

EL SÍMBOLO TERESA: LA POLIVALENTE CONSTRUCCIÓN HAGIOGRÁFICA DE UNA ASPIRANTE A SANTA (1590-1609)

Facundo Sebastián Macías*
 Universidad de Buenos Aires-CONICET, Argentina

El presente artículo se propone mostrar la construcción simbólica de la santidad de Teresa de Ávila. A partir del estudio de tres de sus biógrafos tempranos intentaremos rastrear los indicios de sus propias subjetividades políticas en cada una de sus hagiografías dedicadas a la monja abulense. Desde allí seremos capaces de observar los sentidos múltiples que los relatos hagiográficos producían por el acto mismo de interpretación que conllevan. Finalmente, podremos advertir que la simbolización de la Teresa-imagen pone en evidencia un rasgo poco destacado de las narraciones hagiográficas contrarreformistas: que ellas no sólo expresan un conflicto interconfesional, sino además intraconfesional, siendo redactados no como meros prescriptores conductuales, sino como dispositivos de disputa hacia el interior del catolicismo romano.

Palabras claves: Teresa de Ávila; símbolo; biógrafos; Contrarreforma; hagiografía.

THE TERESA SYMBOL: THE POLYVALENT HAGIOGRAPHIC CONSTRUCTION OF AN ASPIRING SAINT (1590-1609)

This article aims to show the symbolic construction of Teresa of Ávila's sanctity. Using three of her early biographers, we will try to trace the clues of their political subjectivities in each of their hagiographies dedicated to the nun. So, we will be able to observe the multiple meanings produced by the interpretation act hagiographies entail. Finally, we will be able to notice that the symbolization of the Teresa-image reveals a unknown feature of the Counter-Reformation hagiographic narrations: they appear as a mechanism of dispute not only outside but also inside Roman Catholicism, being written not as a mere behavioral prescription, but as devices of conflict within Roman Catholicism.

Keywords: Teresa of Ávila; symbol; biographers; counter-reformation; hagiography.

Artículo Recibido: 15 de Mayo de 2023

Artículo Aceptado: 18 de Julio de 2023

* E-mail: maciasfs@gmail.com

4 de octubre de 1582. En el poblado castellano de Alba de Tormes el monasterio de carmelitas descalzas se halla convulsionado. Una particular monja agoniza. Y regala a sus correligionarios su último suspiro. La religiosa en cuestión no era una monja más. Nacida en Ávila, ciudad a la que debe el topónimo con la cual se la conoce especialmente en el mundo anglosajón, fue el principal motor detrás de la reforma descalza de los carmelitas en territorio ibérico. Teresa de Jesús, según su nombre de fantasía, dejaba aquel día el mundo de los vivos¹. Su deceso cerró un ciclo: el de su vida. Pero abrió otro: el de sus vidas. El de una figura significativa, en cuanto transmisora de un mensaje institucional pretendidamente fijo y que tendía a esbozar la silueta de una santa equivalente al perfecto católico². Aunque también el

¹ Para una biografía de la religiosa puede consultarse Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila*, trad. Gargatagli, Marieta y Domingo, Albert, Salvat, Barcelona, 1995 (1983); Bilinkoff, Jodi, *Ávila de santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, trad. Pereda, Mercedes, Editorial de espiritualidad, Madrid, 1993 (1989). Para una aproximación más reciente desde la Historia Social se recomienda la lectura del libro de Pérez, Joseph, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, ALGABA Ediciones, Madrid, 2007. Aunque engalanados de un marco estrictamente confesional, también resultan sumamente útiles los trabajos de De la Madre de Dios, Efrén y Steggink, Otger, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, segunda edición revisada y aumentada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977 (1968); y De Pablo Maroto, Daniel, *Santa Teresa de Jesús. Nueva Biografía (escritora, fundadora, maestra)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014.

² El universo bibliográfico en materia de santidad es inconmensurable. Tómese como referencia los siguientes trabajos: Delooz, Pierre, «Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique», *Archives de sociologie des religions*, n° 13, 1962 (pp. 17-43); Brown, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981; Vauchez, André, *Sainthood in the later Middle Ages*, trad. Birrell, Jean, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (1981); Weinstein, Donald y Bell, Rudolph, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982; Burke, Peter, «How to be a Counter-Reformation Saint», ed. Burke, Peter, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987 (pp. 48-62); Kleinberg, Aviad, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992; Graziano, Frank, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford University Press, Oxford, 2004; Leone, Massimo, *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, De Gruyter, Berlin, 2010; Ditchfield, Simon, «How Not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45», *Papers of the British School at Rome*, n° 60, 1992 (pp. 379-422); Ditchfield, Simon, «Tridentine Worship and the Cult of the Saints», ed. Po-Chia Hsia, Ronnie, *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 (pp. 201-224); Ditchfield, Simon, «Thinking with Saints: Sanctity and Society in

de un símbolo que se aprestaba a canalizar sentidos múltiples por medio de interpretaciones diversas en tiempos turbulentos³. El presente artículo se propone abordar esa tarea de construcción simbólica de la imagen teresiana ejecutada por sus biógrafos tempranos, más específicamente, en los tres escritores que vieron publicadas sus biografías antes de la beatificación de la monja en 1614: el jesuita Francisco de Ribera (1590) y los carmelitas Tomás Sánchez Dávila (1606) y Juan de san Pedro y Ustárroz (1609). Observaremos que más allá del modelo ideal de conducta que buscaban transmitir, y con el cual intentaban promover su ascenso a los altares de la santidad, sus plumas dieron forma a un símbolo cargado de sentidos polivalentes a partir de los diversos actos interpretativos ejecutados por sus subjetividades políticamente situadas.

1. Francisco de Ribera: la defensa de la oración contemplativa para la Compañía de Jesús

Nuestra primera estación nos transporta al año de 1590. Por entonces, el jesuita y profesor salmantino Francisco de Ribera veía editada su biografía piadosa sobre Teresa de Ávila, titulada *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*⁴. Su publicación había encontrado la adversidad del General de la Compañía de Jesús, Claudio Acquaviva⁵. La respuesta adversa de Acquaviva ante la consulta de Ribera sobre la publicación del texto resulta seguramente de la defensa que su autor hacía de una monja visionaria, extática y defensora de la oración contemplativa. Tengamos presentes que por aquellos años la orden ignaciana estaba sufriendo un giro en su organización hacia una institución centrada en los ministerios activos del apostolado en detrimento del aislamiento y encierro contemplativos. En efecto, desde el General Everardo Mercuriano en adelante, la orden fue quitando lugar a la oración unitiva -sin desestimarla por completo- para defender la participación en el mundo. Vuelco que la historiadora italiana Stefania Pastore ha

the Early Modern World», *Critical Inquiry*, vol. 35, n° 3, 2009 (pp. 552-584); Caffiero, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Laterza, Roma-Bari, 1996; Boesch Gajano, Sofia, *La santità*, Laterza, Bari, 1999; Sodano, Giulio, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli, 2002; Gotor, Miguel, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze, 2002; Giovannucci, Pierluigi, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008; Sánchez Lora, José Luis, *El diseño de la santidad: la desfiguración de san Juan de la Cruz*, Universidad de Huelva, Huelva, 2004; Pérez-Embid Wamba, Javier, *Santos y milagros: la hagiografía medieval*, Síntesis, Madrid, 2018.

³ Subyace aquí, como marco teórico, la distinción signo-símbolo propuesta por el filósofo galo Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Suárez, Armando, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990 (1965), pp. 7-21, para quien mientras el primero es una región del lenguaje que expresa un sentido inmediato, unívoco y comprendido, el segundo es el espacio del doble sentido, uno multívoco, que se da y oculta al mismo tiempo, sólo explicitado a través del acto hermenéutico. Es por la acción de interpretar que el signo se vuelve símbolo. La noción de símbolo resulta nodal en la medida que nos adentramos en un entramado literario que propone cargar de sentido una práctica, una experiencia, una persona y una representación de esa persona. Un acto interpretativo que siempre está socialmente condicionado, habilitando lecturas múltiples y enfrentadas. Notaremos que el símbolo, por su propia naturaleza interpretativa, es un lugar de conflicto.

