

El convento como comunidad emocional: la suavidad de María de San José (Salazar)

ALISON WEBER
Universidad de Virginia

Recibido el 10 de octubre de 2020
Aceptado el 21 de octubre de 2020

RESUMEN: María de San José (Salazar) (1548-1603) intentó definir las normas de una comunidad emocional para carmelitas descalzas, normas que ella consideraba fundamentales para proteger el carisma original de santa Teresa de Jesús. Rechazando las ideas aristotélico-tomistas que establecían una neta dicotomía entre las emociones del cuerpo, origen del desorden y pecado, y las emociones espirituales, María abogó por un ideal según el que los afectos humanos —correctamente regulados por una priora discreta— no solo eran útiles sino necesarios para la salud espiritual de la comunidad. Las principales emociones analizadas son la alegría, el gozo, la suavidad, y la melancolía.

PALABRAS CLAVES: emociones, carmelitas descalzas, alegría, melancolía, gobierno monástico, ímpetus místicos, demonio, oración mental

The Convent as Emotional Community: Gentleness in María de San José (Salazar)

ABSTRACT: María de San José (Salazar) (1548-1603) attempted to define the norms of an emotional community for the Discalced Carmelites, norms which she considered fundamental in order to protect the original charism of Saint Teresa of Jesus. Rejecting the Aristotelian-Thomist ideas that established a clear dichotomy between the emotions of the body, the origin of disorder and sin, and the spiritual emotions, Maria advocated for an ideal according to which human affections — correctly regulated by a discreet prioress — were not only useful

but necessary for the spiritual health of the community. The principle emotions analyzed herein are happiness, joy, gentleness, and melancholy.

KEY WORDS: Emotions, Discalced Carmelites, joy, melancholy, monastic government, mystical impulses, devil, mental prayer.

INTRODUCCIÓN: COMUNIDADES EMOCIONALES

La imagen evocada por muchos estudios sobre el monasticismo femenino de la época postridentina es la de un mundo emocional represivo: además de la clausura, los votos de castidad, obediencia y pobreza requerían que las religiosas sofocaran no solo los afectos asociados con los pecados capitales, sino también los sentimientos interpersonales. En el contexto de la historia de las emociones, los tratados sobre el gobierno monástico parecen confirmar esta idea de que los conventos imponían un severo régimen de control emocional, fundado en la herencia tomista-aristotélica según la que las emociones —«pasiones» en el léxico de la época— representaban un impedimento para la perfección espiritual. En palabras de una estudiosa de conventos ingleses en el exilio: «La sumisión a la autoridad de la abadesa, de la maestra de novicias, o de otros miembros del convento de rango superior era el distintivo de la monja debidamente mortificada, cuyas pasiones contenidas estaban en consonancia con los principios emocionales corporativos de la comunidad religiosa»¹. Según esta línea de argumentación, la imposición de clausura activa y pasiva después de las reformas del Concilio de Trento y la legislación subsiguiente fortaleció la idea de que la vida monástica requería no solo un aislamiento espacial sino un desprendimiento total de los lazos afectivos interpersonales y una renuncia al amor propio. Otro estudio sobre monjas contemplativas inglesas del siglo XVII, por ejemplo, afirma:

«Las monjas contemplativas fervientes emprendieron una cruzada contra sus emociones naturales, que eran consideradas como obstáculos que las separaban de su amante divino. Para alcanzar su meta, estas mon-

¹ La traducción es nuestra. Véase CLAIRE WALKER, «An Ordered Cloister? Dissenting Passions in Early Modern English Cloisters», en *Gender and Emotions in Medieval and Early Modern Europe: Destroying Order, Structuring Disorder*, ed. Susan Broomhall (London: Routledge, 2015), 197-214, citado 202.

jas tenían que morir al mundo y a sí mismas, renunciando a cualquier interacción con la sociedad mundana y abandonando cualquier sentimiento de su propia valía personal»².

Aunque se ha comprobado que muchas monjas clausuradas continuaban involucradas en negocios familiares e incluso en los conflictos políticos diarios, no se puede negar que la literatura prescriptiva —fuera escrita por eclesiásticos o por monjas— ensalzaba la necesidad de «morir al mundo». De la misma manera, los afectos intramuros se veían con suspicacia. Los manuales de gobierno y libros de consejo para religiosas están repletos de amonestaciones contra las «amistades particulares», relaciones íntimas que podían provocar envidias y enemistades y, con ello, desbaratar el orden del convento, si no provocar escándalos. Desde esta perspectiva, los monasterios serían ejemplos paradigmáticos de «regímenes emocionales severos», expresión acuñada por William Reddy para describir sociedades que requieren que los individuos expresen emociones normativas y que eviten la expresión de las desvariadas. Tales regímenes producen, según Reddy, «sufrimiento emocional», ya que limitan las oportunidades para el autoconocimiento que se consigue precisamente por «la navegación» o la exploración de los sentimientos³.

Un planteamiento más prometedor para el estudio de las emociones monásticas es el de las «comunidades emocionales», elaborado por Barbara Rosenwein en una serie de ensayos y libros publicados a partir de 2002. Rosenwein define el concepto así:

«Las comunidades emocionales son precisamente lo mismo que las comunidades sociales —familias, barrios, parlamentos, gremios, monasterios, parroquias— pero el investigador que los estudia pretende más que nada descubrir sistemas de sentimiento: lo que estas comunidades (y los individuos que las constituyen) definen y estiman como valioso o perjudi-

² La traducción es nuestra, LUX-STERRITT, LAURENCE, «Divine Love and the Negotiation of Emotions in Early Modern English Convents», en *English Convents in Exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, ed. Caroline Bowden y James E. Kelly (Farnham: Ashgate, 2013), 230.

³ WILLIAM M. REDDY, *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotion* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001).

cial; las estimaciones que forman de las emociones de los otros; la naturaleza de los lazos afectivos entre personas que reconocen; y los modos de expresión emocional que esperan, incentivan, toleran, y deploran»⁴.

La aproximación de Rosenwein ofrece una herramienta más flexible que la de Reddy, ya que no parte de la premisa de que todas las comunidades emocionales sean más o menos represivas o que sus códigos sean coherentes y estables. En cambio, Rosenwein recomienda que los estudiosos consideren posibles ambivalencias y tensiones en estas comunidades, reconociendo que, aunque los códigos emocionales pueden dar coherencia al grupo, también pueden ser motivo de conflicto. En este estudio propongo analizar cómo María de San José (Salazar) (1548-1603) intentó definir las normas de una comunidad emocional para carmelitas descalzas, normas que ella consideraba fundamentales para proteger el carisma original de santa Teresa de Jesús. Rechazando las ideas aristotélico-tomistas que establecían una neta dicotomía entre las emociones del cuerpo, origen del desorden y pecado, y las emociones espirituales, María abogó por un ideal según el que los afectos humanos —correctamente regulados— no solo eran útiles sino necesarios para la salud espiritual de la comunidad⁵.

