian con fortalezas espirituales. Haciéndolo, escribe, no hace sino seguir a San Pablo para quien “por las cosas visibles se viene al conocimiento de las invisibles”¹²³. Las

118. El monte Carmelo tiene forma triangular, no obstante en el diseño de María la inscripción del triángulo en el círculo tiene el carácter de reforzar el simbolismo espiritual, *Ibid.*, p. 34.

119. *Ibid.*, fol. 38.

120. *Ibid.*, p. 39.

121. *Ibid.*, p. 40.

122. *Ibid.*, p. 47.

123. *Ibid.*, p. 48v.

amatistas traen a la memoria el recuerdo de la obediencia, el heliotropo el valor de los verdaderos oradores, la pantaura representa la caridad¹²⁴. Con esta relación María exhibe lugares comunes del acervo cultural de su tiempo¹²⁵, pero también recurre a uno de sus autores favoritos¹²⁶ a la hora de continuar la descripción del monte Carmelo en la Séptima recreación. Según ella, San Jerónimo sacaba a colación las flores, los prados y las piedras preciosas cuando se paseaba por los yermos del Señor. El Carmelo que María de San José recrea es un espacio simbólico en un contexto de Naturaleza significada. En él, ríos, flores y animales representan los bienes y sensaciones que gozan quienes viven en él. Aquí sí, árboles y flores tienen nombres, colores, olores y virtudes sanadoras: “castas azucenas”, “rosas caritativas” y “humildes violetas” compiten con palmas, cedros, fresnos, laureles y yedras, árboles que están siempre verdes. En su jardín carmelita también están aquellas otras que destacan por sus poderes curativos. El ítamo, la celidonia, el agárico, la salvia, la mirra y el incienso, adornados de sus respectivas cualidades sanadoras; hasta la zarza encuentra su lugar por su utilidad para “mitigar los estímulos de la carne”¹²⁷. Pero su jardín no es sólo un jardín oloroso y medicinal, es también un bosque animado donde encuentran refugio los animales que no son “bestias” ni “ponzoñosos” como corderos, ciervos, golondrinas, tórtolas y águilas. De águilas reales está lleno el Carmelo, águilas que no envejecen porque revivifican en la fuente de agua viva¹²⁸. Un posible apoyo en la identificación de árboles y flores pudo ser cualquiera de las descripciones del monte Carmelo, aunque con mucha probabilidad la *Historia Natural* de Plinio, leída y utilizada profusamente durante la edad moderna, y autor de referencia en círculos cultos femeninos del XVI¹²⁹, constituyó un libro de consulta privilegiado¹³⁰. Lo mismo que piedras preciosas y plantas, los animales son dotados de características positivas o no y son utilizados en el vocabulario de ideogramas habitual en la correspondencia de

124. *Ibid.*

125. En el compendio de Juan DE ARANDA, se recoge la tradición que sitúa a la pantaura entre las piedras del Sol de más fuerza y fama, *Lugares comunes, conceptos, dichos y sentencias en diversas materias compuesto por el licenciado Ioan de Aranda*. Sevilla, Casa de Juan de León, 1595, p. 196.

126. DE LA PASCUA, M.^a José: “La carmelita María de San José (Salazar) una priora rebelde”, en ATIENZA, Ángela: *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino. Siglos XVI-XVIII*. Madrid, Sílex, 2018, 53-81.

127. *Libro de recreaciones, op. cit.*, p. 62

128. *Ibid.*

129. DADSON, Trevor: “Tradición y reforma en la vida espiritual de la princesa de Éboli”, *eHumanista* 33 (2016), 230-245, p. 232.

130. Primera edición en castellano en 1524, completada en 1567 y 1576 por Francisco Hernández. En sus libros sobre minerales, flores y plantas, bien pudo ser la fuente, utilizo la edición de Madrid, Gredos, 2003.

las descalzas¹³¹. Las águilas reales son, sin duda, las dueñas del lugar, hermo세ando el Carmelo con sus vuelos. María, cuando en la Octava Recreación, empieza a contar la Vida de la Madre, la invoca como “sabia mujer” y como “águila que tan alto vuela”¹³²; también ella se siente probablemente como un águila real vigilante y cuidadosa para que la memoria del Carmelo no se pierda. Su jardín, más erudito que el de Teresa, parece tener la función de ser un espacio que agrupa a aquellas que dan testimonio al mundo del valor de las mujeres.