⁴ Francisco de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*, Compuesta por el P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañía de Jesus, y repartida en cinco libros, En casa de Pedro Lasso, Salamanca, 1590.

⁵ Álvarez, Tomás, «El ideal religioso de Santa Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo», *Monte Carmelo*, n° 86, 1978 (pp. 203-238), p. 204 nota 3.

denominado el «giro antimístico»⁶. Por entonces tuvo lugar una lucha tormentosa de gran vitalidad entre, en los términos expuestos por la historiadora Silvia Mostaccio, una Compañía mística y una Compañía ascética identificada con las nuevas autoridades que la dirigían⁷. Estos sucesos habilitan nuevos interrogantes sobre el rol de un jesuita escribiendo sobre una mística de otra familiar religiosa ¿Por qué Ribera se ocupó de ello? ¿Qué creía acerca de la oración? ¿Qué lugar le asignaba en relación a Teresa y al conjunto de los creyentes? ¿Existe algún vínculo entre su concepción y los sucesos coetáneos que sacudían al interior de la Compañía?⁸.

Ribera afirma inequívocamente que la oración es el camino para lograr la comunicación divina⁹. La *oratio*, pues, ocupa un lugar central en la vida religiosa de este jesuita. Afirma sin titubeos que ella es la primera virtud, la «madre de todas ellas» y por ello fuente de cualquier otra gracia recibida¹⁰. El oriundo de Villacastín, no obstante, aunque expresa una posición certera, es cuidadoso a la hora de ponerla en escena. Por ejemplo, al comienzo de su libro dedicado a las virtudes -cualidad cada vez más importante en la definición de la santidad durante el mundo temprano moderno¹¹. Allí le dedicó al menos cuatro capítulos íntegros (2-4 y 8) a esa importante cuestión. En primer lugar, destacan las aclaraciones de rigor. Lo que nos interesa destacar es su advertencia de que no trajo estas ilustraciones de la oración teresiana para enseñarla, aunque reconoce que serán de provechoso para aquel a quien Dios proveyó algo en esta materia. Su prosa dice así

Todas las que e referido son palabras de la madre Teresa de Iesus, y huelgome de auerlas puesto aqui, porque me parece en ellas tenemos vna muy buena declaraciõ de los grados por donde el Señor la levãto a tan alta oraciõ, que es para lo que yo

⁶ Pastore, Stefania, «La “svolta antimistica” di Mercuriano: i retroscena spagnoli», *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, n° 1, 2005 (pp. 81-93). Para una mirada más positiva sobre Mercuriano y Acquaviva véase el trabajo del historiador jesuita Endean, Philip, «“The Original Line of Our Father Ignatius”: Mercurian and the Spirituality of the Exercises», ed. M. McCoog, Thomas, *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 2004, pp. 35-48.

⁷ Mostaccio, Silvia, «Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli *Esercizi spirituali*: il caso Gagliardi/Berinzaga», ed. Zari, Gabriella, *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008, pp. 311-314.

⁸ Para una versión ampliada del vínculo de Ribera con la oración y su relación con los acontecimientos de la política interna de la Compañía, véase Macías, Facundo Sebastián, «Hagiography as a Platform for Internal Catholic Debate in Early Modern Europe: Francisco de Ribera's *La vida de la Madre Teresa de Iesus (1590) and the Defense of a Contemplative Way Inside the Jesuit Order*», *Church History*, n° 89, 2020 (pp. 288-306).

⁹ Francisco de Ribera, *op. cit.*, I, I, p. 13: «Quien ay que no vea la diferencia que ay entre los que se dan a la oracion, y consideraciõ delas cosas Diuinas, y los que no tratan della? Quede verdades enseña Dios en la oracion, que luz que comunica, como desengaña? Poco desto tienen los que no exercitan la oracion... mientras mas van despegandose mas les comunica, y mas se les va descubriendo, y tan fielmente le pueden yr siruiendo, que vaya el mostrandoseles tan familiarmente, que les hable muchas vezes como vn amigo a otro, como hazia a Moysen».

¹⁰ Francisco de Ribera, *op. cit.*, IV, IX, p. 393: «Tiempo es ya de venir a las virtudes particulares, pues auemos dicho de la madre de todas ellas que es la oracion».

¹¹ Acerca del mayor requerimiento de las virtudes durante el Medioevo véase Vauchez, André, *op. cit.*, pp. 36-37, 47, 53-54 y 499-526; sobre el creciente peso que adquieren hagiológica y jurídicamente las virtudes para los procesos de canonización consúltese el citado trabajo de Giovannucci, Pierluigi, *op. cit.*

*principlamente las e traydo, y no para enseñar como se a de tener la oracion, que no es deste lugar ni tiempo. Pero tambien esta en ellas como en breue suma lo que grandes autores tratan destas maneras mas altas de oracion, que podra ser de prouecho para aquellos a quien Dios vuiere dado algo desto*¹².

Esta cita está antecedita por aproximadamente ocho páginas de referencia directa de una relación en la cual Teresa desarrolla someramente sus grados de oración¹³. Ribera se acomoda aquí claramente al giro que está tomando la orden en su tiempo: se muestra cauto ante el vínculo de los creyentes con la práctica de la oración mental y contemplativa. Pero esta posición conciliadora lleva aires de precaución. En efecto, en primer lugar, la extensa transcripción de las letras de la religiosa delata una intención de publicitar un modelo teresiano. En segundo lugar, al ubicar la oración como la madre de todas las virtudes alimenta su imitación como componente de perfeccionamiento necesario. Por último, el mismo Ribera abre la posibilidad, gracias a sus transcripciones, paráfrasis y síntesis, de que su propio libro suplante los textos de Teresa y funcione como manual de oración¹⁴. Los avisos espirituales que Ribera esboza terminan siendo, en definitiva, una invitación velada para profundizar el conocimiento de la prosa teresiana misma sin mediación alguna, aunque siempre con la atenta mirada del director de conciencia.

Resulta interesante observar que, al asociar la orden a una figura con potencial de santidad, el relato biográfico del jesuita construye un proyecto común entre la biografiada y el biógrafo, así como entre el Carmelo Descalzo y la joven Compañía. En efecto: una santa cuyo desenvolvimiento interior estuviese íntimamente ligado a la orden le daría a la misma un aire de legitimidad ante las feroces críticas que había vivido durante tantos años¹⁵. Comunidad reforzada por la supuesta práctica de los *Ejercicios* que Teresa habría ejecutado a instancias de un padre jesuita. Un encuentro garantizado por la acción providencial¹⁶. Como advierte Nicolas Mollard, Ribera se

¹² Francisco de Ribera, *op. cit.*, IV, III, p. 345.

¹³ El documento en cuestión es Teresa de Jesús, «Cuentas de Conciencia», Teresa de Jesús, *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967 (pp. 477-481), escrita en 1576 en Sevilla.

¹⁴ Otro ejemplo de una extensa transcripción puede verse en Francisco de Ribera, *op. cit.*, IV, XXVI, pp. 492-512.

¹⁵ Acerca de las sospechas de heterodoxia sobre Ignacio y los primeros jesuitas véase Mongini, Guido, «Ad Christi similitudinem». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2011; Pavone, Sabina, «A Saint Under Trial. Ignatius of Loyola between Alcalá and Rome», ed. Maryks, Robert Aleksander, *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Brill, Leiden, 2014, pp. 45-64. Un texto célebre de la crítica hacia los jesuitas es el producido por el dominico *Censura y parecer que dió el Padre Mtro. Fr. Melchor Cano, de la Orden de Predicadores, contra el Instituto de los Padres Jesuitas* (c. 1555). Sobre la censura de Cano véase O'Reilly, Terence, «Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*», *Jornal of Jesuit Studies*, n° 4, 2017 (pp. 365-394), quien también transcribe el documento; Schreiner, Susan, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford University Press, Oxford, 2011, pp. 272-274; y O'Malley, John W., *Los primeros jesuitas*, trad. Montero Moreno, Juan Antonio, Ediciones Mensajero y Sal Terrae, Bilbao y Santander, 1995 (1993), pp. 358-360.

