

ANALECTA MALACITANA

REVISTA DE LA SECCIÓN DE FILOLOGÍA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA
XXXVI, 1-2 (2013)



UNIVERSIDAD DE MÁLAGA

ÍNDICE

ARTÍCULOS

RAQUEL VELÁZQUEZ VELÁZQUEZ, <i>La reescritura de los textos bíblicos en la novela española del siglo XX</i>	7
MARCOS RUIZ SÁNCHEZ, <i>Versiones latinas del cuento del tesoro del ciego</i>	45
JOSÉ MANUEL PEDROSA, <i>Los zapatos rotos del Lazarillo de Tormes</i>	71
FERNANDO DURÁN LÓPEZ, <i>Una autobiografía de 1745, o la rueda de la fortuna de Joaquín de la Ripa</i>	101
AMELINA CORREA RAMOS, <i>Mater et magistra: Reconstrucción de la trayectoria profesional de Vicenta Lorca, con la aportación de algunos documentos inéditos</i>	135
FRANCISCO GONZÁLEZ GARCÍA, <i>Amado Monstruo de Javier Tomeo: Un análisis del componente teratológico de la obra</i>	161
MARY GRIFFITH BOURN, <i>Identity and tragedy in Roth's The Human Stain</i>	197

NOTAS

ROBERTO CUADROS MUÑOZ, <i>Más datos sobre el paradigma demostrativo en documentación diplomática del Siglo de Oro: Una aproximación desde el corpus CODEA</i>	223
LIVIA CRISTINA GARCÍA AGUIAR, <i>Variación en documentos municipales mallagueños del siglo XVIII</i>	261
REBECA SANMARTÍN BASTIDA, <i>Santa Teresa y la herencia de las visionarias del medievo: De las monjas de Helfta a María de Santo Domingo</i>	275
ANUCHKA RAMOS RUIZ, <i>Apuntes sobre el periodismo de Cortázar</i>	289
AGNIESZKA MATYJASZCZYK GREUDA, <i>El cuento literario en Polonia: Origen y evolución del género hasta el siglo XIX</i>	297

BIBLIOTECA

<i>The Middle English version of The Book of Nativities in London, Wellcome Library, MS Wellcome 411, ff. 9v-18v</i> (edited by Javier Calle-Martín and Jesús Romero-Barranco)	307
--	-----

COMENTARIO BIBLIOGRÁFICO

JOSÉ POLO, <i>Notas de carácter metodológico, bibliográfico, ortotipográfico y de técnica del trabajo científico alrededor de dos importantes obras «lingüístico-discursivas» en el entorno de Coseriu</i>	349
SANTIAGO VICENTE LLAVATA, <i>Historia de la lengua, lingüística de corpus y cambio lingüístico. En torno a la irrupción de las Nuevas Tecnologías en la investigación histórica del español</i>	393

RECENSIONES [págs. 425-478]

- MANFRED FURHMANN, *La teoría poética de la Antigüedad. Aristóteles-Horacio- 'Longino'* (Antonio de Murcia Conesa)
- ESTEBAN T. MONTORO DEL ARCO (ed.), *Neología y creatividad lingüística* (Marta Torres Martínez)
- JAVIER DE SANTIAGO GUERVÓS, *Estrategias para el análisis sintáctico* (Antonio Daniel Fuentes González)
- SARA ROBLES ÁVILA Y JESÚS SÁNCHEZ LOBATO (coords.), *Teoría y práctica de la enseñanza-aprendizaje del español para fines específicos* (Higinio Pareja Martín)
- DOMNITA DUMITRESCU Y GERARDO PIÑA-ROSALES (eds.), *El español en los Estados Unidos: E Pluribus Unum? Enfoques multidisciplinares* (Francisco M. Carriscondo Esquivel)
- JULIO VALDEÓN BARUQUE, *Cristianos, judíos y musulmanes* (Enric Mallorquí-Ruscalleda y Alisa J. Tigchelaar)
- PEDRO DE VALENCIA, *Epistolario* (M^a José Ormazábal Seviné)
- HÉCTOR BRIOSO SANTOS Y ALEXANDRA CHERECHES (coords.), «*Callando pasan los ligeros años...*»: *El Lope de Vega joven y el teatro antes de 1609* (Ismael López Martín)
- JUAN VARO ZAFRA, *Estudios sobre la prosa de Diego Hurtado de Mendoza* (José Ignacio Fernández Dougnac)
- ÁNGEL DE SAAVEDRA, DUQUE DE RIVAS, *Poesías completas* (Cecilia Riva)
- M^a PILAR CELMA VALERO Y M^a JOSÉ RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN (eds.), *Miguel Delibes. Nuevas lecturas críticas de su obra* (Miguel Amores Fuster)
- JULIO CÉSAR JIMÉNEZ, *Las categorías de Kant no funcionan en la noche* (Juan Carlos Abril)
- FERNANDO MILLÁN, *Escritores radicales. Obras In-completas* (Raúl Díaz Rosales)
- RAOUL SCHROTT Y ARTHUR JACOBS, *Gehirn und Gedicht, Wie wir unsere Wirklichkeiten Konstruieren* (Vicente Gil Carrió)
- PEDRO AULLÓN DE HARO, *Estética de la lectura: una teoría general* (Marina García Mérida)
- JESÚS G. MAESTRO, *Genealogía de la Literatura. De los orígenes de la Literatura, construcción histórica y categorial, y destrucción posmoderna, de los materiales literarios* (Jesús Maire Bobes)
- TERRY EAGLETON, *Dulce violencia. La idea de lo trágico* (José Luis Calvo Landau)
- MARÍA GIOIA TAVONI, *Circumnavigare il testo. Gli indici in età moderna* (Mercedes López Suárez)
- GERMÁN SANTANA HENRÍQUEZ (ed.), *Literatura y cine* (Luis Unceta Gómez)
- M^a ROSARIO MARTÍ MARCO, *Wilhelm von Humboldt y la creación del sistema universitario moderno* (M^a Teresa del Olmo)

RESÚMENES PARA REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS [págs. 479-489]

NORMAS DE EDICIÓN [págs. 491-497]

REFERENCIAS DE CALIDAD E ÍNDICES DE IMPACTO [pág. 499]