⁴ La traducción es nuestra; BARBARA H. ROSENWEIN, «Worrying about Emotions in History», en *American Historical Review*, 107 (2002), 821-845. El campo de la historia de las emociones se ha disparado desde finales de la década de los 90. Reseñas panorámicas incluyen BARBARA H. ROSENWEIN, *What Is the History of Emotions?* (Cambridge, England: Polity, 2018); MARÍA TAUSIET Y JAMES S. AMELANG, «Introducción», en *Accidentes del alma: las emociones en la edad moderna*, ed. María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Abada, 2009), 7-31; JUAN MANUEL ZARAGOZA BERNAL, «Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión», en *Asclepio: Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, 61, no. 1 (2013), 1-10.

⁵ Una selección, por desgracia limitada por razones de espacio, sobre la vida y obras de María de San José incluye: ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ, «Una voz femenina en la historia de la tolerancia: María de San José-Salazar. El sabio gobierno de la diversidad», en *Historia de la Tolerancia en España*, ed. Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano (Madrid: Cátedra, en prensa); MARÍA JOSÉ DE LA PASCUA, «La carmelita María de San José (Salazar), una priora rebelde»,

MARÍA DE SAN JOSÉ, HIJA Y DISCÍPULA DE TERESA DE JESÚS

Los escritos de María de San José deben leerse sobre el trasfondo de una serie de crisis en la vida de la monja, sin olvidar el cisma de la reforma descalza. Nacida en 1548, María de Salazar fue criada con esmero en el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda, una de las más importantes patronas de Teresa de Jesús. Los documentos contradictorios relacionados con su parentesco y lugar de origen sugieren la posibilidad de un nacimiento ilegítimo⁶. En 1568, durante una estancia de Teresa en el palacio de la recién envidada aristócrata, la joven cortesana decidió renunciar a las galas de palacio por el hábito carmelitano. En 1572 profesó en Malagón tomando como nombre de religión María de San José. En 1575 acompañó a Teresa a hacer la fundación de San José de Sevilla. En el mismo año fue delatada a la Inquisición con otras monjas del monasterio por herejías de los alumbrados. La segunda crisis ocurrió en 1578, después de que María despidiera al confesor del convento, Garcíálvarez. Al parecer de María, el confesor había exacerbado los males espirituales de una monja, Beatriz de la Madre de Dios, y socavado su autoridad como priora. Garcíálvarez se vengó delatando a María a la Inquisición, y María fue destituida como priora y recluida en cárcel conventual por seis meses. Restaurada de voz y voto, María disfrutó de unos años de tranquilidad en Sevilla antes de pasar a Portugal en 1584 para hacer una fundación en Lisboa. El año siguiente, Nicolás Doria (1539-1594) fue elegido el segundo provincial de los carmelitas descalzos y puso en marcha una serie

en *Mujeres en el claustro y el siglo: Autoridad y poder en el mundo religioso femenino siglos XVI-XVII*, ed. Ángela Atienza López (Madrid: Universidad de la Rioja, 2018), 53-81; DANIEL DE PABLO MAROTO, «María de San José (Salazar), heredera del espíritu de Santa Teresa y escritora de espiritualidad», en *Revista de Espiritualidad*, 63 (2004), 213-250.

⁶ MARÍA PILAR MANERO SOROLLA, «María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana», en *Dejar hablar a los textos: homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, ed. Pedro Piñero Rodríguez (Sevilla: 2005), 441-459. CARLOS ROS, *María de San José: La hija predilecta de Teresa de Jesús* (Madrid: Cultiva, 2008), 18-20.

de iniciativas para atajar lo que él veía como desviaciones del rigor original de la reforma descalza. Entre otros objetivos, Doria intentó limitar al mínimo el contacto entre monjas y sus prelados, reducir la autoridad administrativa y espiritual de las prioras, y reforzar la austeridad de la vida monástica. María, elegida priora del convento de San Alberto en Lisboa, se vio involucrada en las hostilidades entre su confesor, Gracián de la Madre de Dios, y el nuevo provincial. Rumores de una relación ilícita entre la priora y Gracián que ya habían corrido durante la crisis de Sevilla se repitieron con nuevas calumnias. Cuando María defendió a Gracián, Doria la castigó por desacato de autoridad, le quitó voz y voto, y la condenó a cárcel monástica por nueve meses. En 1590, María, junto con Ana de Jesús, priora de Madrid, y otras descalzas, presentó una apelación al papa Sixto V pidiendo que se conservaran las constituciones de 1581 contra los cambios que Doria había propuesto. El papa Sixto V aprobó la petición de las monjas en 1591, pero el año siguiente su sucesor, Gregorio XIV, revocó el breve, y Doria ordenó el encarcelamiento de las monjas rebeldes. Por razones desconocidas, en 1603 el tercer general de la orden, Francisco de la Madre de Dios, ordenó el traslado de María al convento aislado de Cuerva, donde murió a los seis días de su llegada. Estos trances encadenados sirven de trasfondo para los escritos de María de San José, que en su conjunto representan una defensa apasionada del carisma original teresiano⁷.

⁷ Para una aportación reciente sobre este periodo contencioso de la orden, con amplia bibliografía sobre las fuentes originales, véase DOMINGO ÁNGEL FERNÁNDEZ DE MENDIOLA, *El Carmelo teresiano en la Historia. Segunda parte: De provincia a orden autónoma y crisis de identidad, 1582-1597* (Roma: Teresianum, 2008). Sobre los esfuerzos de las monjas por conservar las constituciones teresianas, véanse ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ, «Nosotras, ellos, nuestra orden. Una revisión en torno a los tiempos fronterizos en el Carmelo descalzo, c. 1585-1596», en *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, ed. José Luis Betrán, Bernat Hernández, y Doris Moreno (Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2016), 220-242; ALISO WEBER, «Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform», en *Sixteenth Century Journal*, 31 (2000), 127-150.

«ALEGRARSE UNAS CON OTRAS»

Las constituciones originales que Teresa escribió en 1567 no dejan lugar a dudas de la importancia del ideal de la amistad colectiva entre monjas:

«Ninguna hermana abrace a otra, ni la toque en el rostro ni en las manos, ni tengan amistades en particular sino todas se amen en general, como lo manda Cristo a sus apóstoles muchas veces. Pues [siendo] tan pocas, fácil será de hacer; procuren de imitar a su Esposo que dio la vida por nosotros. Este amarse unas a otras en general y no en particular importa mucho»⁸.

Este artículo de las constituciones representa mucho más que una amonestación anodina contra «amistades particulares» como las que encontramos en mucha literatura prescriptiva monástica. Para Teresa, las amistades exclusivas representaban una amenaza para un importante elemento de su reforma: la misión de «llegar almas a Dios». No temía solo que de estas amistades pudieran surgir envidias, celos, y bandos, sino que pudieran estorbar la tranquilidad y el desasimiento necesarios para realizar el apostolado *intramuros* de oración por la Iglesia.

Pero hay otro apostolado teresiano menos comentado: el de «llegar almas a Dios», el deseo de efectuar la conversión de almas tibias para que se dedicaran al servicio de Dios. Este deseo, fruto de la influencia de sus confesores jesuitas, es una parte íntegra de la reforma teresiana desde sus primeros días y una de las razones por las que Teresa insistió en la clausura activa y pasiva. Basta leer las constituciones teresianas para comprobar que Teresa creía en la posibilidad de convertir el locutorio en un sitio donde las monjas, mediante conversaciones espirituales, podrían contribuir a la transformación de sus interlocutores, fueran religiosos o seculares. Por esto, Teresa exhortaba a sus hijas a adoptar un estilo de conversación y trato afable:

⁸ Constituciones IX, 9. Ésta y las siguientes citas a las obras de Teresa de Jesús remiten a *Obras completas*, ed. Tomás Álvarez (Burgos: Monte Carmelo, 1998).