¹⁶ Francisco de Ribera, *op. cit.*, I, IX, p. 77. Ribera, a tono con guardarse el nombre de personas vivas, decide no proveer al lector el de este confesor. Podemos suponer, dado que figura como el primero de la Compañía que confiesa y dirige a Teresa, que este joven jesuita es Diego de Cetina.

encarga de recordar el aceitado vínculo que ligaba a la monja con los de la Compañía, titulado dos capítulos del Libro I con una referencia explícita a esa relación. La *vita* escrita por el jesuita, entonces, era un soporte ideal para la promoción y afirmación de la orden a la que pertenecía¹⁷. ¿A qué tipo de orden busca asociarla? ¿La Compañía mística o la Compañía ascética? Ribera, sustentándose en la autoridad de Tomás de Aquino, afirma en un momento de su biografía la superioridad de las órdenes dedicadas a enseñar y predicar por encima de las ocupadas en la contemplación¹⁸. Sin embargo, lo expuesto hasta aquí nos permite afirmar que este énfasis en lo misional aparece más que como una aceptación irrestricta del rol meramente activo de la Compañía, como un recurso literario que buscaba asegurar el papel rector de la orden ante grupos potencialmente sospechosos -mujeres contemplativas-, llamando la atención de que el peligro temido no hallaba fundamento. Ribera estaba dando pelea por una vía unitiva en su propia orden del modo más sutil posible. Así, lo ascético y lo místico podían convivir.

En síntesis, Ribera claramente proyecta en su biografía no solo una defensa de la monja visionaria, sino también de la práctica de la oración contemplativa. Su admiración reconocida por la religiosa abulense lo lleva a promocionar el vínculo inmediato -crecientemente rechazado por las autoridades jesuitas- entre Dios y el penitente. Y usó para el fin de expresar sus ideas y disputar el destino que se proponía para la orden uno de los soportes de mayor alcance en la cultura religiosa de la Contrarreforma: la *vita*. La narración hagiográfica no es solo un signo textual edificante o apologético. En su construcción simbólica, la Teresa-imagen delata un sentido otro: aquél de la puja y lucha en el interior del catolicismo por definir lo lícito y lo ilícito en el vínculo afectivo y cultural de los creyentes hacia su Dios y la Iglesia. En este caso, de los miembros de una corporación religiosa específica: la Compañía de Jesús.

2. Tomás Sánchez Dávila: el carmelito teresiano de la contemplación... y de la prédica

La siguiente estación nos pone delante de la biografía escrita por el carmelita descalzo Tomás Sánchez Dávila, titulada *Vida, virtudes y milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesús, Madre y Fundadora de la nueva Reformation de la Orden de los Descalços, y Descalças de Nuestra Señora del Carmen (1606)*¹⁹. Fervoroso defensor de

¹⁷ Mollard, Nicolas, *De l'invocation à l'évocation. Sainte Thérèse d'Avila entre le divin et l'humain dans ses biographies espagnoles (1882-1982)*, Tesis doctoral inédita, Université de Caen, Caen, 2001, pp. 77-79. Los capítulos en cuestión son el 9 (*De sv conversion, y como desde alli fue siempre medrando, y de la ocasion que tuuo para venir a tratar con los de la Compañia de Iesus, y quanto la aprovecharon*) y 10 (*De cómo el padre Francisco de Borja, General que fue despues de la Compañia de Iesus, aprouo su espiritu, y como el Señor le hablo dos vezes, y el fruto grande que saco de aquella habla*) del Libro I.

¹⁸ La cita en nuestra edición está en Francisco de Ribera, *op. cit.*, II. I, pp. 127-128. La página 127, por error de imprenta, aparece como página 124. La referencia del Aquinate en Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 105, a. 1 y a. 6.

¹⁹ Para nuestro trabajo utilizamos la siguiente edición moderna: Tomás de Jesús-Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reformation de la Orden de los Descalços y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, ed. y notas Manuel Diego Sánchez O.C.D., Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014. El texto fue editado con el jerónimo Diego de Yepes como su autor. Por cuestiones de espacio dejamos de lado la discusión sobre la autoría, no sin antes reafirmar que nuestro texto sigue la opinión moderna que sostiene que su verdadero

la vida contemplativa a lo largo de su vida, su etapa madura lo volcó sin embargo a abrazar también la vida predicativa como una cualidad irrenunciable del Carmelo Descalzo. Y será precisamente su narración biográfica la que presente a viva voz su publicidad de la mixtura (vida activa-vida contemplativa) de la orden que lo acobija. En su ejercicio hermenéutico sobre la figura biografiada, Tomás delata su huella; el sentido otro con el cual el signo-Teresa se nos aparece como el símbolo-Teresa. Y ese rastro es su explícita defensa de la vía misional en el seno de la descalcez²⁰.

Efectivamente, en el ideario de Tomás el rigor penitencial era acompañado por el denominado celo de almas. Ya en su vida madura el religioso baezano no comulgaba con la sola vida ascética. Aspiraba, en cambio, a ejercer una actividad divulgativa y expansiva de la visión católica del cosmos que se postulaba como mecanismo de salvación para unas almas presentadas como perdidas y desviadas - infieles y herejes- en relación a la ortodoxia romana. Dedicó posteriormente para ello dos tratados específicos escritos: *Stimvlvs missionvm* (1610) y su más extenso *De procvranda Salvte Omnium* (1613)²¹. No obstante, estos trabajos no fueron el único medio por los cuales halló el modo de pregonar su visión. La biografía teresiana también se mostró como un soporte valioso. El célebre capítulo 14 del Libro II expresa como ninguna otra parte de su hagiografía la unidad de la vida eremítica con la misional, proyectando en Teresa los fundamentos de un ideal religioso visto con recelo por superiores hispanos desde Doria (provincial desde 1585) en adelante²².

escritor es Tomás Sánchez Dávila. Al respecto consúltese la siguiente bibliografía: Del Niño Jesús, Matías, «¿Quién es el autor de la Vida de Santa Teresa a nombre de P. Yepes?», *Monte Carmelo*, n° 64, 1956 (pp. 244-255); también Del Niño Jesús, Matías, «Tomás de Jesús (Dávila). Verdadero biógrafo teresiano», *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, n° 36, 1999 (pp. 591-606); Álvarez, Tomás, *op. cit.*; y Sánchez, Manuel Diego, «Introducción general», Tomás de Jesús, *Vida...*, *op. cit.*, pp. x-xv, xxv-xxvi, xxxiv.

²⁰ Para una lectura más extensa de esta delación del yo autorial en el ella de la biografía y que incluye las aspiraciones contemplativas de Tomás, consúltese Macías, Facundo Sebastián, «Delatando el yo en el otro: Tomás Sánchez Dávila y su compuesto eremítico-misional en la Vida, Virtudes y Milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Iesus (1606)», *Teresianum*, n° 70, 2019 (pp. 47-77).

²¹ Las referencias son: *Stimvlvs missionvm siue de propaganda a Religiosis per vniuersum Orbem Fide. Vbi de Dignitate, et vtilitate huius Functionis; et quod animarum cura, post Ecclesiae Praelatos, praecipue ad Religiosos Ordines pertineat*, Apud Iacobum Mascardum, Romae, 1610; y *De procvranda Salvte Omnium Gentium, Schismaticorum, Haeticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque Infidelium Libri XII. Quibus impiissimarum sactarum, Maxime orientalium, Ritus ad Historiae fidem narrantur, Errores ad Veritatis lucem confutantur. Accedit pro laborantibus inter Infideles brevis casuum resolution, gratiarum ac priuilegiorum compendium, et pro conuersis Catechismus. Cum indicibus rerum et materiarum copiosissimis, Sumptibus Viduae et haeredum Petri Belleri, Antuerpiae, 1613.*

²² Vale aclarar que en la *editio princeps* de 1606, por error de imprenta todo el libro II sufrió un corrimiento en la numeración de los capítulos: luego del capítulo 12 se saltó hacia el 14, el cual en realidad constituía el número 13. Con lo cual el capítulo 14 al que hacemos referencia en el cuerpo del texto refiere al capítulo 15 de la edición de 1606. La descoordinación numérica se mantuvo durante todo el libro pero fue explicitada. Véase la nota aclaratoria en el índice de Tomás de Jesús, *Vida...*, *op. cit.*, p. 904, nota 2, que cita la rectificación dada en la versión original. En nuestro caso hemos seguido la normalización numérica propuesta por el editor de la nueva edición. Sobre el General Doria véase Moriones, Ildefonso, *El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano*, segunda edición, sin editorial, Pamplona, 2017, quien posee una mirada sumamente negativa sobre Doria; y la siguiente obra colectiva: Giordano, Silvano y Paolucci, Claudio (eds.), *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli xvi-xvii tra Spagna, Genova e l'Europa*, Associazione Amici della Biblioteca Franzoniana, Roma, 1996. También véase Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995, pp. 116 y 183-189.

