

ACCESO AL E-BOOK GRATIS

- [+] Diríjase a la página web de la editorial www.tirant.com
- [+] En *Mi cuenta* vaya a Mis promociones www.tirant.com/mispromociones
- [+] Introduzca su mail y contraseña, si todavía no está registrado debe registrarse
- [+] Una vez en Mis promociones inserte el código oculto en esta página para activar la promoción

Código Promocional

Rasque para visualizar

La utilización del LIBRO ELECTRÓNICO y la visualización del mismo en NUBE DE LECTURA excluyen los usos bibliotecarios y públicos que puedan poner el archivo electrónico a disposición de una comunidad de lectores. Se permite tan solo un uso individual y privado.

No se admitirá la devolución de este libro si el código promocional ha sido manipulado





INFORMACIÓN

PVP	20€
WEB	www.miriadahispanica.com
EDITORES	Servicios de Programas Universitarios, S.L. Calle Ramón Gordillo 4. 46010 Valencia, España.
EDITORIAL	Tirant lo Blanch libros Artes gráficas 14, Bajo dcha. Tels. 0034-963610048/50 Fax. 0034-963694151 46010 Valencia
ISSN	2171-5718
DEPÓSITO LEGAL	S. 533-2010
LUGAR DE EDICIÓN	Valencia
PERIODICIDAD	Semestral
DISEÑO DE CUBIERTA	Basado en el mapa de América de Diego Gutiérrez en el año 1562.
PRODUCCIÓN Y ADMINISTRACIÓN	Raquel Celma Villanueva. Servicio de Programas Universitarios
AVISO LEGAL	<i>Se permite la reproducción parcial de los contenidos para uso didáctico siempre que se cite la procedencia de los mismos.</i>



CRÉDITOS	7
----------------	---

Presentación del monográfico <i>a Cargo del Dr. Fernando Operé</i>	9
--	---

INTRODUCCIÓN <i>a cargo de Jennifer E. Barlow</i>	11
---	----

El <i>Siglo de Oro</i> y América (desde esta orilla)	17
--	----

AURORA HERMIDA RUIZ
Universidad de Richmond, Virginia

“Mester es sen pecado”: <i>Libertas inquiriendi vitium curiositatis en el Libro de Alexandre</i>	35
--	----

E. MICHAEL GERLI
University of Virginia

Desmembramiento del cuerpo social y familiar, y la construcción de la incipiente identidad nacional española en el <i>Quijote</i> de 1615: Ricote y Ana Félix: Extirpación de miembros infecciosos	47
--	----

DIANA GALARRETA-AIMA
James Madison University

SUMARIO

Instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología cultural: el <i>Heráclito cristiano</i> de Quevedo	61
--	----

GERMÁN DE PATRICIO
Towson University

Rhetorical wonders: The exceptional Teresa de Cartagena and <i>Admiración operum Dey</i>	77
--	----