REVISTAS DE INTERCAMBIO [www.anmal.uma.es]

SANTA TERESA Y LA HERENCIA DE LAS VISIONARIAS DEL MEDIEVO: de las monjas de Helfta a María de Santo Domingo¹

REBECA SANMARTÍN BASTIDA
Universidad Complutense de Madrid

A Nieves Baranda, guía para las autoras

A Santa Teresa se la ha calificado de escritora renacentista, prebarroca o, simplemente, barroca². Pero a menudo, quizás por ello, se han olvidado determinados lazos que unen a esta mística con la sensibilidad medieval. En un libro que publiqué recientemente, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, una de mis conclusiones tenía que ver precisamente con este aspecto³: cómo Teresa de Jesús bebe y es parte de una tradición mística femenina que se remonta a los siglos XII-XIII: tanto por lo que

¹ Este trabajo se encuadra en el Proyecto I+D: «La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVII): Análisis y recuperación de la escritura conventual» (Ref. FFI2012-32073).

² Para Teresa como escritora renacentista, véase principalmente V. García de la Concha, *El arte literario de Santa Teresa*, Ariel, Barcelona, 1978; para una visión de la autora como barroca, véase D. Chicharro, «Introducción», en Santa Teresa de Jesús, *Libro de la Vida* (Letras Hispánicas, 98), Cátedra, Madrid, 142006, págs. 19-103. Chicharro se basa para sus conclusiones principalmente en la propuesta de E. Orozco en *Mística, plástica y barroco*, Planeta, Madrid, 1978.

³ R. Sanmartín Bastida, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo* (pról. de D. López), Real Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2012.

[275]

AnMal, XXXVI, 1-2, 2013, págs. 275-287

respecta a temática y contenidos como en el estilo de su prosa⁴, la espiritualidad que traza un largo *continuum* desde las monjas de Helfta a María de Santo Domingo se muestra presente en la santa abulense.

Curiosamente, por lo que respecta a su filiación medieval, se ha tendido a relacionar a Santa Teresa con la tradición mística y ascética masculina (con obras como la *Vita Christi* del Cartujano, el *Flos sanctorum* o la *Imitación de Cristo*)⁵ y se ha olvidado un tanto (con contadas excepciones, según demuestra la bibliografía reciente de M. D. Sánchez) la larga línea de visionarias que la preceden, y especialmente a las españolas, como María de Ajofrín (†1489) o María de Santo Domingo (1486-1524); se trata de un marco femenino peninsular y continental que se ha apuntado, pero no desarrollado suficientemente⁶. Estudiar y editar las obras de esta última mística (el *Libro de la oración* y las *Revelaciones*) me ha servido para darme cuenta de cuántos rasgos comparten Santa Teresa y Sor María. Lo interesante es que ni siquiera las lecturas feministas de Teresa, que son muchas y aportan tanto, han hecho demasiado caso a su reescritura de las tradiciones femeninas precedentes, a los ecos patentes en su obra. En este sentido, no creo que haga falta restar importancia al lenguaje

⁴ Como es sabido por todos, en este estilo influye grandemente su lectura de novelas de caballerías así como el lenguaje del amor cortés, pero trataré de mostrar que hay otras concomitancias. Sobre la relación de la mística con el amor cortés realiza buenos apuntes D. de Rougemont en *El amor y Occidente*, Editorial Kairós, Barcelona, 192006, donde habla de las múltiples influencias que se dan en el empleo del amor-pasión por parte del lenguaje místico (por otro lado, estilísticamente, Teresa usa muchos giros cancioneriles).

⁵ También habría que tener en cuenta el *Espejo de la cruz* de Domenico Cavalca (de 1333, traducido por Alfonso de Palencia e impreso en 1486), donde Cristo se presenta en la cruz como libro (F. Gómez Redondo, *Historia de la prosa de los Reyes Católicos: El umbral del Renacimiento*, I, Cátedra, Madrid, pág. 880), cuando la santa alude al libro vivo y verdadero que es Cristo —Santa Teresa, *Obras completas* (ed. de T. Álvarez), Editorial Monte Carmelo (Col. Maestros Espirituales Carmelitas, 1), Burgos, 192004, págs. 259-260 (a partir de ahora citaremos esta edición como OC)—, independientemente de su posible lectura feminista por estar presente este concepto en Margarita Porete (M. M. Rivera Garretas, *Nombrar el mundo en femenino: Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Icaria Editorial, Barcelona, 2003, pág. 40).

⁶ M. D. Sánchez, *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 2008. En esta bibliografía se encuentran trabajos concretos que establecen comparaciones entre Teresa y algunas visionarias medievales. No podemos olvidar tampoco a R. E. Surtz, *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Avila*, University of Philadelphia Press, 1995; y estudios que abordan diversos aspectos del *continuum* místico como el de A. J. Cruz, «Transgendering the Mystical Voice: Angela de Foligno, San Juan, Santa Teresa, Luisa de Carvajal y Mendoza», en B. Simerka y Ch. Weimer (eds.), *Echoes and Inscriptions: Comparative Approaches to Early Modern Literatures*, Bucknell University Press, Lewisburg, 2000, págs. 127-141. En nuestro artículo, no obstante, pretendemos establecer un arco más amplio de comparación para paliar ausencias llamativas como las que se aprecian en las meritorias tesis de E. T. Howe, «Tradition and Innovation in the Imagery of Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz» (Duke University), UMI, Ann Arbor, 1977, y M. L. H. Smitheram «The Symbol of Night in the Works of Santa Teresa de Jesús and San Juan de la Cruz» (University of California, Santa Bárbara), UMI, Ann Arbor, 1977.

erótico teresiano para evitar una interpretación sexista, sino de ponerlo en paralelo con el de las místicas medievales; ni tampoco entender su enfermedad o su extremado ayuno como huida o protesta ante un mundo hostil, pues al igual que su búsqueda del martirio en la infancia, se trata de una tendencia común en niñas aspirantes a santas: la enfermedad y la capacidad de ayuno eran consideradas muestras de la predilección del Padre⁷.