Según Tomás, Dios tenía escogida a Teresa para la Iglesia universal. Por ello interpreta que la monja habría dispuesto la nueva reforma para la salvación de todo el mundo y la conversión de todos los infieles²³. En su pluma el componente misional se halla tan presente como el contemplativo. Dávila no elige entre uno y otro, sino que abogaba por unificar ambos aspectos de la vida religiosa. Y esa misma unidad, defendida fervorosamente por el fraile en su vida adulta, se ve expresada en su personaje teresiano.

Para comenzar, el baezano, atento a las críticas que podría recibir sobre la ausencia de tal mandato en las constituciones de la orden, afirma que aun cuando es cierto que la primitiva Regla carmelita no trataba la cuestión del celo de almas, Teresa la «enderezó» con su propio fervor. La prescripción institucional, aclara, al no cerrar explícitamente la posibilidad misional deja la puerta abierta para su ejercicio²⁴. En suma, el silencio de la regla torna lícito que los carmelitas descalzos lleven a cabo la actividad misional. Teresa es la síntesis entre Marta y María, entre *actio et contemplatio*.

Al inicio de su Libro II Tomás ya había advertido que Teresa se entregó y procuró como podía el remedio para las almas perdidas. Con ese fin se habría decidido a cumplir dos cosas. En primer lugar, usar su cuerpo como *locus* sacrificial con nuevos rigores y penitencias para aplacar a Dios, con lo cual el cuerpo en su penitenciada materialidad representa, en un acto de reiteración, la expiación de Cristo²⁵. Segundo, ayudar por medio de sus oraciones a la Iglesia militante a través del ruego por las almas desviadas. Estos, afirma Dávila con la prescripción paulina en mente, eran los medios convenientes a su condición femenina que le inhibían la posibilidad de ejecutar una prédica activa y una afirmación doctrinal²⁶.

Su biografía posiciona a la herejía como uno de los causales centrales del despegue reformador. Ella es tanto un detonante de primer orden para explicar la reforma descalza como para postular su aspiración misional. El adversario confesional es una presencia sumamente importante en el pensamiento de este religioso. Ya en su *Libro de la Antigüedad* las diatribas del contrincante levantaban sus recelos. En el prólogo advierte que la defensa de la ascendencia carmelita hasta el profeta Elías sería de mucho fruto para la Iglesia, puesto que la armaría con un fuerte argumento contra la falsedad y mentira de los herejes²⁷. En la *vita*, la guerra contra el

²³ Tomás de Jesús, *Vida...*, op. cit., II. 14, p. 275.

²⁴ *Ibidem*, II. 14, p. 279: «Y aunque es verdad que la Regla primitiva que la Santa profesaba no trata de celo de almas, como la que era de puros ermitaños; pero sin torcerla en nada, ni sacarla de su paso, la enderezó toda la santa Madre a este fin, ingiriendo en ella esta púa del celo de almas, con que ella tenía tan traspasadas sus entrañas... no hay duda, sino que mientras la Regla derechamente no cierra la puerta a este celo, que la deja abierta para ejercicio tan alto, tan divino y tan encargado por Cristo Señor nuestro. Y con esto vino a juntar uno los ejercicios de Marta y María, que son de acción y contemplación».

²⁵ Sobre el papel vicario del dolor véase Roulet, Antoine, *Corps et pénitence: les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2015, pp. 126-130.

²⁶ Tomás de Jesús, *Vida...*, op. cit., II. 1, p. 200.

²⁷ Tomás de Jesús, *Libro de la Antigüedad, y sanctos de la orden de nuestra Señora del Carmen: y de los especiales Privilegios de su Cofradía*, En casa de Andres Renaut, Salamanca, 1599, p. 2: «proteruía de los

enemigo protestante se muestra igualmente como una de las premisas causales de la voluntad divina para engalanar gratuitamente a Teresa. La imagen del padecimiento teresiano por la voluntad desviada resurge en su texto. Ella, al parecer, pasaba noches enteras en vela, orando por aquellas almas perdidas²⁸. Como ya indicamos, dada su condición femenina, este era el medio a su alcance para socorrer a la Iglesia. Tomás, sin embargo, en su ejercicio hermenéutico que asociaba la religiosa con la política misional, la acerca aún más a los misioneros. Por ello, a partir del carácter apostólico de la oración, nos provee de una imagen que intenta unir esencialmente a ella con ellos por medio de la fuerza, ánimo y luz que sus plegarias producirían en aquellos hombres asentados en el frente de batalla²⁹. De este modo, la contemplación se une a la acción y las monjas a los frailes. La oración las volvía acompañantes, luchadoras esenciales de aquellos que objetivamente se adentraban en territorio hostil.

Para cerrar este apartado, resumamos diciendo que la prosa hagiográfica pasa del signo-Teresa -un retrato edificante, un modelo de piedad a imitar, una aspirante a santa para respetar- al símbolo-Teresa. La *vita* de Tomás delata un *locus* de enunciación para un proyecto propio: la promoción del semblante misional como parte inherente de la comunidad carmelita descalza. La Teresa-imagen, en su construcción simbólica, era inevitablemente cargada de los sentidos que el autor arrastraba (por su *habitus* y experiencias personales) y la cultura político-religiosa de su tiempo le imponía. De allí que, aun cuando Teresa podría ciertamente haber deseado la actividad misional para la orden, Tomás la interpreta como una activa defensora, promotora e instituidora de tal ejercicio.

3. Juan de san Pedro y Ustárroz: la hagiografía como tratado antimachiavélico

La última biografía piadosa que nos ocupa fue escrita por Juan de san Pedro y Ustárroz (1564-1615), conocido en religión como Juan de Jesús María³⁰. Se titula

Herejes de nuestros tiempos, que con falsedad, y mentira pretenden hazer nouedad el estado antiguo de las Religiones».

²⁸ Tomás de Jesús, *Vida...*, *op. cit.*, III. 25, pp. 680-682.

²⁹ *Ibidem*, III. 25, p. 681: «Ya que no pudo pelear con la espada por su madre la Iglesia, o defenderla con la pluma y la lengua, como lo hacen los predicadores y personas letradas, resistiendo con su doctrina a los desatinos y errores de los infieles, ella fundó sus monasterios: los de frailes, para que con la oración, ejemplo y doctrina ayudasen las almas; y los de las monjas, para que con la oración diesen fuerza y ánimo al soldado, luz al predicador y docilidad y blandura de corazón a los obstinados y ciegos; y así peleó con el soldado, predicó con el predicador y argumentó con el letrado; y con todos estos medios extendía la fe católica».