MARGARET R. EWALT
Wake Forest University
A. RENEE GUTIÉRREZ
Longwood University

A complex relationship: Marcela de San Félix and Lope de Vega	97
---	----

SUSAN MANELL SMITH
Hampden-Sydney College, Virginia

Brigid's fifty-seven demons: Exorcism as miracle in Zaragoza, 1601 ... 109

MARÍA TAUSIET

Independent Scholar, Madrid

María de San José in Portugal: Life in the Lisbon carmel..... 121

BARBARA MUJICA

Georgetown University

Teresa of Avila, courtier 135

LUIS CORTEGUERA

University of Kansas

La urgente actualidad de Teresa de Ávila..... 147

RANDOLPH D. POPE

University of Virginia

RESEÑAS 159

OTROS ENLACES DE INTERÉS 171

CONTENIDOS DE *MIRÁDA HISPÁNICA*. 173

NORMAS DE ESTILO Y PUBLICACIÓN. 179

DIRECTOR

José Enrique Peláez Malagón

Doctor en Historia del arte

ENCARGADA DE LA EDICIÓN

ACTUAL

Jennifer E. Barlow

EDICIÓN DIGITAL/WEBMASTER

David Celma

University of Virginia in Valencia Program

CONSEJO DE REDACCIÓN

REDACTORES JEFES

Fernando Operé

Doctor en Historia latinoamericana

Eliseo Valle Aparicio

Doctor en Historia contemporánea y

DEA en Sociología

CRÉDITOS

MIEMBROS

María del Puig Andrés

Doctora en Filología hispánica

Ma^a Pilar Guitart

Doctora en Comunicación audiovisual

Jesús Peris

Doctor en Filología hispánica

Mabel Richart

Doctora en Comunicación audiovisual

COMITÉ EVALUADOR Y CIENTÍFICO

Andrew Anderson
University of Virginia
Joaquín Azagra Ros
Universitat de València
Teresa Bordón
Universidad Autónoma de Madrid
Herbert Tico Braun
University of Virginia
Toni Cella
Arizona State University
Daniel Chavez
University of New Hampshire
Luis Correa-Diaz
University of Georgia
Daniel Chornet-Roses
University of Saint Louis (Madrid)
Gianfranco Depretis
Universidad de Turin
Francisco Javier Díez de Revenga
Universidad de Murcia
Andres Fisher
Appalachian State University
Edward Friedman
Vanderbilt University
Aurora Hermida-Ruiz
University of Richmond
Miguel Ángel García
Universidad de Granada

David Gies
University of Virginia
Ángel López García
Universitat de València
Matthew Marr
Penn State University
Enric Mateu
Universitat de València
Francoise Morcillo
Université d'Orléans
Sylvia Nagy-Zekmi
Villanova University
Brian Owensby
University of Virginia
Domingo Ródenas
Universitat Pompeu Fabra
Esperanza Roman-Mendoza
George Mason University
José Rafael Saborit Viguer
Universitat Politècnica de València
Fernando Tejedo-Herrero
University of Wisconsin-Madison
Susan Walter
University of Denver
Samuel Amago
University of Virginia



PRESENTACIÓN DEL MONOGRÁFICO

Con este número dedicado a la hispanista Alison Weber, *Miríada Hispánica* hace un homenaje a quien durante cuarenta años ha dedicado toda una obra a los estudios de Early Modern Spanish o Siglo de Oro español, con más que importantes contribuciones especialmente en la obra de Santa Teresa de Jesús. Su libro *Teresa de Ávila and the Rhetoric of Femininity*, aparecido en 1996, con una traducción al italiano *Teresa d'Avila e la retorica della femminilità*, es hoy un trabajo imprescindible en la obra de la gran poeta española. Su obra y sus investigaciones, sin embargo, van más allá de la obra de la santa de Ávila.

Alison Weber hizo trabajos en el mundo oculto y de difícil penetración de los monasterios, devociones místicas del barroco español, tanto en España como en América latina.

Sus artículos sobre la santa quiteña Gertrudis de San Ildefonso en esa línea difusa de los márgenes de la santidad, o los trabajos dedicados a las monjas melancólicas, además de las complejas formas de religiosidad en el primer modernismo español, son ejemplos de una investigación académica seria y disciplinada, de no fácil resolución.

Su labor como educadora y académica ha creado escuela y dejado una larga lista de especialistas y profesores que educados en su magisterio. Prueba de ello son los ensayos de este número que la revista *Miríada Hispánica* le ha dedicado.

FERNANDO OPERÉ
University of Virginia





INTRODUCCIÓN

LA PLUMA DORADA: ESTUDIOS EN HOMENAJE A ALISON WEBER

En su libro fundacional, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity* (1990), Alison Weber cambió el discurso académico sobre la retórica femenina con su investigación de los frutos de “la pluma dorada” de Teresa de Ávila. Los ensayos del presente número homenajean la pluma dorada de la misma profesora Weber, cuya obra y erudición han sido una fuente de continua inspiración no sólo para los autores de esta edición sino también para otros estudiosos en los campos del Siglo de Oro, estudios carmelitas y el discurso religioso de la temprana modernidad. En el primer ensayo de este número, Aurora Hermida Ruiz se dedica a una pregunta planteada por Weber en un artículo que salió en el *PMLA*, “*Golden Age or Early Modern: What’s in a Name?*”. Hermida Ruiz considera la tendencia hacia *Siglo de Oro* a través de una perspectiva transhistórica y transatlántica para desarrollar un entendimiento más profundo de cómo el asunto de la marginalización de España en *early modern studies* fomentó la expansión de *Siglo de Oro*. Argumenta que este término ha servido como una estrategia para afirmar la centralidad de España con respecto más a Latinoamérica que a Europa. El estudio de Hermida Ruiz, por lo tanto, constituye una amplia introducción a esta colección de ensayos que explora los temas de la literatura, historia y espiritualidad del Siglo de Oro.