En la tradición cultural que Teresa y María comparten, y en el contexto en el que transcurren sus vidas, las mujeres tienen serias dificultades para representarse como sujetos de conocimiento. Esto es especialmente complicado en el ámbito específico en el que ellas se mueven: la religión o, más precisamente, la teología. En el caso de Teresa, su vinculación con la teología mística se ha analizado frecuentemente deteniéndose en su sintomatología externa, siendo como es sólo una vía hacia otros mundos que, a menudo, quedan en segundo plano. La mortificación de los sentidos, generalmente calificada como ascesis cristiana, se inscribe en una *paideia* o concepción griega de la educación con amplia tradición y su finalidad no está en sí misma sino en lo que procura¹³³. Ciertamente se debate si la vida eremita, tal y como empieza a practicarse entre los anacoretas cristianos de los siglos IV-V, en los montes Carmelo y Sinaí y sus alrededores, se inscribe en esta tradición o no. Para algunos, los primeros eremitas no fueron hombres especialmente cultos y su conocimiento de la filosofía socrática y estoica era limitado¹³⁴. Sin embargo, más allá de filósofos, escuelas y doctrinas, el “conócete a ti mismo” como meta de un perfeccionamiento personal formaba parte del horizonte cultural de la época y sobre todo de un paisaje espiritual que se acompañaba de soledad, silencio y conversación consigo mismo, además de la voluntad de doblegar las limitaciones físicas. En el XVI, la vida eremita será evocada con fuerza entre los carmelitas y otras religiones, asumiendo en ocasiones, más allá de la parafernalia disciplinante, el significado profundo de un viaje interior. De ella forma parte también la cultura de la contemplación, vigente en la Europa del XVI como técnica corporal y mental preparadora de ese viaje. Teresa “persiguió” durante años el “no pensar en nada” que proponían grandes místicos como Laredo y Osuna¹³⁵, y que postulará con fuerza Juan de la Cruz como camino hacia la cumbre del Monte Carmelo. El ejercicio de silencio y concentración en sí era el camino para llegar a la oración de quietud.

131. DE LA PASCUA: “El jo”, *op. cit.*, p. 49.

132. *Libro de recreaciones*, *op. cit.*, p. 64.

133. DE LA PASCUA, M.^a José: “Teresa de Jesús, cultura del yo e historia de las mujeres”, en CALLADO, Emilio (ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*. Madrid, Sílex, 2016, 43-72.

134. Para BURTON-CHRISTIE fue una espiritualidad fundamentalmente bíblica, en *La Palabra en el desierto*, *op. cit.*, pp. 22-23.

135. P. EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, J. M. MONTALVA, *op. cit.*, p. 64.

Pero llegar a la meta para Teresa no era reducirse a la nada, aunque el colapso de los sentidos así lo hiciera parecer, sino llegar a la sabiduría, o mejor, participar en la sabiduría divina por voluntad del mismo Dios que la hacía conocedora de los grandes misterios de la fe convirtiéndola en teóloga experimentada¹³⁶. Interpretado por la carmelita, siguiendo a Laredo casi punto por punto, a través de una especie de galimatías: el alma, entiende, aunque no sabe lo que entiende y si entiende¹³⁷, no cabe duda que su viaje interior, es un viaje de exploración y de conocimiento cuyo resultado es la afirmación del viajero como experto. Como historiadora me interesa comprenderlo a la luz de un contexto de inteligibilidad que nos señala sus significados¹³⁸ y que traduce, especialmente, una voluntad de representarse como sujeto de conocimiento, afirmación en su medio con clara connotación feminista. En un momento de crisis religiosa que sacude los cimientos de la Iglesia oficial y de cuestionamiento de autoridades y referentes, Teresa reivindica el papel de las mujeres en la religión y su capacidad de magisterio espiritual. Todo un desafío al orden impuesto que vedaba a las mujeres el acceso a la teología; aún más cuando para ello Teresa afirma no necesitar intermediarios, ni maestros¹³⁹.