³⁰ Juan de san Pedro y Ustárroz nació en Calahorra en 1564. Cursó estudios universitarios en Alcalá de Henares, dejándolos inconclusos para ingresar como novicio descalzo al monasterio de Pastrana en 1582. Es probable que haya vuelto a Alcalá para tomar algunos cursos de teología. Lo cierto es que a fines de 1585 el por entonces general Nicolás Doria lo envía hacia el recientemente fundado convento descalzo de santa Ana en Génova (1584). Nunca más regresó de Italia. Allí se dedicó a formación de novicios, a la promoción del semblante misional para la rama itálica de los descalzos y a la promoción de la santidad teresiana. Muere en Roma en 1615. Para los datos biográficos véase Strina, Giovanni, *Juan de Jesús María (1564-1615). El Calagurritano*, trad. Moriones, Ildefonso, sin editorial, Arenzano, 2016 (2015); Isotton, Laura, *Giovanni il Calagurritano. Storia di un carmelitano scalzo*, Edizione OCD, Roma, 2010; Giordano, Silvano, «Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia», eds. Paolicci, Claudio y Giordano, Silvano, *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi. Giovanni di Gesù Maria*, Biblioteca Franzoniana, Génova, 2001 (pp. 7-43); Strina, Giovanni y Fernández, Ricardo, «La infancia de

*Compendium Vitae B. V. Teresiae a Iesv*³¹. El texto está diseñado como un compendio, uno de cuyos objetivos era ayudar a promover una imagen de Teresa a quienes, como afirma hacia el final de su libro, tienen su tiempo ocupado en muchas otras ocupaciones³². Pero si su formato ayudaba a la promoción de la figura de Teresa, su prosa latina, en cambio, aun cuando le permitía una amplia difusión geográfica, restringía el número de lectores a aquellos iniciados en la milenaria lengua del Lacio. ¿Por qué, entonces, un compendio y en latín? Tal elección se debe al apoyo que tanto él como la Teresa-imagen necesitaban para lograr la canonización de la religiosa: el formato breve y sintético del compendio y su prosa latina se proponían alcanzar a aquellos cuya capacidad económica y de presión política podía apuntalar y aceitar el proceso jurídico³³. Sin embargo, el intento de Juan por alcanzar las capas nobles del Antiguo Régimen esconde otro sentido. Uno no visible a simple vista, pero no menos importante: su *Compendium* delata las huellas implícitas de un antimachiavelismo que permite mostrar cómo el dispositivo hagiográfico sirvió, además de canal para comunicar un modelo de santidad, como medio para divulgar la imagen ideal del buen gobernante católico³⁴.

Para ello proponemos seguir un rastro que nos conecta la biografía del calagurritano con el ideario político de la Contrarreforma: la virtud de la prudencia, cualidad virtuosa que hacia fines del siglo XVI había adquirido, gracias a los célebres trabajos antimachiavelicos de Giovanni Botero (*Della ragion di Stato*, 1589) y Justus Lipsius (*Politiorum sive Civilis Doctrinae Libri Sex.*, 1589), un papel central a la hora de bosquejar la silueta de un príncipe cristiano³⁵. Pero antes repasemos brevemente la

fray Juan de Jesús María (Juan de san Pedro y Ustárroz) en la Calahorra del Renacimiento», *Kalakorikos*, n° 1, 1996 (pp. 135-149); Gil del Muro, Eduardo, *Como con suave melodía. V. P. Juan de Jesús María*, El Monte Carmelo, Burgos, 1996; Del Niño Jesús, Florencio, *El V. P. Fr. Juan de Jesús María, propósito general de los Carmelitas Descalzos (1564-1615). Su vida, sus escritos y sus virtudes*, El Monte Carmelo, Burgos, 1919.

³¹ La referencia completa es Juan de Jesús María, *Compendium Vitae B. V. Teresiae a Iesv Fundatricis Fratrum Discalceatorum et Monialium B^{ma} V. M. de Monte Carmelo*, Apud Stephanum Paulinum, Romae, 1609.

³² Juan de Jesús María, *Compendium...*, *op. cit.*, V. IV, p. 293.

³³ Para un estudio de cómo las *vitae sanctorum* podían perseguir la cooptación de la clase dominante en la promoción de una aspirante a santa consúltese Copeland, Clare, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, Oxford University Press, Oxford, 2016, pp. 93-98, quien estudia la biografía escrita también en 1609 por Vincenzo Puccini sobre la visionaria florentina Maria Maddalena de' Pazzi. El trabajo de Puccini, sin embargo, fue escrito en lengua romance, careciendo de las aspiraciones paneuropeas que cargaba el texto de Juan, cuyo trabajo fue diseñado sobre una religiosa que para 1609 ya tenía una causa de canonización en curso y en fase apostólica. Véase también Ditchfield, Simon, «How Not to Be...», *op. cit.*, pp. 387-391, quien aborda el intento de Pietro Maria Campi en la obtención de apoyo para la canonización de Gregorio X durante 1622-1624. En ambos casos, tanto Puccini como Campi distribuyeron copias de las biografías de los candidatos entre potenciales patronos para la causa.

³⁴ Para un abordaje más extenso sobre esta cuestión, consúltese Macías, Facundo Sebastián, «Teresa de Ávila, la prudente: confesionalización y antimachiavelismo en Juan de San Pedro y Ustárroz (1609-1614)», *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 47, n° 1, 2022 (pp. 113-130).

³⁵ Robbins, Jeremy, *The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Routledge, Abingdon, 2007, p. 103; Bireley, Robert, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990, p. 56. Acerca del antimachiavelismo véase también Viroli, Maurizio, *Machiavelli's God*, Trad. Shugaar, Antony, Princeton University Press, Princeton, 2010 (2005), pp. 232-246.

noción de prudencia transmitida por Maquiavelo en *Il principe*. Cuando el florentino menciona la prudencia lo hace en el sentido clásico, pensándola como un entendimiento práctico concerniente a las circunstancias particulares de la política y la toma de decisiones³⁶. En efecto, la prudencia, en la definición más precisa que nos da en su breve libro, es conceptualizada como el conocimiento de los príncipes acerca de los inconvenientes que enfrenta y la toma del mejor curso de acción posible³⁷. El rasgo novedoso del pensador itálico es su sentido práctico del actuar político, expresado en su postulado célebre sobre su escritura como un ejercicio útil (*utile*), orientado «a la verdad efectiva de la cosa más que a la imaginación de la misma»³⁸. Esto volvía a la prudencia una acción de cálculos, simulaciones y disimulaciones. El humanista desnuda la prudencia de un marco ético cristiano que la sustente y direcciona, pintando a la religión de un carácter instrumental en manos de los gobernantes³⁹. De allí que, por ejemplo, su príncipe prudente, dadas las circunstancias, no mantenga la palabra y ejercite la simulación⁴⁰. Además, no debe aspirar a la pobreza y la humildad, sino a la grandeza, siguiendo el ejemplo de los grandes hombres del pasado⁴¹. Esta secularizada prudencia maquiavélica se articula con su idea de virtud como los medios y las cualidades personales de los hombres que los vuelven capaces de modelar la fortuna, aquel momento contingente, incontrolable y propiciador de ocasiones en las cuales el hombre prudente-virtuoso debe saber actuar⁴².

Ahora bien, ¿Cómo pensaba el carmelita esta célebre virtud? Siguiendo la estela dejada por el aristotelismo de Tomás de Aquino, la prudencia aparece en su *Compendium* como una virtud asociada al ejercicio de gobierno⁴³. Juan señala allí que a virtud le permitía a Teresa pensar las cosas que la rodeaban y resolver los problemas que le surgían⁴⁴. Desde ese sitio virtuoso la monja habría gobernado prudentemente: no obligando sino guiando las almas con suavidad; asegurando las provisiones justas; reprendiendo a los pecadores con un equilibrio entre suavidad y dureza; elegía a las prioras que guardarían las leyes -el marco normativo establecido para la vida en comunidad-; a todas las monjas que parecían recibir iluminaciones celestiales las

³⁶ Robbins, Jeremy, *op. cit.*, p. 97.

³⁷ Niccolò Machiavelli, «Il príncipe», Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli* (1971), Bompiani, Firenze, 2018, XXI, p. 890.

³⁸ *Ibidem*, XV, p. 859: «alla verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa».

³⁹ Robbins, Jeremy, *op. cit.*, pp. 99-102. Sobre el carácter instrumental de la religión véase Bireley, Robert, *op. cit.*, pp. 11-12; y Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. Chaparro Martínez, Sandra, Akal, Madrid, 2009 (1992), pp. 193-194; Fontana, Benedetto, «Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, n° 60, 1999 (pp. 639-658).