«Así que, hermanas, todo lo que pudiereis sin ofensa de Dios procurad ser afables y entender de manera con todas las personas que os trataren, que amen vuestra conversación y deseen vuestra manera de vivir y tratar y no se atemoricen y amedrenten de la virtud. A religiosas importa mucho esto: mientras más santas, más conversables con sus hermanas»⁹.

Que Teresa creyera que las más santas eran las más conversables es paradójico, por decirlo suavemente, considerando que la regla de su reforma imponía silencio durante toda la jornada. Pero precisamente esta valoración de la sociabilidad es una de las características más distintivas de su carisma. Como la fundadora, María comprendía que la misión de llegar almas a Dios fracasaría sin esta cualidad eminentemente sociable.

El libro de recreaciones, escrito alrededor de 1585, es la obra de María de San José que mejor representa los ideales de una comunidad emocional de amigas afables y comunicables. En este diálogo, dos monjas conversan en el jardín de su convento durante la hora de recreación. Gracia (la portavoz de María) se lamenta a Justa de que su confesor, Eliseo (criptónimo de Jerónimo Gracián), le haya mandado hacer una memoria de su vida espiritual¹⁰. Aunque Gracia quisiera cumplir con la orden de su confesor, se siente acosada de dudas: «Ha sido tanta la torpeza de mi ingenio, que no he podido escribir letra, y todo cuanto he dicho hasta aquí de oración, me parece

⁹ *Camino de perfección* 41, 7-8. Cito por capítulo y párrafo. Es importante reconocer los matices afectivos de la voz *conversar* en la temprana Edad moderna: «Conversar: Tratar *urbanamente* y comunicar con otros. . . . Conversación: la comunicación y plática *entre amigos*»; SEBASTIÁN DE COVARRUBIAS OROZCO, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Felipe Maldonado y Manuel Camarero, 2ª ed. (Madrid: Castalia, 1995), énfasis añadido. *Conversación* es una palabra clave con connotaciones apostólicas en el léxico de Ignacio de Loyola. Véase GERMÁN ARANA, «Spiritual Conversation: A Privileged Apostolic Instrument of the Society of Jesus», en *Review of Iganatian Spirituality*, 32, no. 1 (2005), 22-49.

¹⁰ María hace una alusión paródica al género de escritura monástica que se ha denominado «vida por mandato», la autobiografía espiritual que una monja producía a petición (o por mandato) de su confesor.

que era mentira y antojo»¹¹. Justa le ofrece una solución al dilema: que cuente la historia de la vida de la recién difunta fundadora, Ángela (criptónimo de Teresa) durante las horas de recreación. Ella y otras monjas irán anotando y comentando lo dicho. Gracia acoge el consejo con entusiasmo:

«—Plugiese a Dios, hermana mía —dijo Gracia— sirviese de dar recreación a estos ángeles, porque no hay cosa de que más guste que de verlas *alegrarse unas con otras*, y mi alma se goza porque se ve allí el amor y hermandad y gran contento que tienen y la mortificación de cada una, no mostrando ningún género de sentimiento, aunque se rían de sus boberías, que es el fin que nuestra Madre Ángela tuvo en querer que, después de comer y colación, se juntasen con sus labores a alegrarse en el Señor, con otros muchos, que ya se sabe que es necesario aliviar el espíritu del ayuno, oración y continuo silencio»¹².

De hecho, las Constituciones teresianas habían establecido dos horas de recreación, una al final de la mañana y otra al final de la tarde, durante las cuales la priora podía «dispensar que todas juntas puedan hablar en lo que más gusto les diere, como no sean cosas fuera del trato que ha de tener la buena religiosa»¹³. Sabemos por muchas fuentes históricas que, en esos tiempos, las monjas cantaban, acompañadas de guitarras o panderetas, y componían romances y otros versos. Alrededor de 1585, María se enteró de un plan de Nicolás Doria para modificar las Constituciones de las descalzas y atajar las recreaciones, medida necesaria, según él, para contrarrestar la amenaza de la relajación. Es probable que María escribiera *Recreaciones* como una réplica a las críticas de Doria y como una

¹¹ MARÍA DE SAN JOSÉ SALAZAR, «Libro de recreaciones», en *Escritos espirituales*, ed. Simeón de la Sagrada Familia (Roma: Postulación General O.C.D., 1979), 47-227, citado 52.

¹² *Ibid.*, 56, énfasis añadido.

¹³ *Constituciones IX*, 6. La novedad audaz de introducir una segunda hora de recreación, contra lo prescrito en la regla del Carmen, fue cuestionada ya en vida de la Fundadora; TOMÁS ÁLVAREZ, *Diccionario de Santa Teresa*, ed. Tomás Álvarez, 2ª ed. (Burgos: Monte Carmelo, 2006), s.v. «recreaciones». En adelante abreviado *DST*.

defensa de este aspecto distintivo de la reforma teresiana. Como veremos, el diálogo llega a ser una representación viva de los ideales de una comunidad emocional: una en que la afabilidad y la alegría compartida no solo son compatibles con el espíritu de austeridad, sino necesarias para mantenerlo.

Gracia empieza su biografía con una descripción de las extraordinarias cualidades de Ángela que la inspiraron a renunciar a las galas de cortesana para vestir el hábito de monja:

«Y lo que me hizo ir tras ellas [las descalzas] fue *la suavidad* y gran discreción de nuestra buena Madre. Y creo verdaderamente que, si los que tienen *oficio de llegar almas a Dios*, usasen de la traza y maña que aquella santa usaba, llegarían muchas más de las que llegan; que, como nuestro natural es inclinado a buscar contento y a huir del trabajo, pintar la virtud y lo que es servicio de Dios áspero y dificultoso, es atemorizar los flacos que no han probado *cuán suave* es el padecer por Cristo»¹⁴.

La suavidad es una palabra clave en el léxico teresiano. Aparece en 50 entradas en las *Concordancias* de sus escritos, haciendo referencia la mayoría de las veces a un aspecto del gozo experimentado en la oración, aunque también se asocia con una forma compasiva de gobierno¹⁵. En el léxico de María, la suavidad se refiere principalmente a un estilo de sociabilidad indispensable para el apostolado de conversión interior, «el oficio de llegar almas a Dios»¹⁶. No es lo

¹⁴ «Instrucción de novicias», en *Escritos espirituales*, 409-490, citado 64.

¹⁵ JUAN LUIS ASTIGARRAGA Y AGUSTÍ BORRELL, *Concordancias de los escritos de Santa Teresa de Jesús*, 2 vols. (Roma: O.C.D., 2000). En las cartas de Teresa abundan elogios de Gracián por su suavidad y discreción en el gobierno. Véase ILDEFONSO MORIONES, *Ana de Jesús y la herencia Teresiana: ¿Humanismo Cristiano o rigor primitivo?* (Roma: Teresianum, 1968), 49, 69-73.