Con respecto a la filiación renacentista de la santa, ésta se ha ligado principalmente a la cuestión de estilo. Las fuentes de la obra de Santa Teresa se han estudiado de modo intensivo y, ciertamente, la prosa de la abulense se ve muy afectada por los tratados místicos y de oración que tenía a su alcance y que tanto degustaría. Por otro lado, si durante décadas los críticos resaltaron la condición femenina de Teresa plasmada en su espontaneidad y torpe escribir (dando crédito a la versión que de sí misma nos transmite la santa), y atribuyeron su estilo poco elaborado tanto a una inseguridad personal como a una pretensión de humildad y de huida de vanidades literarias (así opinaron, por ejemplo, R. Lapesa, al referirse a un lenguaje que es eminentemente artístico sin pretenderlo⁸; o J. Marichal, para quien Teresa escribió al dictado natural de sus entrañas, de forma

⁷ Cf. C. Segura Graíño, «Teresa de Jesús. Una vida sin vivir», en A. Muñoz Fernández (ed.), *La escritura femenina. De leer a escribir*, II, Asociación Al-Mudayna, Madrid, 2000, 131-148, págs. 134-135, donde la tendencia anoréxica o la enfermedad se estudian un tanto acotizadas, y se critica la interpretación del erotismo teresiano; un rasgo que, por otro lado, también ha servido para lecturas feministas que la conectan con el Barroco, como la de D. Courcelles, «L'art d'écrire la passion amoureuse entre les savoirs et les pouvoirs: Teresa de Ávila y María de Zayas», en W. Aichinger, M. Bidwell-Steiner, J. Bösch y E. Cescutti (eds.), *The Querelle des femmes in the Romania: Studies in Honour of Friederike Hassauer*, Turia/Kant, Viena, 2003, págs. 70-91. Para otras lecturas feministas de la obra de Santa Teresa, véase M. Carrión, «Grietas en la pared (letrada) de Teresa de Jesús: lecturas críticas del cuerpo femenino, su espacio y el canon literario», en I. M. Zavala (coord.), *Breve historia feminista de la literatura española en lengua castellana*, 4: *La literatura escrita por mujer: de la Edad Media al siglo XVIII*, Anthropos, Barcelona, 1997, págs. 147-204. En esta línea, han proliferado las lecturas esencialistas o psicoanalíticas de Santa Teresa, como las de A. Redondo, «Introducción literaria. Teoría y crítica feministas», en C. Segura (ed.), *Feminismo y misoginia en la literatura española*, Narcea, Madrid, 2001, 19-45, pág. 25, y, sobre todo, P. J. Smith, «Teresa and the Mystic Body», en su *The Body Hispanic: Gender and Sexuality in Spanish and Spanish American Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1989, 22-31, págs. 24-28. Tampoco M. Balltandre, en su capítulo «Mística cristiana y el rol espiritual de las mujeres», en *Éxtasis y visiones: La experiencia contemplativa de Teresa de Jesús*, Erasmus Ediciones, Barcelona, 2012, págs. 27-42, trae a colación los muchos ejemplos de visionarias que podrían ilustrar tan bien sus asertos. Se podrían aducir muchos otros trabajos, pero la falta de espacio nos lo impide. Para cualquier buen peinado de la bibliografía teresiana, feminista y no feminista, es siempre imprescindible la base de datos BIESES; y para una amplia contextualización de la santa es útil el volumen *Hispanic Mysticism: Oxford Bibliographies Online Research Guide* (Oxford University Press, 2011) de H. Kallendorf.

⁸ R. Lapesa, «Época de Felipe II. Los místicos», en su *Historia de la lengua española*, Gredos (Biblioteca Románica Hispánica, 3.45), Madrid, 1981, 315-321, pág. 317. Para Lapesa hay rusticismo fingido y estilo de ermitaño en la santa. Chicharro coincide con esta idea pero la achaca al deseo teresiano de querer esconder su origen converso (*op. cit.*, pág. 61).

espontánea y rechazando la retórica renacentista)⁹, V. García de la Concha dio la vuelta a este argumento¹⁰. Este investigador reconoció en la escritura de la santa el resultado de un estilo renacentista elaborado¹¹: Teresa cambia de estilo según quien la escuche o lea, se mueve en la línea de la retórica progresista del humanismo (es decir, en su relativización y flexibilización), favorecida por la tradición del *sermo humilis*¹². Además, Teresa hace labores de corrección en sus manuscritos introduciendo palabras y modificando frases y letras incorrectas, mostrando una poco común preocupación por lo literario en una mujer —aunque, a este respecto, hay que decir que otras místicas corrigieron sus escritos antes que ella¹³—. Finalmente, la importancia que concede a la experiencia frente a la lectura o el estudio es un rasgo que se ha calificado de renacentista: «Esto entiendo yo y he visto por experiencia [...]. No hay quien lo crea si no ha pasado por ello», dirá la santa¹⁴.

⁹ J. Marichal, «Santa Teresa y el ensayismo hispánico», en su *Teoría e historia del ensayo hispánico*, Alianza, Madrid, 1984, 53-61, págs. 55, 59. Más matizado, E. Orozco Díaz, en *Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa (Notas sueltas de lector)*, Diputación Provincial de Granada, 1987, pág. 10, piensa que la voluntad de estilo de la santa era escribir con espontaneidad y descuido, aunque atenta a unos propósitos claros y seguros; también matiza esta espontaneidad teresiana F. J. Sedeño Rodríguez en «El epistolario teresiano: para una hipótesis desde la intertextualidad», *eHumanista*, 4, 2004, págs. 158-193.

¹⁰ Véanse sus fundamentales trabajos: *El arte literario de Santa Teresa*; y *Al aire de su vuelo: Estudios sobre santa Teresa, fray Luis de León, san Juan de la Cruz y Calderón de la Barca*, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, Madrid, 2004.

¹¹ Para una síntesis reciente de las últimas opiniones de los críticos sobre el estilo de la santa, con un resumen de las más significativas, véanse las páginas bien documentadas de J. Lara Garrido, «II. Expresión, comunicación y estilo en la obra de Santa Teresa. Anotaciones y actualización bibliográfica», en su ed. de E. Orozco Díaz, *Estudios sobre San Juan de la Cruz y la mística del Barroco*, I, Universidad de Granada, 1994, 569-589, págs. 571-575.