⁴⁰ Niccolò Machiavelli, *op. cit.*, XVIII, pp. 868-869.

⁴¹ *Ibidem*, VI, pp. 820.

⁴² Sobre la relación virtud-fortuna aún resulta de utilidad el clásico trabajo de Pocock, John Greville Agard, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Vázquez-Pimentel, Marta y García, Eloy, Tecnos, Madrid, 2008 (1975), pp. 245-270. Véase igualmente Benner, Erica, *Machiavelli's Prince: A new Reading*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 69-110; y Benner, Erica, *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009, pp. 135-168.

⁴³ Juan de Jesús María, *Compendium...*, *op. cit.*, IV. XVII, p. 267. Véase Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-IIae q. 47, a. 10 y 12.

⁴⁴ Juan de Jesús María, *Compendium...*, *op. cit.*, IV. I, p. 213.

enviaba a tratar con teólogos instruidos que las diagnosticaran⁴⁵. Pero esta virtud no es la descristianizada prudencia maquiavélica. Para el calagurritano también es una cualidad infusa; es una prudencia celestial⁴⁶. La prudencia emerge así de la biografía teresiana como una virtud divinalmente alimentada, transmitida, animada, y que permite el ejercicio de gobierno más justo y católicamente sustentado.

Lo que resulta de interés para nuestro trabajo es que el problema de la prudencia -y he aquí el rastro que guía nuestro ejercicio de investigación- se proyecta en los textos futuros del escritor. Esto nos lleva a su *Instrvctio Pincipvm ethice, oeconomice, ac politice* (Instrucción a los Príncipes en materia ética, económica y política) (1612)⁴⁷. Este tratado es una intervención directa de Juan en materia de teoría y prescripción política, sustentado en una clara mirada antimachiavélica del ejercicio de gobierno principesco. Cuando en la segunda división del apartado sobre la política aborde las virtudes de los príncipes cristianos, aseverará que la primera y más importante de ellas es el «celo de la prudencia» (*Studium Prudentiae*). La prudencia es figurada como una virtud necesaria para el ejercicio de gobierno, moderadora del conjunto de virtudes⁴⁸. Ella supone aquí una práctica de discriminación política a través de la cual, gracias al examen de acontecimientos y circunstancias del pasado y al sabio consejo de personas expertas, permitiría al príncipe determinar un curso de acción. Sigue, como mencionamos arriba, la línea aristotélico-tomista. Y a tono con su mirada cristianizada del mundo, la gracia divinal no está ausente. Dada la importancia que esta virtud tendría, señalaba la imperiosa urgencia de que el príncipe ruegue a Dios con humildad para gobernar con la sabiduría suficiente como para lograr salvar igualmente su propia alma⁴⁹. La prudencia, entonces, debe estar orientada por un semblante celestial. Es una prudencia regida divinalmente.

Otra prueba de su preocupación constante en la materia es un trabajo de su autoría por entonces inédito, a pesar de haber obtenido el *imprimatur* para ver la luz pública, y que fue editado recién a fines del siglo XX, intitulado *Liber de studio prudentiae*⁵⁰. Finalizado en 1614, el texto se centra en analizar a la virtud moral de la prudencia. Sin lugar a dudas, la importancia que Juan le otorgaba en su propagación del ideal católico de gobierno lo impulsó a desarrollar más acabadamente el concepto. Lo que nos interesa señalar es la distinción central que establece entre una prudencia imperfecta y otra perfecta, cada una orientada hacia una finalidad disímil.

⁴⁵ *Ibidem*, IV. XVII, pp. 267-272.

⁴⁶ *Ibidem*, IV. XVII, p. 268. Allí, mencionando las razones dadas por Teresa para admitir nuevas monjas, afirma: «*quae certe ratio prudentia illa caelesti digna videtur*». Y en la página siguiente la adjetiva de infusa («*prudentiae infusae*»).

⁴⁷ Juan de Jesús María, *Instrvctio Pincipvm ethice, oeconomice, ac politice*, Apud Bhaltasarvm Lippivm, Mogvntiae, 1612.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 47-48. Allí concluye: «*animo demisso Deum precari &... sapientiam enixius postulare, ad populum sine propriae salutis iactura moderandum*». El participio *moderandum* también puede tener un significado moderativo, por lo cual podemos interpretar el pasaje cargado de un doble sentido: el de gobernar y el de moderar las costumbres. Ambos sentidos logran sintetizar en una sola palabra el horizonte de su libro.

⁵⁰ Juan de Jesús María, *El culto de la prudencia*, edición bilingüe latín-español, trad. Montero Aparicio, Juan, Soumillion, Bruselas, 1994.

La prudencia imperfecta orienta su fin no hacia el Bien, sino hacia cualquier cosa particular y efímera, siendo común a los hombres piadosos como impiadosos⁵¹. La perfecta, en cambio, hace un acto deliberativo y juicioso que se ordena de acuerdo al fin que debería perseguir la vida humana: Dios. Para Juan es esta última la que debería llevar única y plenamente el nombre de prudencia⁵². El nombre de Teresa no está ausente en este trabajo. Sosteniendo que la prudencia perfecta debe inculcarse y practicarse durante todas las etapas de la vida, la visionaria castellana es colocada como el ejemplo ideal de la prudencia instaurada desde la más tierna infancia⁵³. Y esta no es la única vez que aparece mencionada. Hay otro pasaje que no constituye el núcleo del trabajo pero que forma parte del mismo y es sumamente importante: la epístola dedicatoria. Allí, el fraile le dedica el libro al cardenal Horacio Lancelotto. Lo hace, afirma, por su prudencia. Pero también por agradecimiento a su actuación en favor de la recientemente consagrada beatitud teresiana⁵⁴. La beatificación de Teresa emite así una sombra omnipresente en la composición del escrito. Ella y la prudencia perfecta van juntas.

Podemos ahora volver al *Compendium* y afirmar con certeza que la prudencia teresiana propuesta por el fraile se delata lejos del modelo maquiavélico. Más allá de algunos aspectos propiamente vinculados al universo de la vida monacal femenina - recurrir al teólogo, administrar el discernimiento espiritual al interior del convento-, Juan está presentándonos el retrato de una gobernadora cargada gratuitamente por una prudencia celestial que ejercería su gobierno a partir de un claro comportamiento moral basado en los principios del catolicismo romano. Más aún, si la aventura fundacional teresiana en vida y la expansión de la orden tras su muerte expresan sus logros, Teresa la prudente surge como el claro ejemplo de que una actividad gubernamental articulada en los valores católicos es garantía de éxito. Es una prudencia basada en la *charitas* que expresaría en su ejercicio un deber ser de gobierno hecho realidad práctica; un encuentro entre los principios éticos universales que deberían regir la acción política y las circunstancias particulares en las cuales se desarrolla⁵⁵. Una prudencia que se practica no en el plano contingente de la fortuna, sino en el universo planificado -aunque ignoto- de la Providencia.

Es menester aclarar que la prudencia, dado su carácter de virtud moral, no está ausente del semblante virtuoso de los biógrafos teresianos que precedieron a Juan. Francisco de Ribera, por ejemplo, señala su prudencia celestialmente otorgada, causa de la fundación de sus monasterios, elemento de conservación y gobierno de los mismos, y razón de la enseñanza moral y conductualmente correcta (oración, obediencia, mortificación, humildad y recogimiento) dejada a sus correligionarias, cuyo amor era central en su relación. La prudencia es asociada al juicio de los medios certeros para lograr esos fines, pero siempre con el halo de Dios como causa primera

⁵¹ *Ibidem*, p. 132.

⁵² *Ibidem*, p. 134.