¹⁶ En el prólogo de *Recreaciones*, María de San José se refiere textualmente a la misión espiritual de las monjas como «apostólica vida»: «Su Majestad que os trajo a esta *apostólica vida* os dé su divina gracia y aleje de vosotras las que no vinieron con este verdadero espíritu» (48, énfasis añadido). El carisma apostólico teresiano es polifacético; Bilinkoff ha descrito un apostolado *intramuros* de oración por una Iglesia en crisis. Para Rodríguez-San Pedro el impulso apostólico teresiano se manifiesta principalmente en sus fundaciones monásticas y en su preocupación misional; JODI BILINKOFF, «Teresa of Avila:

mismo que blandura ni mucho menos regalo, porque es inseparable del recuerdo del sufrimiento de Cristo, como dice Gracia, aduciendo el versículo de Mateo 11,30: «mi yugo es fácil, y ligera mi carga»:

«Y créeme que hay muchos que alaban las virtudes, poniéndolas en las nubes, como ellas lo merecen, pero es de suerte que imposibilitan a los flacos para alcanzarlas, como sea verdad que no hay ninguno tan flaco que, ayudado de la gracia divina, no las pueda alcanzar»¹⁷.

La suavidad, entonces es el ejemplo paradigmático de una emoción que, inspirada por la revelación teológica de la esperanza, se desborda más allá de los límites de la experiencia individual para manifestarse en un estilo de relacionarse con los demás.

María de San José no pretende negar ni despreciar el rigor de la reforma teresiana, sino demostrar cómo su carisma difiere del de las demás órdenes reformadas. Como Justa, la interlocutora de Gracia, declara «[E]n nuestra sagrada Religión hay la penitencia, recogimiento, oración, la pobreza y aspereza, y las demás cosas que están repartidas por todas las Religiones, y más el espíritu doblado de alegría en todos los religiosos y religiosas»¹⁸. El espíritu de alegría compartido entre hermanas era lo que permitía que se compatibilizaran la intensa vida contemplativa con la misión apostólica de llegar almas a Dios¹⁹.

Woman with a Mission», en *A Linking of Heaven and Earth: Essays in Honor of Carlos M. N. Eire*, ed. Emily Michelson, Scott Taylor, y Mary Noll Venables (Hants: Ashgate, 2012), 101-111. LUIS ENRIQUE RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, «La dualidad de Teresa de Jesús y el proyecto de “Jesuitas descalzos”», en *Hispania Sacra*, 63, no. 137 (2016), 299-315. ILDEFONSO MORIONES señala la importancia del «celo de almas» para Teresa y sus seguidoras; véase *Ana de Jesús*, 18-19, 88-94, 117-118, *et passim*.

¹⁷ «Recreaciones», 65.

¹⁸ *Ibid.*, 69. Se alude a 11 Reyes 2,9. «Espíritu doblado... Es decir, esa doble porción del espíritu del profeta Elías que pidió Eliseo para sí en la hora de la despedida, espíritu que significa abundancia de virtudes y dones sobrenaturales»; ROS, *María de San José*, 28.

¹⁹ Esto no es decir que la sororidad no fuera estimada en otras órdenes femeninas. Pero es de notar que Teresa creía que «el estilo de hermandad» que

A la vez que María celebra la alegría, *Recreaciones* hace patentes las irritaciones y decepciones que son inevitables en una comunidad. Justa no es exactamente la antagonista del diálogo, pero sí representa, como su nombre sugiere, una personalidad más dogmática y menos flexible que la de Gracia, cuyo nombre por su parte evoca no solo el don teologal sino también el encanto personal y el ingenio verbal. Justa corrige y reprende a su hermana; Gracia responde con ironía, o a veces le da razón en intercambios que no llegan a ser discusiones. Sus conversaciones también abarcan los momentos más difíciles de la historia de la reforma —las privaciones de la fundación de Sevilla, las delaciones a la inquisición, y la muerte de una novicia querida—. De esta manera, los diálogos representan «en vivo» cómo las horas de recreación ofrecían oportunidades para disminuir tensiones interpersonales y desahogar las emociones más dolorosas.

LA PRIORA COMO DIRECTORA DE LA COMUNIDAD EMOCIONAL

Si en *Recreaciones* María enfatiza el espíritu de sororidad en el Carmelo, en el diálogo escrito cinco años más tarde, «Consejos que da una priora a otra que ella había criado» (1590), se centra en las relaciones entre la priora y sus súbditas. En este tratado, escrito a petición de Jerónima de la Madre de Dios (Sotomayor), María ofrece «consejos maternos, de priora experimentada a priora principiante, dados en un contexto general de la Orden en que se iban introduciendo ya criterios ajenos a la mente de la fundadora», como explica José Luis Astigarraga²⁰. En concreto, el texto propone defender la autoridad de las prioras en un momento en que Doria intentaba reprimir la independencia disciplinaria y espiritual de éstas, imponien-

ella proponía para su reforma era insólita. En *Libro de las fundaciones* describe cómo en 1568 se tomó el tiempo necesario para informar al fraile novato, Juan de la Cruz, «de toda nuestra manera de proceder, para que llevase bien entendidas todas las cosas, así de mortificación como del estilo de hermandad y recreación que tenemos juntas...»; *Fundaciones* 13, 15.

²⁰ «Consejos que da una priora a otra que ella había criado [1599]», en *Avisos para el gobierno de las religiosas*, ed. Juan Luis Astigarraga (Roma: Instituto Histórico Teresiano, 1977), 17-101, citado 9.

do nuevas reglas y extendiendo la autoridad del Consejo de frailes sobre los monasterios femeninos. Es, por lo tanto, una justificación de la obediencia debida a la priora. Pero la priora ejemplar, según María, no es una autoridad que demanda sumisión total sino, metafóricamente, una madre, jardinera, y médica y figura de Cristo. La priora discreta cría buenos frutos: gozo, paz, temperancia. Pero en los conventos mal gobernados, «brotan frutos de carne... enemistades, contiendas, celos, iras, discordias, envidias»²¹.

Tomando como punto de partida las palabras de Teresa conservadas en las Constituciones, «procure la priora ser amada para ser obedecida»²², María afirma que el amor que las monjas tienen por la priora es la clave para la paz del convento:

«Por esto digo que sea este aviso el primero: de que con amor granjee los corazones de sus súbditas, con fin de tenerlas unidas para que con más paz y aprovechamiento las gobierne, y a ellas les sea menos penoso el yugo y carga de tantas cargas como en vida tan estrecha hay, y tengan sola por amiga a la que está en lugar de Cristo para que con esto se cierre la puerta a buscar amistades particulares que tanto destruyen la verdadera unión y caridad, la cual se granjea y alcanza con el cebo común de beneficios»²³.

Es decir, la vocación religiosa no requiere el sofoco de todos los afectos sino más bien la reorientación de estos hacia la priora, figura de Cristo²⁴. El sentirse amada por la priora evita la tentación de formar amistades particulares y hace más llevadera la vida de soledad y silencio. Por eso es prudente que la priora se gane el afecto de sus súbditas. Esto no significa que el amor no sea recíproco: «[P]ara poder gobernar conviene que se haga señor de los corazones, lo cual será por demás alcanzarlos ni conservarlos si no da

²¹ *Ibid.*, 70-80.

²² Constituciones, XI, #1.

²³ «Consejos que da una priora», 37-38.