¹² Sobre la *sermo humilis*, véase lo que dice Santa Teresa, *OC*, pág. 150. García de la Concha se opone a los críticos que insinúan que Teresa escribe como habla, y asegura que la escritora busca un lenguaje expresivo no para atraer hacia su persona, sino para proyectar al receptor hacia Dios. A. Egido habla de la santa ignorancia como estrategia de combate contra los letrados, como arma discursiva para poder exponer sus opiniones, en «Santa Teresa contra los letrados: Los interlocutores de su obra», *Criticón*, 20, 1982, págs. 85-121; y «Los prólogos teresianos y la “Santa Ignorancia”», en T. Egido Martínez, V. García de la Concha, O. González de Cardenal (eds.), *Congreso Internacional Teresiano*, II, Universidad de Salamanca/Ministerio de Cultura, Salamanca/Madrid, 1983, págs. 581-680. Cf. García de la Concha, *Al aire de su vuelo*, págs. 46, 55; A. Weber, *Teresa of Ávila and the Rethoric of Femininity*, Princeton University Press, 1996.

¹³ Según D. Chicharro, hay otra razón para las correcciones realizadas: este autor destaca su afán por emplear palabras que no la categorizaran como conversa (véase la nota 8).

¹⁴ Santa Teresa, *OC*, pág. 202; cf. D. Chicharro, *op. cit.*, págs. 48, 92. Se ha postulado que Teresa quiere ir en la línea del humanismo y de Juan Luis Vives, a quien no le interesaba saber qué era el alma, sino cómo era y cuáles eran sus obras: Teresa parte siempre de un hecho empírico, experimentado, terreno, en el que como mujer se le permite moverse porque no se mete en disquisiciones de teología, aunque, eso sí, procure interpretar la vivencia (véase V. García de la Concha, *Al aire de su vuelo*, págs. 12-13, 67). La experiencia, además, le sirve como instrumento de conocimiento personal (cf. *El arte literario*, pág. 111), y le permite sortear los

En cambio, la sensibilidad que la lleva a conmoverse influida por la predicación; la referencia insistente a la figura de María Magdalena; la atención minimalista y espiritualizada hacia la naturaleza; la devoción a la humanidad de Cristo; la mezcla de lo sobrenatural y lo humano; la retórica de las lágrimas; el regusto por las metáforas y el desarrollo moroso de símbolos como el de la huerta; la teatralidad y el desbordamiento afectivo; los diminutivos y circunloquios; la abundancia de calificativos, exclamaciones e interrogaciones; el carácter físico de la relación con la divinidad y la focalización en su sufrimiento; la atención a las imágenes; el lenguaje figurado; la importancia de la visión física y de las batallas contra el demonio..., son todos aspectos que se han atribuido a la cualidad barroca de su obra¹⁵.

Pues bien, espero demostrar aquí que la tendencia a situar a Teresa entre la escritura del Renacimiento y la temática del Barroco ha hecho olvidar a muchos críticos (quizás por esa común y a veces dañina compartimentalización entre los estudios medievales y áureos) la tradición mística medieval femenina en la que se pueden encuadrar la devoción y escritura de la santa. Teresa no inauguró la mística española¹⁶, y ni siquiera fue la primera en atreverse a alzar su voz y a iniciar un nuevo movimiento religioso a través de experiencias visionarias en una época de teología aristocrática y masculina¹⁷, aunque se deba reconocer que su ascendencia conversa se lo puso difícil.

Desde las monjas de Helfta hasta María de Santo Domingo (y en buena porción de místicos medievales, aunque con un modo de expresión ligeramente distinto), rasgos teresianos como la relevancia concedida a la Eucaristía; la contemplación del Más Allá y de las almas allí enviadas; los extremos en la penitencia y el ayuno; las críticas a ciertos sectores del clero; los arrobos y éxtasis acompañados de lágrimas, rigidez corporal y de brazos extendidos; las reiteradas visiones y audiciones de los seres celestiales, con quienes existe una gran familiaridad; la búsqueda de seguridad sobre la realidad de lo vivido; la fortaleza frente a la desconfianza del clero; la recuperación milagrosa de la enfermedad y el dolor (ese «dolor amoroso» tan bien descrito por todas); los regalos en forma de joyas; los celos amorosos; o la vivencia del matrimonio místico y de la imposibilidad de la lengua para describir lo vivido, están

prejuicios de los hombres: habla de lo que ha vivido y sentido, no de lo que ha pensado, y por tanto no puede ser tan fácilmente censurada por ello.

¹⁵ Véase D. Chicharro, *op. cit.*, págs. 55, 81-88.

¹⁶ Durante mucho tiempo prevaleció la opinión de P. Sainz Rodríguez, para quien la mística se inicia y se asimila en España en la primera mitad del XVI, en su *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Voluntad, Madrid, 1927. Se habló entonces de una asimilación tardía por parte de Teresa de la mística medieval y, también de su transmisión a los tiempos modernos de la doctrina medieval, a partir de G. Etchegoyen, *L'amour divin: Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Fêret & Fils Editeurs (Bibliothèque de l'École des Hautes Études Hispaniques, IV), Burdeos, 1923.

¹⁷ Cf. V. García de la Concha, *Al aire de su vuelo*, pág. 11.

presentes en todas ellas¹⁸. Incluso paralelismos en episodios de gracias tan particulares como el famoso episodio de la transverberación, con ese dardo que atraviesa el costado de la abulense, los encontramos en Gertrudis de Helfta y en Beatriz de Nazaret¹⁹.