Si en Teresa la ciencia aparece bajo la fórmula retórica de “ciencia infusa”, al convertir a Dios y, sobre todo, a la voluntad divina —que no es lo mismo— en garante de su conocimiento y para ello se sirve de las herramientas culturales que en su época existían —visiones intelectuales, raptos—, en el caso de María es diferente. Su “jardín espiritual” está poblado de referencias librarias, escriturarias y patristicas que, como puede seguirse por una publicación reciente¹⁴⁰, están cuidadosamente elegidas ofreciéndonos la posibilidad de acercarnos a su manera de construir su paisaje espiritual. No me alargaré sobre lo ya escrito, pero sí destacaré algunos aspectos¹⁴¹ que componen el de ambas. En Teresa está construido con las herramientas disponibles de la tradición del “cuidado de sí”, a partir de la literatura ascética que ha podido leer y seguir en conversaciones con personas

136. “porque se ve el alma en un punto sabia, y tan declarado el misterio de la Santísima Trinidad y de otras cosas muy subidas, que no hay teólogo con quien no me atreviese a disputar de la verdad de estas grandezas”, *Vida, op. cit.*, pp. 162-163, o “Todo ello lo entendí..., con más claridad que si muchos letrados me lo hubieran enseñado”, *Ibid.*, p. 246.

137. DE LAREDO, fray Bernardino: *Subida al Monte Sión* (1538), en *Místicos franciscanos españoles*. Tomo II. Madrid, BAC, 1948, cap. XI.

138. En este sentido se señala la influencia que en Teresa tiene del *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna que postula la vía negativa para el conocimiento de Dios; un conocimiento que no proviene de la erudición libresca ni de la teología escolástica sino de una experiencia interior que es, sobre todo, una experiencia de amor: buscar a Dios dentro de sí, en el corazón, en *Primera Parte del Libro llamado Abecedario Espiritual*, Sevilla, 1528, fol. 8r.

139. Teresa, según afirma, no tuvo maestros pero sí un particular guía que le ha procurado más paz y quietud que “los argumentos de confesores y letrados”, *Moradas, op. cit.* VI, pp. 458-460.

140. DE LA PASCUA, M.^a José: “La carmelita María de San José”, *op. cit.*

141. DE LA PASCUA, M.^a José: “Teresa de Jesús...”, *op. cit.*

afines. A través de la obra de Laredo, *Subida al Monte Sión* (1538), que reconoce no sólo haber leído, sino haber llevado subrayada a su confesor para que este pudiera comprender sus experiencias, ha tenido acceso a la mística del amor y también a las formas de conocimiento que ella genera, esa sabiduría secreta conocida por modo de no saber. Pero, además, a través de la misma, ha entrado en contacto con obras de referencia como *De Arca Mystica* (h. 1173) de Ricardo de San Víctor, compendio de la herencia mística tal y como había llegado al siglo XII o a partir del *Abecedario* de Osuna aclarar conceptos básicos de la oración contemplativa. Por otra parte sabemos que algunas obras eran objeto de lectura compartida y la influencia y comunidad de ideas se multiplicaba con las conversaciones mantenidas con amigos y afines.

Más allá de autores y temas, sin embargo, interesa destacar que la singularidad de esta mística experiencial, de esta fenomenología, no está tanto en los contenidos como en el lugar relevante que ocupa el sujeto, y que la cuestión principal que instauran los discursos místicos es el propio acto de la enunciación. Como puntualiza M. de Certau, importa más el acto de decir que lo que se dice¹⁴². Teresa comunica su maestría y construye su propio hábitat, un paisaje espiritual en el que las monjas, mujeres “discretas”, despiertas, tienen mucho que decir sobre la religión, el mundo y sus desafíos. Tan importante como este nuevo sujeto de conocimiento que habita su propio *hortus theologicus*, es la propia afirmación del método de conocimiento: la exploración de la propia experiencia. Según ambos aspectos el camino de ensimismamiento lleva a una meta que es estar en el mundo aunque con una significación distinta. Mujeres que se repliegan del mundo para intervenir en él, constituyéndose en expertas en el mensaje de Dios. Su voluntad de sembrar el territorio hispano de “palomarcitos”, como gustaba llamar a los conventos descalzos, y de llenar estos con monjas “de buenos talentos”, traduce una clara voluntad de representarse como “maestras espirituales”¹⁴³. María se centrará en la defensa de este legado y en el establecimiento de la Memoria histórica de su significación, que se alcanza sobre todo, en el envés de la incomprensión y la persecución a la que se vieron expuestas por los padres de su propia orden incluso por aquellos amigos aparentemente más afines¹⁴⁴. Ella ha tenido tiempo de formarse, siguiendo el ideal humanista que ha prendido especialmente, en lo que se refiere a los territorios hispanos de los siglos XV y XVI, en espacios cortesanos y aristocráticos de mujeres y al que dan vida féminas cultivadas en estos círculos. En sus principales obras utilizará dos formatos usuales en el XVI —el diálogo en el