⁵³ *Ibidem*, pp. 138-139.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁵⁵ Tomás de Aquino, *op. cit.*, II-IIae q. 47, a. 10, para justificar en ese artículo citado que la prudencia abarca el bien general, refiere a la noción paulina de caridad (1 Corintios, 13: 4-5), un amor que no buscaría su propio interés.

de su movimiento⁵⁶. Por su parte, Tomás Sánchez Dávila la catalogaba como la capitana de las demás virtudes morales. La misma, divinalmente infundida, era una guía discrecional para seguir el sendero correcto (no ceder ante la grandeza de las tentaciones y consultar letrados), ejecutar hechos providenciales (las fundaciones) y para el ejercicio de gobierno dependiente del amor⁵⁷. No obstante, para el calagurritano la prudencia adquiere una importancia antes nunca vista y se ramifica en otras producciones. Juan no sólo le dedica un libro propio, sino que además delata su mirada antimachiavélica en su *Compendium*, anticipando sus producciones posteriores. El proyecto de Juan es mucho más amplio y ambicioso. Y el signo Teresa, imagen conductual a imitar para el penitente católico, se transforma en el acto hermenéutico ejecutado por el calagurritano sobre la visionaria castellana en un símbolo cuyo sentido otro es el de la imagen del perfecto gobernante católico de la Contrarreforma.

4. Conclusiones

Lo expuesto hasta aquí permite afirmar con certeza que Teresa, en cuanto imagen hagiográfica, se muestra como un símbolo polivalente. Aun cuando los lineamientos rectores resultan claros en estas biografías piadosas, sus letras no son absolutamente dirigidas desde la cúspide de la catolicidad. Los biógrafos aquí estudiados nos dejaron claros indicios de su propia subjetividad política en cada uno de sus textos dedicados a la monja de Ávila, huellas de un diálogo entre el presente problemático del biógrafo y el pasado imaginado -o recordado- de la biografada⁵⁸. Ello nos permitió observar los sentidos múltiples que los relatos hagiográficos producían por el acto mismo de interpretación que conllevan y que insinuaban a sus audiencias. Así, Francisco de Ribera comenzó a delinear la silueta hagiográfica de Teresa mientras la construía como el mejor ejemplo de la vialidad de una vida de oración contemplativa en el seno de la Compañía de Jesús, llamando a sus compañeros a no perder de vista ese rasgo de la vida ordenada a causa de una orientación total hacia los ministerios activos del clero. Por su parte, Tomás Sánchez Dávila fue el carmelita más insistente con la composición mixta de la orden, abogando por una total armonía y coexistencia entre la vida retirada y silenciosa junto a la prédica pública en territorios hostiles. Por último, Juan de san Pedro y Ustároz insinuó en Teresa el modelo de buen gobernante católico, un caso práctico de una teoría política contrarreformista de clara orientación antimachiavélica que desarrollaría con mayor profundidad unos pocos años más adelante. Por último, esta expresión simbólica de la Teresa-imagen pone en evidencia un rasgo poco destacado de las narraciones hagiográficas de la Contrarreforma: las mismas constituyen un espacio de conflicto no sólo interconfesional, sino además intraconfesional. No están escritas únicamente para

⁵⁶ Francisco de Ribera, *op. cit.*, IV. XXIV, pp. 478-490. Señala en p. 478 que el carácter divinal de su prudencia es causa para que pudiera «acertar en los medios que para tan grãdes cosas eran necesarios».

⁵⁷ Tomás de Jesús, *Vida...*, *op. cit.*, III. 15, pp. 599-602. Allí señala que a la manera de un provincial «visita, instruye, amonesta y castiga, gobernaba ella sus monasterios» (p. 601) y que gobernaba «con una prudencia del cielo» y que es el amor que sus monjas le tenían «el origen y fundamento del buen gobierno» (p. 602).

⁵⁸ Sobre los indicios, véase Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989, pp. 138-175.

modelar conductas al interior del espacio católico y polemizar con los protestantes; son redactadas asimismo como dispositivos de disputa hacia el interior del catolicismo romano.

Bibliografía

1. Álvarez, Tomás, «El ideal religioso de Santa Teresa de Jesús y el drama de su segundo biógrafo», *Monte Carmelo*, n° 86, 1978 (pp. 203-238).
2. Benner, Erica, *Machiavelli's Prince: A new Reading*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
3. Benner, Erica, *Machiavelli's Ethics*, Princeton University Press, Princeton, 2009.
4. Bilinkoff, Jodi, *Ávila de santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, trad. Pereda, Mercedes, Editorial de espiritualidad, Madrid, 1993 (1989).
5. Bireley, Robert, *The Counter-Reformation Prince: Anti-Machiavellianism or Catholic Statecraft in Early Modern Europe*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1990.
6. Boesch Gajano, Sofia, *La santità*, Laterza, Bari, 1999
7. Brown, Peter, *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, The University of Chicago Press, Chicago, 1981.
8. Burke, Peter, «How to be a Counter-Reformation Saint», ed. Burke, Peter, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 48-62.
9. Caffiero, Marina, *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei lumi*, Laterza, Roma-Bari, 1996.
10. Copeland, Clare, *Maria Maddalena de' Pazzi: The Making of a Counter-Reformation Saint*, Oxford University Press, Oxford, 2016.
11. De la Madre de Dios, Efrén y Steggink, Otger, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, segunda edición revisada y aumentada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977 (1968).
12. De Pablo Maroto, Daniel, *Santa Teresa de Jesús. Nueva Biografía (escritora, fundadora, maestra)*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014.
13. Delooy, Pierre, «Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique», *Archives de sociologie des religions*, n° 13, 1962 (pp. 17-43).
14. Del Niño Jesús, Florencio, *El V. P. Fr. Juan de Jesús María, prepósito general de los Carmelitas Descalzos (1564-1615). Su vida, sus escritos y sus virtudes*, El Monte Carmelo, Burgos, 1919.
15. Del Niño Jesús, Matías, «¿Quién es el autor de la Vida de Santa Teresa a nombre de P. Yepes?», *Monte Carmelo*, n° 64, 1956 (pp. 244-255).
16. Del Niño Jesús, Matías, «Tomás de Jesús (Dávila). Verdadero biógrafo teresiano», *Archivum Bibliographicum Carmeli Teresiani*, n° 36, 1999 (pp. 591-606).
17. Ditchfield, Simon, «How Not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45», *Papers of the British School at Rome*, n° 60, 1992, (pp. 379-422).
18. Ditchfield, Simon, «Tridentine Worship and the Cult of the Saints», ed. Po-Chia Hsia, Ronnie, *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion 1500-1660*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007 (pp. 201-224).
19. Ditchfield, Simon, «Thinking with Saints: Sanctity and Society in the Early Modern World», *Critical Inquiry*, vol. 35, n° 3, 2009 (pp. 552-584).

20. Edean, Philip, «“The Original Line of Our Father Ignatius”: Mercurian and the Spirituality of the Exercises», ed. M. McCoog, Thomas, *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture (1573-1580)*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis, 2004, pp. 35-48.
21. Fontana, Benedetto, «Love of Country and Love of God: The Political Uses of Religion in Machiavelli», *Journal of the History of Ideas*, nº 60, 1999 (pp. 639-658).
22. Francisco de Ribera, *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas, Compuesta por el P. Doctor Francisco de Ribera de la Compañia de Jesus, y repartida en cinco libros*, En casa de Pedro Lasso, Salamanca, 1590.
23. Gil del Muro, Eduardo, *Como con suave melodía. V. P. Juan de Jesús María, El Monte Carmelo*, Burgos, 1996.
24. Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, 1989.
25. Giordano, Silvano y Paolocci, Claudio (eds.), *Nicolò Doria. Itinerari economici, culturali, religiosi nei secoli xvi-xvii tra Spagna, Genova e l'Europa*, Associazione Amici della Biblioteca Franzoniana, Roma, 1996.
26. Giordano, Silvano, «Giovanni di Gesù Maria. Appunti per una biografia», eds. Paolocci, Claudio y Giordano, Silvano, *Umanesimo e cultura alle origini dei Carmelitani Scalzi. Giovanni di Gesù Maria*, Biblioteca Franzoniana, Génova, 2001, pp. 7-43.
27. Giovannucci, Pierluigi, *Canonizzazioni e infallibilità pontificia in età moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008.
28. Gotor, Miguel, *I beati del papa. Santità, Inquisizione e obbedienza in età moderna*, Olschki, Firenze, 2002.
29. Graziano, Frank, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*, Oxford University Press, Oxford, 2004.
30. Isotton, Laura, *Giovanni il Calagorritano. Storia di un carmelitano scalzo*, Edizione OCD, Roma, 2010.
31. Juan de Jesús María, *Compendivm Vitae B. V. Teresiae a lesv Fundatricis Fratrum Discalceatorum et Monialum B^{ma} V. M. de Monte Carmelo*, Apud Stephanum Paulinum, Romae, 1609.
32. Juan de Jesús María, *Instrvctio Pincipvm ethice, oeconomice, ac politice*, Apud Bhaltasarvm Lippivm, Mogvntiae, 1612.
33. Juan de Jesús María, *El culto de la prudencia*, edición bilingüe latín-español, trad. Montero Aparicio, Juan, Soumillion, Bruselas, 1994.
34. Kleinberg, Aviad, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
35. Leone, Massimo, *Saints and Signs: A Semiotic Reading of Conversion in Early Modern Catholicism*, De Gruyter, Berlin, 2010.
36. Macías, Facundo Sebastián, «Delatando el yo en el otro: Tomás Sánchez Dávila y su compuesto eremítico-misional en la Vida, Virtudes y Milagros de la Bienaventurada Virgen Teresa de Jesus (1606)», *Teresianum*, nº 70, 2019 (pp. 47-77).