En este artículo, me quiero detener únicamente en algunos aspectos concretos que ilustran bien este aserto y sobre todo en las semejanzas existentes entre el lenguaje expresivo de Santa Teresa y el de María de Santo Domingo. Y en primer lugar, me gustaría prestar atención al sentido maternal de la santa, del que no se ha hablado demasiado y que se plasma en las comparaciones que utiliza para explicar la relación del alma con Dios, en las que aparecen con frecuencia los niños pequeños y la lactancia, imágenes que, como mostré en mi libro, tienen un claro antecedente en otras místicas como Catalina de Siena²⁰. En mi monografía transcribí dos ejemplos de *Camino de perfección* y de los *Conceptos del amor de Dios*²¹, pero igualmente hermoso es el pasaje del *Libro de la vida* que parece mostrarnos a una Santa Teresa en contacto con la crianza de los niños:

Esta es oración más baja, y hanse de evitar estos aceleramientos con procurar con suavidad recogerlos dentro en sí y acallar el alma; que es esto como unos niños que tienen un acelerado llorar, que parece van a ahogarse, y con darlos a beber, cesa aquel demasiado sentimiento. Así acá la razón ataje a encoger la rienda, porque podría ser ayudar el mismo natural; vuelva la consideración con temer no es todo perfecto, sino que puede ser mucha parte sensual, y acalle este niño con un regalo

¹⁸ De todos estos rasgos teresianos me ocupo extensivamente en mi monografía citada. Con respecto al ayuno de Santa Teresa, espero abordarlo en un próximo estudio. Para entender la espiritualidad femenina del Medioevo y las diferencias con respecto a la masculina, resultan fundamentales las monografías de C. W. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, University of California Press, Berkeley, 1987; *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, Zone Books, Nueva York, 1991. Para la expresión «dolor amoroso», véase Santa Teresa, *OC*, pág. 765. En cuanto a las joyas que aparecen en la obra teresiana, se las ha achacado sorpresivamente a su origen converso (véase D. Chicharro, *op. cit.*, pág. 29-30) cuando podemos encontrarlas en varias místicas precedentes o posteriores, caso de María Vela y Cueto —véase su *Autobiografía y Libro de las mercedes* (introd. y ed. O. González Hernández), Juan Flors, Barcelona, 1961, págs. 386-387—, nada sospechosas de tener familia de procedencia judía.

¹⁹ G. de Helfta, *Mensaje de la misericordia divina: (El heraldo del amor divino)*, ed. M. Garrido Bonaño, Biblioteca de Autores Cristianos (Clásicos de Espiritualidad), Madrid, 1999, pág. 57; V. Cirlot, y B. Garí, *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Siruela, Madrid, 2008, págs. 111, 118.

²⁰ Véase R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, págs. 123-124.

²¹ Santa Teresa, *OC*, págs. 585, 1252. Respecto a la segunda cita, R. Surtz, *op. cit.*, págs. 139-140, aduce que sólo en los *Conceptos del amor de Dios* pudo Santa Teresa dar rienda suelta a una mística centrada en el cuerpo femenino, por ser un escrito de difusión cerrada, mientras que en el resto de su obra se cuidó de imitar a sus antecesoras debido a los peligros que se cernían sobre las mujeres místicas. Quizás habría que matizar este aserto.

de amor que la haga mover a amar por vía suave y no a puñadas, como dicen²².

Teresa afirma la necesidad de la repetición de este símil en otra ocasión: «Y aunque esto del conocimiento propio jamás se ha de dejar, ni hay alma, en este camino, tan gigante que no haya menester muchas veces tornar a ser niño y a mamar (y esto jamás se olvide, quizás lo diré más veces, porque importa mucho)»²³, y en este empleo de la imagen dejará su legado en sus nuevas lectoras, quienes, como María Vela y Cueto (gran lectora suya y de Santa Catalina), también tendrán su visión lactante²⁴; pero este legado, como he dicho, es recogido de generaciones anteriores.

En este sentido, e hilando con otro rasgo importante en Santa Teresa, la abulense afirma que al comienzo de su amor místico con Cristo sólo podía pensar en Él como hombre, y que le costaba representárselo de maneras más subidas: reconoce entonces que es amiga de las imágenes y que lo corporal —Cristo o el santo representado en esculturas o pinturas— es lo que la conmueve²⁵. Pues bien, se ha visto en el amor a las imágenes y a la humanidad de Cristo un adelanto del Barroco (por parte de Orozco o Chicharro en las obras citadas) cuando la fijación en un Cristo humano (y en su plasmación artística) tiene un largo recorrido previo que enlaza con la piedad franciscana desde el siglo XIII. Además, la devoción y el arte, tanto en la vivencia de la maternidad como de la Pasión de Cristo, se mezclaban desde el Medievo prestándose sus imaginarios: ahí está la conversión de María de Ajofrín mientras observa una pintura de la Virgen con el Niño o la visión de Gertrudis de Helfta de una María embarazada que probablemente se inspiró en el grupo escultórico de la Visitación del convento de Katharinental²⁶.

Como muestra en su reelaboración de la experiencia maternal, Teresa no apuesta por el entendimiento de lo que le sucede sino por dejar paso a la sensibilidad a la hora de explicar su vivencia mística. Apela mucho al instinto, de modo que lo que predomina es la canalización de una voz de mujer que, como la de las *cantigas de amigo* medievales, declara el goce intenso de su amado y espera impaciente volverlo a gozar. Teresa asume así la condición física y sensible de su ser en las manifestaciones espirituales, pero si el cuerpo adquiere en la mística condición de protagonista²⁷, y, a través de él, la santa se *engolf*a, como gusta de decir, en Dios, esto tiene una tradición previa: el erotismo místico y el deleite corporal en la espiritualidad femenina de las místicas medievales²⁸. Al igual que ellas, Teresa abomina de su cuerpo «flaco y ruin», y agradece los

²² Santa Teresa, *OC*, pág. 292.

²³ Santa Teresa, *OC*, pág. 131.

²⁴ Véase M. Vela y Cueto, *Autobiografía*, pág. 388.

²⁵ Véase Santa Teresa, *OC*, págs. 94-95.

²⁶ R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, pág. 138.

²⁷ Véase V. García de la Concha, *El arte literario*, pág. 35.

²⁸ Véase R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, págs. 148-163.

dolores y enfermedades que Dios de continuo le manda (podemos imaginarla como entusiasta del cilicio por cómo admira a las personas que lo usan, tal a la ermitaña Catalina de Cardona en *Las Fundaciones*)²⁹, al tiempo que es el cuerpo quien le permite explicar los deleites que le proporciona el Señor, según se ve en su apasionada glosa al *Cantar de los Cantares* de los *Conceptos del amor de Dios*. Proyecta así el amor de Cristo-hombre a una dimensión corporal, donde el corazón de la santa es traspasado por esa flecha del ángel que le produce un dolor suave espiritual, «aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aun harto»³⁰.