142. DE CERTEAU, Michel: *La fábula mística...*, *op. cit.*, p. 181.

143. WEBER, Alison: *op. cit.*, p. 125

144. DE LA PASCUA, M.^a José: “Poder y guerra en la familia Carmelita: el testimonio de una voz silenciada (María de San José-Salazar, 1578-1603)”, SÁNCHEZ-MONTES, F., LOZANO, J.J., JIMÉNEZ, A. (eds.): *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna*. Granada, Comares, 2016, pp. 219-252.

Libro de Recreaciones, y la Memoria autobiográfica justificativa en *Resumptas*¹⁴⁵. En ambos casos se trata de reivindicar una empresa colectiva y en ambos también la estructura elegida para las obras indica una mujer preparada para los desafíos de su tiempo: el del conocimiento arrancado en el debate con amigos intelectuales como forma alternativa al método de conocimiento tradicional basado en la *auctoritas*, y la reivindicación de la escritura autobiográfica y memorialista como fórmula para defender la propia visión de las cosas. El diálogo es una forma muy usada en el XVI, respecto a la Memoria, aunque con una tradición dentro de la Orden —la propia Teresa hará recapitulación de lo realizado en el *Libro de Fundaciones*—, resulta claramente innovadora en el uso que le da María. Aunque es visible el interés de las carmelitas por conservar la historia del Carmelo descalzo, en el caso de María, a partir de ambos escritos, se observa un carácter reivindicativo indudable. En ellos se hace referencia a dos periodos conflictivos en la historia de la descalcez carmelitana, cuando “se secó el prado verde”¹⁴⁶ y un grupo de monjas tiene que hacer frente a lo que ella entiende como una persecución. Entre 1578 y 1581, a raíz del malestar creado por la expansión de la reforma descalza en Andalucía y en el segundo (1589-1591) por el proceso involutivo que el general de la Orden descalza, Nicolás Doria amparado por su órgano de gobierno, La Consulta quiere dar al proyecto carmelita tal y como había sido concebido por Teresa y fijado en las constituciones de 1567 y 1581. Del seguimiento de la voz de María en torno a estos temas me he ocupado recientemente¹⁴⁷, por lo que no abundaré en ello. Más allá de contar su verdad en un relato coherente de los hechos tal y como ella los vivió, sus palabras son claras al mostrar cuales eran las bases principales del proyecto común de las descalzas y la oposición que había suscitado. Aquellas no eran otras, según escribe, que el tema de la “libertad de las monjas”. Libertad para organizar la vida en sus conventos, de acuerdo con la regla, y con el papel de las preladas como supervisoras¹⁴⁸. Esta es su bandera y en su defensa se obstina, como cuando siendo priora en Sevilla se enfrenta al confesor, padre García Álvarez, porque se inmiscuye en sus tareas de priora; enfrentamiento que le cuesta la prelatura, o en el largo conflicto con Doria cuando ella y un pequeño grupo de hermanas se empeña en hacer respetar las Constituciones y defender su independencia respecto a los padres de la orden. Sin embargo, solapada con estas, hay otra batalla más. Una batalla que constantemente libró por dar su parecer o expresar su disconformidad. Un parecer a menudo obstinado —Teresa comenta en una de sus cartas “que es como dar en acero”¹⁴⁹, y una disconformidad mostrada sin

145. *Resumptas de la Historia de la fundación de los descalzos y descalzas carmelitas que fundó Teresa de Jesús Nuestra Madre, año de 1562*, Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 2176.