²⁴ Esta comparación, que parece muy atrevida puesta en boca de una mujer, puede ser una alusión a la regla carmelita de San Alberto, compuesta en 1206 y 1214 y aprobada por el papa en 1247. Uno de los capítulos se titula, «El prior ha de ser honrado como representante de Cristo». Agradezco esta observación a una comunicación personal de Jodi Bilinkoff.

ella en trueque su corazón»²⁵. La buena priora manifiesta este amor cuando «siente y llora los trabajos» de los padres y parientes de las súbditas, liberando así a las monjas de una gran carga emocional y facilitando el desasimiento de las familias extramuros²⁶. Como observó Ángela Atienza, María de San José «apunta aquí a lo que debía ser uno de los problemas habituales en aquellos conventos femeninos y una de las congojas comunes en las mujeres que adoptaban la vida claustral: el pesar por la separación de los padres y por el alejamiento de los familiares»²⁷.

María se explaya sobre la idea de que la priora debiera ofrecer alivio de las ansias emocionales de sus súbditas citando un dicho atribuido a la fundadora:

«Decía la Santa que por muy suntuosa y rica que fuese una casa y bien edificada, era fuerza tener *un caño o desagadero* para las inmundicias, sin lo cual no sería de provecho... Y así, con gran providencia y atención aquella santa y sabia Madre le buscaba para sus hijas, buscando cómo, en qué y cuando se habían de recrear. Y en lo que mejor y más seguro le parecía, era ser *la perlada toda la recreación y consuelo* de las súbditas, haciendo oficio de verdadera madre, que no solo azota, mas también da leche y abraza y limpia las lágrimas»²⁸.

Esta metáfora extraña que raya en cómica evoca la llaneza de la fundadora, y a la vez señala las teorías galénicas, según las cuales el desequilibrio de los cuatro humores corporales requería una terapia de purgamiento. El vocabulario galénico-higiénico es aquí metafórico, pero es una metáfora bien arraigada en el pensamiento de la época. Como ha remarcado Christine Orobitg: «En el Siglo de Oro, médicos y filósofos no conciben el alma (ni las emociones) independientemente del cuerpo, y conceden una viva atención a la interrelación entre cuerpo y alma, entre fisiología y psicología. Las emociones, las «pasiones», como las llaman los textos áureos, son

²⁵ «Consejos que da una priora», 66.

²⁶ *Ibid.*, 73-74.

²⁷ ATIENZA LÓPEZ, «Una voz femenina», n.p. en prensa.

²⁸ «Consejos que da una priora», 68; énfasis añadido.

acontecimientos dobles, tanto psíquicos como físicos»²⁹, actitudes que Teresa de Jesús y María de San José compartían. Son notables las otras dos comparaciones de este pasaje: la priora como *recreación* y como *madre lactante*: la priora provee la diversión y la ternura, ambas necesarias para sostener la salud emocional de la comunidad.

LA MELANCOLÍA: UNA ENFERMEDAD DE LOS AFECTOS

A principios de la Edad moderna, la melancolía representaba mucho más que la depresión. Muchos médicos y filósofos la consideraban una condición fisiológica innata que afectaba el cuerpo, los sentimientos, y los pensamientos³⁰. María compartía esta creencia de que la melancolía era una complexión, glosada por Covarrubias como «el temperamento de humores que cada uno tiene, de donde resulta ser de buena y fuerte complexión o delicada, frágil y enfermiza»³¹. Es decir, era una predisposición fisiológica cuyas manifestaciones —la tristeza y la acedia, la locura o la desesperanza— eran fisiológicas, mentales, y emocionales. Como su maestra Teresa, María también reconocía que la melancolía podía ser inducida por acciones que exageraban el desequilibrio de los humores, por ejemplo, penitencias extremas³². Y con más convicción aún que Teresa, María llegó a creer que la melancolía era una condición grave, contagiosa, y casi imposible de curar³³.

²⁹ CHRISTINE OROBITG, «El sistema de las emociones: La melancolía en el siglo de oro español», en *Accidentes del alma: Las emociones en la edad moderna*, ed. María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Abada, 2009), 71-98.

³⁰ A diferencia de algunos médicos, María no hizo caso de la teoría de un tipo de melancolía «positiva», fuente de ingenio.

³¹ Sebastián de Covarrubias Horozco, ed. cit., s.v. «complexion».

³² Para las enseñanzas de Teresa sobre la discreción en las penitencias, véase ILDEFONSO MORIONES, *Ana de Jesús*, 11-15.

³³ Me dedico a este tema con más detalle en ALISON WEBER, «Melancólicas y confesores melancólicos en la vida y obras de María de San José Salazar», en *Mujeres entre el claustro y el siglo: Autoridad y poder en el mundo religioso femenino siglos XVI-XVIII*, ed. María Ángela Atienza (Madrid: Universidad de La Rioja, 2018), 37-51.

María desarrolla el tema de la melancolía en *Instrucción de novicias* (1602), un diálogo en que Gracia, la priora ficticia, aconseja a Justa, la maestra de novicias, sobre el reto de criar a novicias de diversos «naturales», o temperamentos. Hay novicias como Máxima, que no presentan problemas. Otras, de naturales ni malos ni buenos, son maleables. Pero las melancólicas son de una complexión casi imposible de cambiar:

«Mucho he estudiado [dice Gracia] para saber por qué camino se podrán éstas llevar; y algunas veces me satisfice, pareciéndome le había hallado, y vime burlada de mis esperanzas. Y ahora digo que no le hay, porque como no se sujetan a razón... digo que un solo remedio les puede detener a que no corran [como brutos], y es nunca concederles el cumplimiento de su apetito, ni por ruegos ni por piedad ni por fuerza que pongan, porque al punto que se les concede uno quieren otro y nunca hay parar, y crece, como a los hidrójicos, la sed con el beber... Mucho rigor me parece ése, [protesta Justa], y causa de hacerlas desesperar. Engañaste, [responde Gracia]... Y, al fin, es piedad ayudarlas, pues ellas no tienen fuerzas para vencerse y arrancar la cizaña que ahoga el trigo de las inspiraciones de Dios que nunca falta. Digo, pues, hermana, que el remedio que hallo en estos terribles humores y depravadas inclinaciones, es cortar siempre de aquella mala raíz por que no venga a dar fruto...»³⁴.

La severidad de estos consejos desconcierta a Justa, no solo porque contraviene las normas de suavidad y amabilidad, sino porque Gracia parece dudar de la capacidad de las melancólicas para cooperar con la gracia divina. Ante el reproche de Justa, Gracia retrocede y confiesa que «todo esto pide el grano de sal que lo sazona»³⁵.

Es probable que la aversión por las melancólicas que el diálogo no consigue reprimir se deba a las humillaciones que María padeció en Sevilla como consecuencia de las acusaciones de Beatriz de la Madre de Dios y Garcíálvarez. A base de esta experiencia desoladora, María elaboró una teoría de la melancolía como una enfermedad sinérgica, en que las complexiones imperfectas de confesor y confesada se conjugaban de manera que se doblaba el mal. En *Consejos que da una priora*, María describe a los confesores melancólicos así:

³⁴ «Instrucción de novicias», 430-431.

³⁵ *Ibid.*, 431.