Esta sensibilidad hacia lo corpóreo la lleva a observar la naturaleza animada que la rodea y a aplicar a ella su visión del mundo, deteniéndose especialmente en imágenes florales, algo que han resaltado siempre los críticos terebianos, señalando fuentes masculinas como Francisco de Osuna o Ambrosio Montesino. No obstante, parece olvidarse que, más allá de esas lecturas inmediatas, al final del Medievo encontramos ya en todas las visionarias una tendencia a la alegorización propiciada por la iluminación divina³¹, unas mujeres de las que seguramente Teresa habría oído hablar o con cuyos escritos estaría familiarizada³². Así, las referencias al mundo del campo podían depender tanto de la imaginería evangélica y de los tratados de oración como de sus antecedentes en otras revelaciones de la mística femenina: los elementos vegetales o el jardín cuidado por un Cristo hortelano aparecen en los textos de visionarias como Brígida de Suecia, Getrudis de Helfta, Umiltà de Faenza, Margarita de Oignt, o Catalina de Siena, quien emplea imágenes de árboles, viñas, jardines y flores en numerosos pasajes de *El Diálogo*³³. Como precedente más inmediato, Sor María de Santo Domingo (que alcanzó gran predicamento durante su vida) relaciona las cosas terrenales con las celestes de un modo que nos recuerda mucho al de Santa Teresa. Cuando ésta en el capítulo XI del *Libro de la Vida* desarrolla la imagen del huerto que cuida el Señor conminando a que seamos como buenos hortelanos, que riegan con cuidado las plantas para que no se pierdan (pues Dios arrancará las malas hierbas del huerto y cuidará las buenas)³⁴, nos pueden venir a la mente estas otras palabras de la terciaria dominica en sus *Revelaciones*:

²⁹ Santa Teresa, *OC*, págs. 436, 1065.

³⁰ Santa Teresa, *loc. cit.*, pág. 294; cf. págs. 764-765.

³¹ P. Dinzelbacher, «La littérature des révélations au moyen âge: un document historique», *Revue Historique*, 275, 2, 1986, 289-305, pág. 297.

³² Sobre la difusión de textos y noticias en torno a las visionarias continentales medievales en España al fin del Medievo y comienzos del Renacimiento he hablado en el segundo capítulo de mi monografía citada y en «Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: El caso del II duque de Alba», en N. Baranda y M.ª C. Marín Pina (eds.), *Letras en la celda*, Iberoamericana, Madrid, 2014, págs. 99-114.

³³ Para ejemplos de este uso de la imagen, véase R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, págs. 356-357.

³⁴ Véase también el capítulo XIV, donde al final vuelve a insistir en la imagen de Dios como jardinero del alma.

[L]os que qu[i]eren creçer e aprovechar en las cosas spirituales an de ser como los buenos hortelanos, los cuales no solamente en su huerta cortan e siegan someramente todas las yervas malas e inútiles que se crían entre las buenas, mas trabajan de las arrancar de raíz porque no puedan más pulular y renasçer.

[D]eve mucho temer la criatura de ser del todo dexada de Dios porque quando por su oculto e justo juizio Él delibera de la dexar, no se le da nada cortarla de entre sus electos como hazen los ortolanos que crían rosas en sus huertos, que, quando hallan alguna rosa marchita e seca a par de otra hermosa e fresca, con el plazer de aquella buena no tiene[n] en nada cortar y echar fuera la otra³⁵.

También esa imagen del huerto regado por el Señor aparece hermosamente expresada en el *Libro de la oración* de Sor María:

Y el caño, por donde ha de entrar el agua en este vergel a parar hermosas y verdes la yeruas y flores de las virtudes, es la voluntad nuestra conforme a la d'Él asida y apegada en todo con Él. Es también, quando está bien labrada la tierra y las passiones vencidas, la puridad de la açada preciosa que vela y alimpia el vergel del alma quieta para que de contino esté fresca y regada con el amor y calor de su Deseado. ¿Quién, pues, no se holgará de tener en sí vn jardín fresco y hermoso a do su Amado le recrehe y descanse con Él?³⁶

Estos antecedentes se han olvidado cuando se han señalado sólo los pasajes bíblicos (el *Cantar de los Cantares*, los *Evangelios*) y los tratados de oración como posibles influencias. Haría también falta comparar las similitudes en el modo en que ambas visionarias (una de ellas iletrada, Sor María) ilustran literariamente sus experiencias místicas³⁷.

Si Santa Teresa reconoce cuánto le aprovecha «ver campo o agua, flores» y que en estas cosas veía «memoria del Criador, digo que me despertaban y

³⁵ *Revelaciones de Sor María de Santo Domingo*, ms. 57-3-21 de la Biblioteca Capitular y Colombina, fols. 253r, 256v.

³⁶ *Libro de la oración de Sor María de Santo Domingo* (ed. facsimilar de J. M. Blecua), Hauser y Menet, Madrid, 1948, fols. c1r-1v (también en <http://www.uned.es/bieses/libros-pdf/M-Sto_Dom.pdf>).

³⁷ A veces, las expresiones que emplean son muy parecidas, como demuestro en mi próxima edición de las *Revelaciones* (que coedito con María Luengo). En este sentido, extraña que una buena estudiosa de Sor María y Santa Teresa como J. Bilinkoff no mencione la posible influencia de la primera en su sugerente monografía *Ávila de Santa Teresa: La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1993. Sería raro que Teresa no supiera de su existencia, más aún cuando, según postula el último biógrafo de Ignacio de Loyola, éste conoció y se dejó influir por Sor María, lo que demostraría una extendida fama. Véase E. García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013, pág. 120; E. J. Alonso Romo, «Ignacio de Loyola y los Dominicos: A propósito de una reciente biografía», *Ciencia Tomista*, 140.451, 2013, págs. 366-377.

recogían y servían de libro»³⁸, se podría relacionar ese despertar espiritual que produce la Naturaleza con el modo en que Sor María mostraba su sensibilidad hacia el campo que la rodeaba, según explicaba el P. Diego de Vitoria durante el proceso al que se sometió a esta terciaria dominica:

*Vidimus illam multoties inspiciendo arborum fructus rapi et per quasdam dulcissimas analogias erigere animos audientium ad devotionem et detestationem suorum peccatorum. Aliquando videndo prata florida rapi, aliquando etiam assumendo flores in manibus idem contingere, et si erant quinque florum aut foliorum dicere miranda de secretissimis plagis corporis Domini Nostri Jesu Christi; et si florem erant septem florum aut foliorum, de donis Spiritus Sancti; et si novem, de novem ordinibus angelorum, et si decem, de decem praeceptis*³⁹.