146. *Ibid.*, p. 444

147. DE LA PASCUA, M.^a José: “Poder y guerra...”, *op. cit.*

148. WEBER, Alison: *op. cit.*, p. 126.

149. DE LA PASCUA, M.^a José: “La carmelita María de San José...”, *op. cit.*, p. 58.

mucha cautela —ella misma, en sus últimos años lo reconoce¹⁵⁰—, que la llevaron a librar, paralelamente una larga batalla por la palabra. Frente a una Teresa que le recordaba “mejor parecer simples que no retóricas”¹⁵¹, ella, como buena retórica, sabe que el dominio de palabra es poder y como quien ha sido condenada varias veces a guardar silencio, enfoca el relato de la historia de esos años conflictivos con valentía y a través de una Memoria testimonial en la que su palabra es símbolo de la verdad y referente de autoridad. El género de Memoria testimonial justificativa es el elegido también por otro perseguido de Doria, el padre Jerónimo Gracián, referencia indiscutible en el Carmelo teresiano, apoyo de Teresa y amigo de María, que será expulsado de la orden. En este último caso, la memoria personal posee una clara connotación política¹⁵² que la de María también tiene, al fin el relato de nuestra autora plantea la decisión del gobierno de la orden carmelita descalza de dar un giro a la reforma teresiana. Pero sería un error inducir a una conclusión limitada sobre el valor de la palabra en María si lo redujéramos al que concede exclusivamente a la suya. Si hay algo meridianamente claro en sus escritos es el apoyo al apostolado que defiende para las mujeres. Obviamente para aquellas que están preparadas a través del estudio y del conocimiento de las Escrituras. Función cercenada para las mujeres por los hombres de la Iglesia que no seguían en este punto ni el ejemplo¹⁵³ ni el mandato de Jesús que se mostró resucitado, antes que a nadie, a la Magdalena y las demás Marías, mandándoles que lo anunciaran a sus hermanos. De suerte, continúa María, “Que no ay para que nos excluyan del trato y comunicación con Dios, ni nos quiten que contemos sus grandezas y queramos saber lo enseñado, y aquí está el freno para las atrevidas, digo que hablemos y sepamos lo enseñado”¹⁵⁴. La palabra docta, la palabra fundada en el conocimiento, es la herramienta del paisaje espiritual de María. De esta forma, de la mano de ambas, ciencia infusa y ciencia adquirida, se dan cita en el *hortus theologicus* de la descalcez femenina carmelita.

Podemos concluir, a la luz del pensamiento de Teresa de Jesús y María de San José, que la reforma carmelita se resignifica. Su paisaje espiritual nos desplaza desde el significado más evidente de construcción de un jardín cerrado en línea con el simbolismo que ha adquirido en el pensamiento occidental, como espacio de

150. DE LA PASCUA, M.^a José: “Poder y guerra...”, *op. cit.*, pp. 229-245.

151. “Carta de Teresa de Jesús a María de San José (19/XI/1576), en TERESA DE JESÚS, Obras, *op. cit.*, pp. 913-915.

152. ANDRÉS, Fernando: “La Peregrinación de Anastasio de fray Jerónimo Gracián: misticismo y memorialismo autojustificativo”, en *Política y cultura en la época moderna (Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, pp. 645-662.

153. Según María de San José, Jesús “no desdeñó estar en un muy largo y alto coloquio con la samaritana”, enseñándola y haciéndola divulgadora de su palabra”, *Libro de recreaciones*, p. 65v.

154. *Libro de recreaciones, op. cit.*, p. 2v.

repliegue y cerrado al mundo, como claustro que guarda la cualidad femenina por excelencia —la virginidad—, a otro diferente. Se trata, al fin, de un espacio interior que se interroga por el conocimiento de Dios, por la naturaleza de su aprendizaje y por la condición de sus maestros/as; un *hortus theologicus* donde las carmelitas se adentrarán vía experiencia y merced a las enseñanzas de maestras y hermanas por una ciencia prohibida.