37. Macías, Facundo Sebastián, «Hagiography as a Platform for Internal Catholic Debate in Early Modern Europe: Francisco de Ribera's *La vida de la Madre Teresa de Jesus* (1590) and the Defense of a Contemplative Way Inside the Jesuit Order», *Church History*, n° 89, 2020 (pp. 288-306).
38. Macías, Facundo Sebastián, «Teresa de Ávila, la prudente: confesionalización y antimachiavelismo en Juan de San Pedro y Ustárriz (1609-1614)», *Cuadernos de Historia Moderna*, vol. 47, n° 1, 2022 (pp. 113-130).
39. Mollard, Nicolas, *De l'invocation à l'évocation. Sainte Thérèse d'Avila entre le divin et l'humain dans ses biographies espagnoles (1882-1982)*, Tesis doctoral inédita, Université de Caen, Caen, 2001.
40. Mongini, Guido, «Ad Christi similitudinem». *Ignazio di Loyola e i primi gesuiti tra eresia e ortodossia*, Edizione dell'Orso, Alessandria, 2011.
41. Moriones, Ildefonso, *El P. Doria (1539-1594) y el carisma teresiano*, segunda edición, sin editorial, Pamplona, 2017.
42. Mostaccio, Silvia, «Per via di donna. Il laboratorio della mistica al servizio degli *Esercizi spirituali*: il caso Gagliardi/Berinzaga», ed Zarri, Gabriella, *Storia della direzione spirituale. Vol. III L'età Moderna*, Morcelliana, Brescia, 2008 (pp. 311-314).
43. Niccolò Machiavelli, «Il príncipe», Niccolò Machiavelli, *Tutte le opere. Secondo l'edizione di Mario Martelli (1971)*, Bompiani, Firenze, 2018 (pp. 803-904).
44. O'Malley, John W., *Los primeros jesuitas*, trad. Montero Moreno, Juan Antonio, Ediciones Mensajero y Sal Terrae, Bilbao y Santander, 1995 (1993).
45. O'Reilly, Terence, «Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola: The *Censura y parecer contra el Instituto de los Padres Jesuitas*», *Jornal of Jesuit Studies*, n° 4, 2017 (pp. 365-394).
46. Pastore, Stefania, «La "svolta antimistica" di Mercuriano: i retroscena spagnoli», *Dimensioni e Problemi della Ricerca Storica*, n° 1, 2005 (pp. 81-93).
47. Pavone, Sabina, «A Saint Under Trial. Ignatius of Loyola between Alcalá and Rome», ed. Maryks, Robert Aleksander, *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*, Brill, Leiden, 2014 (pp. 45-64).
48. Pérez, Joseph, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, ALGABA Ediciones, Madrid, 2007.
49. Pérez-Embid Wamba, Javier, *Santos y milagros: la hagiografía medieval*, Síntesis, Madrid, 2018.
50. Pocock, John Greville Agard, *El momento maquiavélico: el pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, trad. Vázquez-Pimentel, Marta y García, Eloy, Tecnos, Madrid, 2008 (1975).
51. Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Casa de Velázquez, Madrid, 1995.
52. Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Suárez, Armando, Siglo XXI, Buenos Aires, 1990 (1965).
53. Robbins, Jeremy, *The Arts of Perception: The Epistemological Mentality of the Spanish Baroque, 1580-1720*, Routledge, Abingdon, 2007.
54. Rossi, Rosa, *Teresa de Ávila*, trad. Gargatagli, Marieta y Domingo, Albert, Salvat, Barcelona, 1995 (1983).
55. Rouillet, Antoine, *Corps et pénitence: les carmélites déchaussées espagnoles (ca 1560-ca 1640)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2015.

56. Sánchez, Manuel Diego, «Introducción general», Tomás de Jesús-Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reforma de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, ed. y notas Manuel Diego Sánchez O.C.D., Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014, pp. ix-lxix.
57. Sánchez Lora, José Luis, *El diseño de la santidad: la desfiguración de san Juan de la Cruz*, Universidad de Huelva, Huelva, 2004.
58. Schreiner, Susan, *Are You Alone Wise? The Search for Certainty in the Early Modern Era*, Oxford University Press, Oxford, 2011.
59. Sodano, Giulio, *Modelli e selezione del santo moderno. Periferia napoletana e centro romano*, Liguori, Napoli, 2002.
60. Strina, Giovanni y Fernández, Ricardo, «La infancia de fray Juan de Jesús María (Juan de san Pedro y Ustároz) en la Calahorra del Renacimiento», *Kalakorikos*, nº 1, 1996 (pp. 135-149).
61. Strina, Giovanni, *Juan de Jesús María (1564-1615). El Calagurritano*, trad. Moriones, Ildefonso, sin editorial, Arenzano 2016 (2015).
62. Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1967.
63. Tomás de Jesús, *Libro de la Antigüedad, y sanctos de la orden de nuestra Señora del Carmen: y de los especiales Priuilegios de su Cofradia*, En casa de Andres Renaut, Salamanca, 1599.
64. Tomás de Jesús, *Stimvlvs missionvm siue de propaganda a Religiosis per vniuersum Orbem Fide. Vbi de Dignitate, et vtilitate huius Functionis; et quod animarum cura, post Ecclesiae Praelatos, praecipue ad Religiosos Ordines pertineat*, Apud Iacobum Mascardum, Romae, 1610.
65. Tomás de Jesús, *De procvranda Salvte Omnium Gentium, Schismaticorum, Haeticorum, Iudaeorum, Sarracenorum, caeterorumque Infidelium Libri XII. Quibus impiissimarum sactarum, Maxime orientalium, Ritus ad Historiae fidem narrantur, Errores ad Veritatis lucem confutantur. Accedit pro laborantibus inter Infideles brevis casuum resolution, gratiarum ac priuilegiorum compendium, et pro conuersis Catechismus. Cum indicibus rerum et materiarum copiosissimis, Sumptibus Viduae et haeredum Petri Belleri, Antuerpiae, 1613.*
66. Tomás de Jesús-Diego de Yepes, *Vida, virtudes y milagros de la bienaventurada virgen Teresa de Jesús, madre y fundadora de la nueva reforma de la Orden de los Descalzos y Descalzas de Nuestra Señora del Carmen*, ed. y notas Manuel Diego Sánchez O.C.D., Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2014.
67. Vauchez, André, *Sainthood in the later Middle Ages*, trad. Birrell, Jean, Cambridge University Press, Cambridge, 1997 (1981).
68. Viroli, Maurizio, *De la política a la razón de Estado. La adquisición y transformación del lenguaje político (1250-1600)*, trad. Chaparro Martínez, Sandra, Akal, Madrid, 2009 (1992).
69. Viroli, Maurizio, *Machiavelli's God*, Trad. Shugaar, Antony, Princeton University Press, Princeton, 2010 (2005).
70. Weinstein, Donald y Bell, Rudolph, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 1982.