«Su propia inclinación es ser ambiciosos, doblados, falsos, cautelosos, maliciosos, *singulares*, amigos de novedades, e inconstantes en el bien y pertinaces en el mal. [...] Estos, con la condición e inclinación que tienen de *singularidad*, son enemigos de las cosas comunes. Y así, en lo primero que ponen su estudio es en desunir y apartar corazones procurándolos traer a sí»³⁶.

El confesor melancólico, en otras palabras, busca fama ilícita (singularidad), alardeando de su pericia como director espiritual de una monja problemática.³⁷ Es más, el mal es contagioso porque las otras monjas empiezan a imaginar que padecen de semejantes problemas espirituales:

«Luego la pobre perlada no sabe por dónde entró tal confusión, porque la escrupulosa anda con más escrúpulos, la inquieta con más inquietudes, la libre con libertades y bríos, las tentadas por subir, dando trazas para ello; y todo tan vestido de santidad que cada una piensa que salva su alma y sirve a su Religión en tomar aquel camino ...»³⁸.

El lenguaje aquí es alusivo. Es posible que la expresión «las libres» se refiera a las que insistían en hacer penitencias extremas, sin el permiso de la priora (exacerbando así la producción de la bilis negra, el humor melancólico), y «las tentadas» aluda a las que creían padecer de violencias diabólicas. Fueran cuales fueran los comportamientos específicos, estas monjas mantenían un nexo de afectos nocivos con consecuencias desastrosas para la comunidad emocional. Se ha observado que Teresa estableció en las *Constituciones* la importancia de «amarse unas a otras en general y no en particular» como la piedra de toque de la armonía monástica. Para María las

³⁶ «Consejos que da una priora», 85-86.

³⁷ Noydens, en una nota a la voz en *Tesoro de la lengua española*, relata la historia del pastor de Éfeso que prendió fuego al templo de Diana. Preguntado por qué lo había hecho respondió: «pues yo no podía ser conocido en Éfeso por excelencia de alguna virtud, determiné que me conociesen todos por un singular delito»; s.v. «singular». No es claro si Garcíálvarez (o el confesor melancólico hipotético de esta obra) busca fama como director de una santa viva o como discernidor de espíritus de una endemoniada.

³⁸ «Consejos que da una priora», 92.

relaciones particulares entre confesores y monjas representaban una amenaza más grave que las amistades particulares entre monjas, una posibilidad que la fundadora apenas barruntó³⁹.

«QUEDÓME POR MUCHOS DÍAS UN GRAN GOZO»:
LOS AFECTOS Y LA ORACIÓN

María se enfrenta con la cuestión problemática de definir las emociones experimentadas durante la oración mental —problemática porque definir estas emociones era, en efecto, un acto de discernimiento de espíritus, privilegio del magisterio sacerdotal. No obstante, en *Libro de recreaciones* se atreve a pisar este terreno resbaladizo. Aquí Gracia, con renuencia, accede a la petición de Justa de describir su método de oración mental. Un problema medular es explicar las variedades de *gozo* durante el recogimiento, palabra clave que elude definición precisa, entre otras razones porque no está claro si se trata de una condición voluntaria o involuntaria. Gracia vacila sobre esta cuestión: «[C]laro está que no hay hacer discurso ni tener memoria de nada, sino gozar el alma de lo que yo no sé decir, ni en esto me osaré entremeter, ni si obran allí las potencias o no; no dudo de la voluntad, que no está ociosa, aunque sin saber cómo obra»⁴⁰. Otra dificultad aun más espinosa es cómo distinguir el gozo que es una gracia divina del placer fingido por el demonio. María confiesa haber sentido ambos en el pasado:

«Hizome el Señor merced una vez de dar luz a mi alma, donde entendí cuán alta cosa era su voluntad, y quedóme por muchos días *un gran gozo* con ella en ver que había nacido para cumplir una voluntad tan exce-

³⁹ María de San José dedica unas páginas a las amistades particulares entre monjas en una breve obra escrita en 1599, aduciendo la envidia y los celos como las emociones nocivas que tienen origen en estas relaciones: «Tratado de los tres votos», en *Avisos para el gobierno de las religiosas*, ed. Astigarraga, 105-149, esp. 118-120.

⁴⁰ «Recreaciones», 71-72. Tomás Álvarez clasifica los gozos descritos por Teresa como «fenómenos místicos de entidad menor, algunos con resonancia psico-somática; otros, de orden meramente psíquico»; DST, s.v. «fenómenos místicos».

lente, y algunas veces parecía salir de mí con *el excesivo gozo*. En estos tiempos sentía que el demonio me traía *ciertos gustos* y ansias de oración, bien diferentes de las que son verdaderas; hacíame el Señor merced de darme conocimiento de ellas en que causaban en mi alma una inquietud y desabrimiento, quedando el alma vacía y triste...»⁴¹.

Con enorme concisión, Gracia ha sintetizado algunas de las enseñanzas de su maestra Teresa de Jesús sobre el discernimiento de espíritus⁴². Se nota, primero, que el gozo es el efecto de un despertar apostólico —el conocer la voluntad de Dios en la oración y la llamada particular de cumplirla—. Segundo, Gracia afirma la capacidad para el auto-discernimiento de espíritus. Sin dificultad pudo reconocer como falsos «ciertos gustos y ansias» que experimentó en el pasado por los efectos de inquietud y desabrimiento que estimularon. Añade:

«Y no es mucho comunique el Señor a las almas esta gracia, pues vemos que la naturaleza comunica a los animales que todos conozcan sus contrarios por el olor; lo cual me parece que, *como a manera* de un aire inficionado, siente el alma su enemigo mortal, transformado en ángel de luz»⁴³.

Convirtiendo en símil la creencia popular de que el demonio huele a azufre, Gracia resta importancia a lo que ella y Teresa veían como un miedo exagerado de los engaños diabólicos en la oración y sugiere que las mujeres —y no solo los sacerdotes— pueden tener el don del discernimiento entre diferentes tipos de gozo.

Gracia también se muestra indiferente a otra noción popular relacionada con la oración mística: la inevitabilidad de las tentaciones demoníacas. A Justa le cuesta creer que Gracia haya recibido mercedes y consuelos en la oración sin sufrir tentaciones y violencias diabólicas como tantas otras mujeres santas. Gracia asiente que todos los que

⁴¹ «Recreaciones», 71-72; énfasis añadido.

⁴² FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS, «El discernimiento espiritual teresiano entre el carisma paulino y el paradigma Gersoniano», en *Via Spiritus*, 22 (2015), 117-136; WEBER, «Spiritual Administration». Teresa afirma su confianza en el auto-discernimiento en *Vida* 23, 13; 23,15; y 25,10, entre otros lugares.

⁴³ «Recreaciones», 73; énfasis añadido.

dejan el mundo por Cristo serán tentados y afligidos por el demonio, aunque reitera que Dios —hasta ahora— no ha permitido que ella sea muy tentada. Pero luego aduce otra interpretación del fenómeno:

«[Q]uerría saber qué llamáis tentaciones, porque suele ser lengua-
je común entre mujeres (y plega a Dios no sea también entre hombres),
andar siempre quejándose de tentaciones, y temo que hay muchos que
son a sí mismos tentación, a los que tengo natural odio, y temo no han de
tener tantas coronas como piensan. Porque buscando ellos y trazando sus
vidas, y pretendiendo lo que Dios no quiere... quedan inquietos, publican-
do que padecen...»⁴⁴.