Los críticos han hablado únicamente de la influencia de Osuna en la instrumentalización simbólica de la Naturaleza como generadora de experiencia espiritual, o de las concomitancias con autores coetáneos como Fray Luis de León o San Juan de la Cruz, olvidando esta filiación femenina⁴⁰.

Precisamente, ese conocimiento del cuidado del campo le puede venir no sólo por el trabajo en los huertos conventuales, sino también por la observación que podía ejercer en sus largos recorridos en mula: como María de Toledo, María de Ajofrín o María de Santo Domingo, y frente a otras místicas españolas que la suceden, Santa Teresa es un personaje *activo*, que no para mucho tiempo en un convento y recorre Castilla para ir fundando conventos en lugares por lo general inhóspitos (y esto afectará bastante a su salud)⁴¹. Esta actividad la combina con una cultivada *pasividad* al ser, según ella, movida por fuerzas exteriores y ultraterrenas, como la voluntad del Señor, motor que impulsa su vida y le indica hacia dónde ir, y vence a través de ella al demonio. Es *pasiva* en sus amores místicos pues será este Señor quien tome siempre la iniciativa y la transporte de un lado a otro, hablándola y apareciéndosele, atrayéndola hacia sí una vez superada la etapa ascética. Esta *pasividad* permite a Teresa el presentarse a veces como no responsable de sus actos y decisiones, quizás salvaguardándola un tanto de las desconfiadas miradas de la Inquisición y de las que, quién sabe, pudiera tener el lector sobre ella. Esta *falta de responsabilidad*, por cierto, la comparte con visionarias como María de Santo Domingo o Juana de la Cruz, quienes de diferentes formas (alegando olvido de las palabras que pronuncian en el trance, mostrándose como instrumentos

³⁸ Santa Teresa, OC, pág. 94.

³⁹ Reproducido en V. Beltrán de Heredia, *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]*, Instituto Storico Domenicano, Roma, 1939, pág. 240.

⁴⁰ Véase V. García de la Concha, *El arte literario*, pág. 119; Sta. T. de Jesús, *Libro de la vida*, pág. 179, n. 12.

⁴¹ Una salud ya mermada por la brucelosis, según la opinión más fundada, en mi opinión, de todos los médicos que se han acercado a la salud (mental o física) teresiana. Véase A. Senra Varela, *Las enfermedades de Santa Teresa de Jesús*, Buenos Aires, Madrid, 2006.

en boca del Señor) muestran repetidamente que sus experiencias son venidas por la mano del Otro⁴².

Igualmente, como su predecesora María de Ajofrín, Santa Teresa disimula sus éxtasis (al contrario de lo que hará su imitadora, María Vela y Cueto, varios años más tarde). Si los arrobamientos crecen demasiado, los trata de ocultar ante las monjas, espectadoras de su trance: da la excusa de que es enferma de corazón y le sobrevienen desmayos, y sólo los relata cuando la obligan a ello⁴³. En cambio, no oculta la sensibilidad de las lágrimas, a las que ella llama «mujeriles», y que están presentes de manera constante en la imagen de la prosa teresiana⁴⁴: García de la Concha ya destacó la abundantísima afectividad y lágrimas que rezuman los escritos de la santa, pero este «don de lágrimas», como ella lo llama⁴⁵, tiene un claro precedente en las visionarias continentales (potenciado por la devoción franciscana), aunque a veces se volviera controvertido, pues no siempre se consideró de modo positivo este exaltado modo de vivir la espiritualidad⁴⁶.

Como a las místicas descendientes de Santa Catalina y a la misma Sor María, Cristo entrega a Teresa un anillo de desposada en una de sus visiones⁴⁷, y ella emplea las expresiones afectivas de la relación amorosa (*amor mío, mi bien*) con un grado de intimidad que ya encontrábamos en Gertrudis de Helfta⁴⁸. Asimismo, como ellas, vivirá celos amorosos, y, tras Cristina de Markyate, Ángela de Foligno, Catalina de Siena, las santas vivas italianas de comienzos del XVI o María de Santo Domingo⁴⁹, también sufrirá batallas con el demonio y visiones del Más allá: Teresa contempla al Señor llevando a su hermana al Cielo, tras ocho días en el Purgatorio; y al demonio como abominable figura con

⁴² Sobre estos modos de justificación en Sor Juana y Sor María hablaré en mi edición de las *Revelaciones*, de próxima aparición.

⁴³ Véase Santa Teresa, *OC*, pág. 1138. Estas disimulaciones por parte de la santa y su llorar en secreto deben matizar el aserto de García de la Concha de que a Teresa no le gustan los fingimientos (*Al aire de su vuelo*, pág. 61). Curiosamente, incluso el mismo Dios se presta, según Teresa, al juego del ocultamiento: «Por ruines e imperfectas que fuesen mis obras, este Señor mío las iba mejorando y perfeccionando y dando valor, y los males y pecados los escondía. Aun en los ojos de quien los ha visto, permite Su Majestad se cieguen y los quita de su memoria. Dora las culpas» (*OC*, pág. 54). Véase también M. de San José (Salazar), *Escritos espirituales* (ed. y notas de S. de la Sagrada Familia), Postulación General OCD, Roma, 1979, pág. 352.

⁴⁴ Santa Teresa, *OC*, págs. 97, 178.

⁴⁵ V. García de la Concha, *El arte literario*, pág. 123. Santa Teresa, *OC*, pág. 50 (cita). El alma en oración y unión siente, según Teresa, «grandísima ternura», de una manera «que se querría deshacer, no de pena, sino de unas lágrimas gozosas. Hállase bañada de ellas sin sentirlo ni saber cuándo ni cómo las lloró; mas dale gran deleite ver aplacado aquel ímpetu del fuego con agua que le hace más crecer» (*loc. cit.*, pág. 178); cf. «mudó Dios la sequedad que tenía en mi alma en grandísima ternura» (*loc. cit.*, pág. 47). Chicharro conecta la «hipersensibilidad lacrimógena» con la lectura del *Cartujano* (*op. cit.*, pág. 44).