Bibliografía

- ANDRÉS, Fernando: “La Peregrinación de Anastasio de fray Jerónimo Gracián: misticismo y memorialismo autojustificativo”, en *Política y cultura en la época moderna (Cambios dinásticos, milenarismos, mesianismos y utopías)*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2004, 645-662.
- BACHELARD, Gastón: *Poética del espacio* (1957). México, F.C.E., 2006.
- BERGSON, Henri: “Le deux sources de la morale et de la religion”, en *Oeuvres*. Paris, PUF, 1154-1173.
- BÖHME, Gernot y Harmut: *Fuego, agua, tierra, aire. Una historia cultural de los elementos*. Barcelona, Herder, 1998.
- BURTON-CHRISTIE, Douglas: *La Palabra en el desierto. La escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*. Madrid, Siruela, 1993.
- CARO, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal, 1978.
- CARRIÓN, María: *Arquitectura y cuerpo en la figura autorial de Teresa de Jesús*. Barcelona, Anthropos, 1994.
- CIRLOT, Juan: *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Labor, 1991.
- CIRLOT, Victoria, GARI, Blanca: *La mirada interior*. Madrid, Siruela, 2008.
- CONGER, George P.: *Theories of Macrocosmos and Microcosmos in the History of Philosophy* (1922). New York, Russell and Russell, 1967.
- CONTRERAS, Camilo: “Pensar el paisaje. Explorando un concepto geográfico”, *Trayectorias*, vol. VII-17 (2005), pp. 57-69.
- COSTER, Will, SPICER, Andrew (eds.): *Sacred Space in Early Modern Europe*. USA, Cambridge University Press, 2005.
- CHAVEZ, Pamela: “Conocer a Dios a partir de sus vestigios en la creación. San Agustín y San Buenaventura”, *Cuadernos de Teología*, vol. IV, n.º 1, 1-15.
- DADSON, Trevor: “Tradición y reforma en la vida espiritual de la princesa de Éboli”, *eHumanista* 33 (2016), 230-245.
- DE ARANDA, Juan: *Lugares comunes, conceptos, dichos y sentencias en diversas materias compuesto por el licenciado Ioan de Aranda*. Sevilla, Casa de Juan de León, 1595.
- DE CERTEAU, Michel: *La fábula mística. Siglos XVI-XVII*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- DE LA PASCUA, M.ª José: “El yo en l’escritura religiosa femenina”, *Afers. Fulls de recerca i pensament* 77 (2014), 23-51.
- “La Andalucía de Teresa de Jesús. Paisajes y sentimientos”, *Andalucía en la Historia* 49 (205), 70-73.
- “Los espacios otros” en la vida de las mujeres. Pensar desde el cuerpo en Teresa de Jesús *e-Spania* 21 (jun 2015), DOI: <http://dx.doi.org/10.4000/e-spania.24543>.
- M.ª José, “Teresa de Jesús, cultura del yo e historia de las mujeres”, en CALLADO, Emilio (ed.), *Viviendo sin vivir en mí. Estudios en torno a Teresa de Jesús en el V Centenario de su nacimiento*. Madrid, Sílex, 2016, 43-72.