Aquí Gracia sugiere que las tentaciones del demonio —que algunos estimaban como señales de elección divina— pueden ser actuaciones de mujeres que quisieran presentarse como mujeres santas y cuyo *curriculum vitae* tendría que incluir tentaciones demoníacas⁴⁵. Cuando Justa insiste que hay personas que el Señor quiere que sean «atormentadas con diversas tentaciones», Gracia cede el punto, pero reafirma que Dios nunca ha permitido que le tentase el demonio con sensualidad. María nunca niega el poder del demonio de trastornar la misión de las carmelitas o de obstruir la vida de la

⁴⁴ *Ibid.*, 75.

⁴⁵ Sobre lo que se podría llamar «la posesión positiva», véase BEATRIZ MONCÓ REBOLLO, «Demonios y mujeres: Historia de una transgresión», en *El diablo en la Edad Moderna*, ed. María Tausiet y James S. Amelang (Madrid: Marcial Pons, 2004), 187-210; FRANCISCO PONS FUSTER, «Modelos de mujeres espirituales. El ejemplo de las beatas valencianas y su evolución histórica», en *El Alma de las mujeres: Ámbitos de espiritualidad femenina en la modernidad (siglos XVI-XVIII)*, ed. Javier Burrieza Sánchez (Valladolid: Universidad de Valladolid, Burrieza Sánchez, Javier), 211-237; MARÍA TAUSIET, «La batalla del bien y el mal: *Patrocinio de ángeles* y combate de demonios», en *Hispania Sacra*, 61 (2009), 125-146. La actitud de María ante las tentaciones del demonio no es del todo consistente. Aquí, y en el pasaje antes citado de «Consejos que da una priora», María caracteriza la tentación como una actuación deliberada («buscando»; «trazando»), pero en otros lugares deja más claro que esta actuación tiene un fuerte componente de emoción auto-inducida. En las últimas páginas de *Recreaciones* narra con mucho patetismo la historia de la novicia Bernarda de San José, que padeció de la tentación de suicidarse.

oración, pero su actitud —muy parecida a la de Teresa— es que el demonio funciona como agente agravante, aprovechándose de las emociones nocivas de sus víctimas⁴⁶. Estas emociones perjudiciales son a la vez propensiones innatas y actos voluntarios.

Es de notar que Gracia no se refiere a «arrobamiento», «arrebatamiento», «suspensión», «rapto», u otras palabras en el léxico teresiano que equivalen a éxtasis.⁴⁷ De hecho, Gracia identifica «aquella oración gustosa» con un periodo en su vida de oración ya superada: «[E]s verdad que el hambre que a los principios tenía de aquella oración gustosa, se me quitó habrá casi ocho años, y quedé con gran paz, de suerte que ahora tenga oración, ahora no, siempre salgo con paz y contento»⁴⁸. Si María resta importancia a la oración gustosa por prudencia, por pudor, o porque corresponde al desarrollo de su vida espiritual es difícil de determinar.

LOS AFECTOS IMPACIENTES

María vuelve al tema de los afectos experimentados en la oración en *Instrucción de novicias* (1602). A petición de tres novicias, Gracia ofrece una breve lección sobre la oración mental y los peligros inherentes para las principiantes. En cuanto a la disposición emocional durante la oración, María expresa su preferencia por la medianía dorada:

«Unas que van por afectos del alma y piensan con su industria y a fuerza de brazos traer la devoción con *afectos impacientes*, dándose tan a prisa en ellos y tan sin orden, que hacen grande daño al corazón, que es el

⁴⁶ ALISON WEBER, «Saint Teresa, Demonologist», en *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, ed. Anne J. Cruz y Mary Elizabeth Perry (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992), 171-195; FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS, «El discurso demonológico en Teresa de Ávila: la construcción del endeble demonio frente a la contemplación», *Tiempos modernos*, 29 (2014), 1-29.

⁴⁷ DST, s.v. «arrobamiento». Álvarez identifica «gustos» en los relatos teresianos como uno de «los fenómenos místicos de entidad menor, algunos con resonancia psico-somática; otros, de orden meramente psíquico»; DST, s.v. «Fenómenos místicos».

⁴⁸ «Recreaciones», 74.

que recibe los golpes, pareciéndoles que, cuanto más sensibles son, tanto más provecho sacan»⁴⁹.

Los *afectos impacientes* se refieren al esfuerzo deliberado por alcanzar un estado emocional férvido que las novatas en la oración confunden con el verdadero fruto espiritual. Mientras unas ponen demasiado énfasis en los efectos sensibles de la oración, otras «dañan mucho la cabeza con vehementes imágenes, reduciendo toda la oración a esto entendiendo que lo que meditan ha de ser representado con vivas figuras en la imaginación»⁵⁰. María insinúa aquí los peligros que entraña la técnica de *compositio loci* ignaciano. Como los jesuitas, y como Teresa, María recomienda la meditación en las imágenes, siempre que el entendimiento y la voluntad sean activos:

«De provecho le será a quien puede asentar en la imaginación alguna imagen de lo que se considera, mas ha de ser simple, porque lo dañoso es quererle dar alma y hacerla tan viva que mate la consideración y discurso del entendimiento; y a éstos les es remedio acudir a los afectos de la voluntad»⁵¹.

El peligro, sugiere, es que las novicias abusen de la técnica, no usándola para encender la devoción sino como estímulo para visiones auto-inducidas.

El otro extremo también es nocivo: «Hay otras, medio adormecidas, que con flojedad se dejan estar en una suspensión de los sentidos, contentándose con aquel ocio que sienten»⁵². «Vengamos a los que se dejan estar con un *gustillo*, en que se les pasa el tiempo sin

⁴⁹ «Instrucción de novicias», 456; énfasis añadido.

⁵⁰ *Ibid.*, 456; énfasis añadido.

⁵¹ *Ibid.*, 457.

⁵² *Ibid.*, 456. Las amonestaciones contra el «ocio» en la oración y los reparos de María ante los ímpetus y gustos sugieren que la carmelita tenía conocimiento de los memoriales dirigidos a la Inquisición de Madrid por Juan de Lorenzana y otros dominicos entre 1589 y 1593. En estos memoriales los dominicos alegaban que Teresa parecía defender la pasividad en la oración y la certeza de la salvación, a la manera de los alumbrados y luteranos. Véase DANIEL DE PABLO MAROTO, «Santa Teresa y el protestanismo español», *Revista de espiritualidad*, 40 (1981), 277-309, esp. 302.

fruto ni medra de sus almas»⁵³, aconseja Gracia, empleando el diminutivo despectivo. Lo que estos extremos tienen en común es un deseo de «negociar en la oración», o sea, entrar en la oración por lo que se puede sacar de ella, sean suspensiones placenteras, visiones, u otros fenómenos místicos:

«Bueno es que todo lo que se meditare vaya a parar a la voluntad, inclinándola al amor. Mas ha de ser sin interés propio, antes huyendo y desechando todo gusto en cuanto para en solo contento nuestro. Esto es *moderar los ímpetus* y por remedio del extremo con que éstos caminan, por que no pierdan la salud o sean engañadas con gustos falsos»⁵⁴.