⁴⁶ Véase R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, págs. 174-178. Santa Teresa también avisa contra las lágrimas excesivas o «penosas» (*OC*, pág. 292).

⁴⁷ Santa Teresa, *loc. cit.*, pág. 1194.

⁴⁸ Véase G. de Helfta, *op. cit.*, pág. 172. R. Sanmartín Bastida, *op. cit.*, pág. 157.

⁴⁹ Véase, para estas batallas, R. Sanmartín Bastida, *loc. cit.*, págs. 338-340.

boca espantable, de cuyo cuerpo salen llamas y que la amenaza con que no volverá a librarse de sus manos; o como «un negrillo» que le hace dar golpes sin poder resistirse, con cuerpo, cabeza y brazos; o como un sapo enorme, a los comienzos de su vida de monja; un diablo que cuando se marcha deja su olor a azufre. El Maligno puede además transformarse en muchedumbre: «En este tiempo también una noche pensé me ahogaban; y como echaron mucha agua bendita, vi ir mucha multitud de ellos, como quien se va despeñando»⁵⁰. Leyendo estos episodios, uno recuerda los golpes que sufría Sor María por un demonio que daba con su cabeza contra la pared y la dejaba sangrando: quizás por estas batallas a ambas se les ha achacado una suerte de epilepsia, sea en vida o tras su muerte⁵¹.

También como a Sor María, a Santa Teresa se le acusará de demasiado andariega y entrometida, y sufrirá la misma desconfianza que rondó a Santa Catalina o Santa Brígida. Las críticas que alcanzaron a María de Santo Domingo por sus visitas a monasterios de hombres nos recuerdan las palabras del nuncio Filippo Sega en contra de Santa Teresa, a quien calificó de «fémmina inquieta y andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura»; además, como hará el Provincial Tomás de Vio Cayetano con respecto a Sor María se la acusará de que se muestre «como maestra, contra lo que San Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen»⁵². Ante semejante incompreensión por parte de las autoridades coetáneas, no debe extrañar que tanto Sor María como Santa Teresa busquen en un determinado momento que sus comunidades dependan sólo de Roma⁵³.

Podríamos aducir otros muchos aspectos en común entre Sor María y Santa Teresa, pues también la primera gustará de emplear en algunos casos un lenguaje heredado de las novelas de caballería, o pide arroyos de lágrimas al tiempo que da aviso de que no todas estas manifestaciones son buenas⁵⁴. Por ello, creemos que Mary E. Giles acierta cuando, considerando el espectro de la vida religiosa y cultural de la España del siglo XVI (y especialmente el impulso hacia la reforma, del que aquí no hemos hablado pero que está presente también en las visionarias medievales), ve a Sor María y a Teresa «in much the same light: both aspired to lives of intense devotion to the Crucified Christ while extending themselves outward to reform religious practice»⁵⁵.

⁵⁰ Véase, para estos episodios y citas, por orden de mención, Santa Teresa, *OC*, págs. 361, 310-311, 75, 312, 314 (cita). Sin embargo, aunque Teresa suele conceder estatus de realidad a lo que le pasa, no deja de tener sus dudas sobre la verdad de la experiencia de los otros con el Maligno, como se ve en su trato con un cura a quien supuestamente un idolillo de cobre que lleva al cuello le tiene hechizado (*loc. cit.*, pág. 58).

⁵¹ Véase Beltrán de Heredia, *op. cit.*, pág. 104; A. Senra Varela, *op. cit.*, págs. 135-150.

⁵² Véase Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas del Castillo Interior* (ed. de D. Chicharro), Biblioteca Nueva, Madrid, 1999, págs. 20-21; V. Beltrán de Heredia, *op. cit.*, pág. 238.

⁵³ Santa Teresa, *OC*, pág. 348; V. Beltrán de Heredia, *op. cit.*, págs. 253-254; *Libro de la oración...*, fol. a3r.

⁵⁴ Véase *Libro de la oración...*, fols. b8v, c 3r, d1r, d3v; *Revelaciones...*, fol. 256r.

⁵⁵ M. A. Giles, *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo: A Study and Translation*, State University of New York Press, Albany, 1990, pág. vii.

Conclusiones

No debemos olvidar los precedentes de la escritura de la santa: es importante considerar en su corpus el reflejo de un fenómeno medieval femenino. Los rasgos que se atribuyen fundamentalmente a la cualidad barroca de su obra también están presentes en las visionarias del Bajomedievo⁵⁶. Considerar el legado de esta espiritualidad precedente nos evita posibles errores, como atribuir a la ascendencia conversa las imágenes que Teresa emplea de piedras preciosas⁵⁷. Es innegable que la ausencia de limpieza de sangre en su familia tendrá unas consecuencias en su vida y su obra, y seguramente le influyó en su actitud de burlarse de las vanidades del mundo y en su afirmación crítica de que la honra «es grandísima mentira y que todos andamos en ella»⁵⁸. Pero al tiempo que reconocemos esto, creo que hay que buscar otros orígenes a muchas de sus palabras. Uno de estos fundamentales orígenes tiene que ver con el marco de la espiritualidad femenina europea y peninsular, que nos deleita con sus textos tan hermosamente expresivos desde los siglos XII-XIII en adelante.

⁵⁶ Deberían considerarse más a menudo las similitudes que se dan entre el siglo del XV y el movimiento estético del Seiscientos. En general, los estudios sobre el Barroco parecen a veces olvidarse de que muchos rasgos presentes en este movimiento (el amor a las imágenes, lo macabro, la sensibilidad de las lágrimas) están presentes en el fin del Medievo, y especialmente en nuestras místicas (véase F. Rodríguez de la Flor, *Barroco: Representación e ideología en el mundo hispánico [1580-1680]*, Cátedra, Madrid, pág. 40).

⁵⁷ Véase nota 18.

⁵⁸ Santa Teresa, *OC*, pág. 203; cf. págs. 40-41. Ciertamente, Santa Teresa se ríe del tiempo en que le importaron algo los dineros, representándose como mujer liberada de estas cadenas, mujer independiente que desprecia la honra y que aborrecería incluso ser *señora* (*loc. cit.*, pág. 351).