- “Poder y guerra en la familia Carmelita: el testimonio de una voz silenciada (María de San José-Salazar, 1578-1603), SÁNCHEZ-MONTES, F., LOZANO, J.J., JIMÉNEZ, A. (eds.), *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna*. Granada, Comares, 2016, pp. 219-252.
- “La carmelita María de San José (Salazar) una priora rebelde”, en ATIENZA, Ángela, *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino. Siglos XVI-XVIII*. Madrid, Sílex, 2018, 53-81.
- DE LAREDO, fray Bernardino: *Subida al Monte Sión (1538)*, en *Místicos franciscanos españoles*. Tomo II. Madrid, BAC, 1948.
- DE OSUNA, Francisco: *Primera Parte del Libro llamado Abecedario Espiritual*, Sevilla, 1528.
- DEWSBURY, J.D., CLOKE, Paul: “Spiritual Landscapes: existence, performance and immanence”, *Social & Cultural Geography* (2009), 10, 6, 695-711.
- EFRÉN DE LA MADRE DE DIOS, P., MONSALVA, J.M.: *La herencia teresiana*. Madrid, editorial de Espiritualidad, 1975.
- FOUCAULT, Michel: “Des espaces autres (1967). Heterotopies” (Conférence au Cercle d’études architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n.º 5 (octubre 1984).
- GONZÁLEZ, Guadalupe: *El cuerpo y el mundo: el motivo del microcosmos en el neoplatonismo judío medieval (al-Andalus, siglos XI-XIII)*. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2016.
- GRABER, Linda H.: *Wilderness as Sacred Space*. Washington, The Association of American Geographers, vol. 8, 1976, 11-13.
- GRASSI, Ernesto: *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*. Barcelona, Anthropos, 2003.
- JOHNSON, Trevor: “Gardening for God: Carmelite Deserts and the Sacralisation of the Natural Space in Counter-Reformation Spain”, en COSTER, Will, SPICER, Andrew (eds.), *Sacred Space in Early Modern Europe*. USA, Cambridge University Press, 2005.
- JUAN DE LA CRUZ, Fray: *Copia auténtica del primer dibujo del Monte de Perfección*. Biblioteca Nacional (Madrid), Ms. 6296,
- KEITH, Thomas: *Man and Natural World: Changing attitudes in England, 1500-1800*. Harmondsworth, 1983.
- LEFEBVRE, Henry: *La producción del espacio* (1974). Madrid, Capitán Swing, 2013.
- MARÍA DE SAN JOSÉ-SALAZAR: *A las charissimas madres y hermanas las carmelitas descalzas. Una esclava indigna de Vuestas Mercedes, Salud en el que es verdadera salud (Libro de Recreaciones)* (1585). Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 3508.
- *Resumptas de la Historia de la fundación de los descalzos y descalzas carmelitas que fundó Teresa de Jesús Nuestra Madre, año de 1562*, Biblioteca Nacional (Madrid), Mss. 2176.
- MÁRQUEZ, Antonio; *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1225-1559*. Madrid, Taurus, 1972.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisc: “El símil del Castillo Interior: sentido y génesis”, en EGI-DO, Teófanés, GARCIA DE LA CONCHA, Víctor, GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario (eds.), *Congreso Internacional Teresiano, Actas*. Vol. II. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 495-522.
- MARTÍN GONZÁLEZ, Juan J.: *El convento de Santa Teresa de Ávila y la arquitectura carmelitana*. Valladolid, BSAA, 1976.
- MARTÍNEZ, Marcos: “Descripciones de jardines y paisajes en la literatura griega antigua”, *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 2008, 18, 279-318.
- O’REILLY, Terence: *From Ignatius Loyola to John of the Cross: Spirituality and Literature in Sixteenth-Century Spain*. Aldershot, Variorum, 1995.
- OROZCO, Emilio: “Sobre el sentimiento de la Naturaleza en la poesía española medieval. Notas sueltas”, en *Paisaje y sentimiento de la Naturaleza en la poesía española*. Madrid, Ediciones del Centro, 1974, pp. 17-48.
- “Sobre la actitud de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz ante la Naturaleza (Anotación para *ARENAL*, 26:1; enero-junio 2019, 35-65

- un ensayo)”, en EGIDO, Teófanés, GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor, GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario (eds.), *Congreso Internacional Teresiano. Actas*. Vol. II. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1983, 721-745.
- PINEDA, Adrián F.: *La producción del espacio en la época clásica*. Colombia, Editorial de la Universidad de Rosario, 2008.
- RICO, Francisco: *El pequeño mundo del hombre Varía fortuna de una idea en las letras españolas* (1970). Madrid, Alianza, 1987.
- SILVESTRE, Alicia: *La Traducción bíblica en San Juan de la Cruz. Subida al Monte Carmelo*. Zaragoza, Universidad de Zaragoza Publicaciones, 2015.
- SPICER, Andrew, HAMILTON, Sarah: *Defining the Holy Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*. Aldershot, England/ Burlington, USA, Ashgate, 2005.
- SULEIMAN, Susan R.: *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*. Harvard University Press, 1986.
- TERESA DE JESÚS: *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas*, en *Obras Completas* (ed. Luis Santullano). Madrid, Aguilar, 1988, 673-685.
- *Castillo interior, o Las Moradas, Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1988, 383-485.
- *Conceptos del amor de Dios, escritos por... sobre algunas palabras de los Cantares de Salomón, Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1988, 487-514.
- *Constituciones que la Madre Teresa de Jesús dio a las carmelitas descalzas, Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1988, 673-686.
- *Relación Primera en la Encarnación de Ávila, (1560), Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1988, 255.
- *Camino de perfección, Obras Completas*. Madrid, Aguilar, 1988, 295-355.
- WEBER, Alison: “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *Sixteenth Century Journal*, XXXI/1 (2000), 123-146.