Es de notar que «ímpetu» tiene una evaluación menos positiva en el léxico de María que en el de Teresa, para quien la voz se emplea muchas veces en el contexto de arrobamientos especialmente fuertes⁵⁵. María acepta la posibilidad de que el demonio invente gustos, pero como Teresa, desaconseja una reacción alarmista. El daño yace en la pérdida de tiempo y el posible daño a la salud⁵⁶. De acuerdo con su filosofía galénica, María recomienda un prudente manejo de las emociones en la oración, refrenar los «afectos impacientes», moderar los ímpetus, y mantener activa la voluntad de amar a Dios.

«LOS ÍMPETUS DE IRME POR LAS CALLES»

He argumentado que María de San José, basándose en las teorías galénicas, profesaba la necesidad de mantener el equilibrio de

⁵³ «Instrucción de novicias», 458.

⁵⁴ *Ibid.*, 457.

⁵⁵ Véase, entre otros lugares, *Vida* 20,3; 20,6; 20,9. Si embargo, el capítulo 32 de *Camino de perfección* [Escorial] lleva el título «En que trata cómo se han de moderar algunas veces los ímpetus sobrenaturales».

⁵⁶ Teresa escribe, por ejemplo, «Si es alma humilde y no curiosa ni interesal de deleites, aunque sean espirituales, sino amiga de cruz hará poco caso del gusto que da el demonio» (*Vida* 15, 10). Incluso sugiere que a veces los gustos falsos pueden ser de provecho espiritual: «antes, podrá ser que con esto [fingir el demonio los regalos de Dios] hagan caminar más aprisa porque cebados de aquel gusto, estás más horas en la oración» (*Camino de perfección* [Valladolid] 38, 3).

los humores, un equilibrio facilitado por periodos de expansión y sociabilidad. En sus enseñanzas sobre la oración recomendaba un freno semejante para los afectos vehementes. No obstante, María se desvía del principio de la contención en dos contextos que justifican el desbordamiento emocional. Durante la quinta parte de la oración, la que sigue la contemplación, hay dos maneras de hacimiento de gracias. La primera procede de la razón, pero

«Otras veces nace de la plenitud de las potencias que rebosan con ímpetu: prorrumpe el alma deshaciéndose en agradecimientos y alabanzas del Criador... No particularizo sobre cuál de los beneficios se han de dar gracias; pues las que nacen del ímpetu que habemos dicho, no tienen necesidad de reglas ni palabras, pues el Espíritu Santo las enseña y desde el centro del alma mueve aquellas sagradas olas que llegan hasta los fines y orillas de nuestros labios...»⁵⁷.

Evocando el milagro de las lenguas en el día de Pentacostés, María dispensa a las novicias del control emocional y les da permiso para gozar de los ímpetus carismáticos.

El fervor apostólico es otro contexto en que los ímpetus vehementes son justificables. En *Instrucción de novicias*, defiende su atrevimiento de ofrecer un tratado de oración diciendo: «Mas soy mujer y es razón que tema; y el serlo doy también por excusa de lo que digo, por la fuerza que en nosotras tiene un *vehemente afecto*, como yo le tengo de convidar a mis hermanas a la dulzura de este panal [de la oración mental]». ⁵⁸ Con auto-desprecio irónico, María subvierte la noción misógina de la volubilidad femenina convirtiéndola en justificación para un apostólico femenino de conversión.

Este tema nos remite de nuevo al *Libro de las recreaciones*, donde Gracia se defiende ante las acusaciones de Justa de haber querido «enseñar» y así usurpar el magisterio sacerdotal:

«[D]ejando aparte a los que es su propio oficio enseñar, hablo de ti y de mí, y de los demás que tenemos obligación a traer almas a Dios con el buen ejemplo, y nos preciamos de ser del bando de Cristo y de los que

⁵⁷ «Instrucción de novicias», 464-467.

⁵⁸ «Instrucción de novicias», 460.

más comunican con él, que no nos mostremos tan encapotados y tristes, que no manifestemos el trato con Dios y demos a entender a los que no lo han probado, que la oración, silencio y ejercicios espirituales es melancolía y desesperación... Y creo no es este mal camino, pues sabes que nos convida la Vida que *gustemos y veamos cuán suave es el Señor*. Y yo te digo, hermana, que los mayores *ímpetus* que he tenido en esta vida han sido de irme por esas calles a desengañar a los que piensan que es trabajo servir a Dios»⁵⁹.

El «ímpetu» incontenible de compartir la buena noticia —un verdadero arrebató apostólico— se hace eco del regocijo de la Samaritana quien, como escribió Teresa de Jesús en *Conceptos del amor de Dios*, iba «con aquella borrachez divina dando gritos por las calles»⁶⁰. Aunque hoy en día tal declaración de esperanza en la gracia divina no es motivo de asombro, en 1585 María corría el riesgo de que sus palabras se interpretaran como un rechazo del programa rigorista de Doria y sus seguidores o —peor aun— que sonaran a confianza firme en la salvación, uno de los errores heréticos atribuidos a los alumbrados.

CONCLUSIÓN

En los años en que los líderes de los carmelitas descalzos, convencidos de que en los conventos femeninos se había perdido el rigor primitivo de la reforma, intentaban afirmar la autoridad de los frailes sobre la disciplina interna de los conventos, María de San José escribió en contra de los esfuerzos de los que, según ella, querían imponer un régimen emocional tan discordante con «el estilo de hermandad» de la fundadora que perjudicaría la misión apostólica de conversión interior. María reconocía la necesidad de disciplinar las emociones destructoras en un convento, pero comprendía la complejidad del problema: los afectos nocivos nacían de la «complejidad» de cada monja, pero estaban sujetos —hasta cierta me-

⁵⁹ «Recreaciones», 65; énfasis añadido.

⁶⁰ *Conceptos del amor de Dios* 7.6. Sobre como María puede haber conocido este texto, que no fue publicado hasta 1611, véase ALISON WEBER, «Monjas melancólicas», 49 nota 45.

dida— a la voluntad; estimulaban egoísmo, pero circulaban como mala sangre por el cuerpo colectivo. El castigo individual no podía solucionar tal enfermedad colectiva. Por otra parte, las emociones sanas tenían que ser regidas y cultivadas para que cada monja supiera interpretarlas en el trato y la conversación diarios. Como los afectos nacían de una relación compleja entre el individuo y la colectividad, y el nivel de control sobre ellas era variable, la comunidad emocional tenía que ser dirigida por una priora discreta, compasiva, y a veces severa. Las obras prescriptivas de la priora de Lisboa tienen, paradójicamente, un notable carácter anti-prescriptivo. En lugar de asentar reglas fijas, María describe un «estilo» de vivir en comunidad basado en las emociones entrelazadas del amor, la esperanza, y el «espíritu doblado de alegría». ¿Era insólito este espíritu de las carmelitas descalzas? Por cierto, Teresa de Jesús y María de San José creían que lo era, y a juzgar por las críticas de los Doristas, era anómalo en una orden reformada. Pero hacen falta más estudios comparativos para evaluar la excepcionalidad carmelita⁶¹.

⁶¹ Véase como ejemplo de estudios comparativos que son de desear ÁNGELA ATIENZA LÓPEZ, «“No pueden ellos ver mejor...”». Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna», en *Arenal* 26, no. 1 (2019), 5-34.