Dirigiéndose al campo literario de la Edad Media y el Siglo de Oro, los ensayos de E. Michael Gerli, Diana Galarreta-Aima y Germán de Patricio respectivamente abarcan temas de la filosofía natural y la teología, el discurso médico y el cuerpo social, y la obra literaria como arrepentimiento público. Gerli propone una lectura del término “lunático” y el desprecio de Dios por Alejandro en el *Libro de Alexandre* como una distinción conceptual entre la filosofía natural aristotélica y la teología cristiana. Este estudio, por lo tanto, localiza el texto entre dos corrientes intelectuales en competencia durante el siglo XIII y vincula la preocupación por la validez del conocimiento al emergente poder imperial en Europa. Después, el artículo de Galarreta-Aima lee el famoso episodio de Ricote del *Quijote* como una respuesta a la expulsión de los moriscos en España, representados como miembros corrompidos del cuerpo social. Galarreta-Aima así ofrece una perspectiva original sobre la tensión étnica y religiosa de la época usando la metáfora de la sociedad como cuerpo político en Cervantes. Finalmente, en su estudio sobre Quevedo, de Patricio sostiene que las circunstancias pragmáticas del arrepentimiento público en *Heráclito cristiano* pueden interpretarse como una estrategia para neutralizar la imagen de Quevedo como satírico obscuro para ser tomado en serio por las élites del siglo XVII. Este ensayo y, por cierto, los de Gerli y Galarreta-Aima demuestran las tensiones entre presente y pasado, ya sea entre las dos imágenes públicas del mismo autor, entre la naciente filosofía natural aristotélica y la teología cristiana, o entre cristianos viejos y moriscos.

Los artículos siguientes exploran la retórica, autoría y espiritualidad femenina. Margaret Ewalt y A. Renee Gutiérrez proponen que Teresa de Cartagena emplea las formas retóricas de Cicerón en *Admiración operum Dei* para convertir sus debilidades—físicas y femeninas—en oportunidades por las cuales Dios obra maravillas. De esta manera, Ewalt y Gutiérrez señalan que Teresa no sólo defiende su tratado religioso anterior, *Arboleda de los enfermos*, sino que también ejerce una retórica de excepcionalismo mujeril. Siguiendo en el tema de autoría femenina, Susan Manell Smith examina la relación entre Sor Marcela de San Félix y su padre, Lope de Vega, mediante sus dramas alegóricos. Smith revela una conexión emocional compleja entre padre e hija, marcada por la admiración literaria de Marcela por Lope, el disgusto por su estilo de vida inmoral y la afición mutua. En cuanto a la espiritualidad y los milagros, María Tausiet analiza la historia la liberación de la posesión demoníaca de Brígida Pérez como milagro atribuido a la Virgen del Pilar, en el trasfondo del decreto en 1601 que prohibió la oración mariana no autorizada. En estos tres estudios, las mujeres negocian su autoridad y autoría—explícitamente en el caso de Teresa de Cartagena y Sor Marcela de San Félix e indirectamente en el peregrinaje de Brígida Pérez—dentro de las tradiciones literarias y eclesiásticas que no siempre las acogían.

Los últimos ensayos se dedican a la historia carmelita, particularmente a María de San José y Teresa de Ávila respectivamente. Primero, Barbara Mujica argumenta que la *Crónica de Carmelitas*, escrita por Belchior de Santanna y recientemente descubierta, ha aclarado las actividades de María de San José en el convento que fundó en Lisboa. Mujica afirma que, aunque María buscaba gobernar con suavidad a las monjas, las hermanas guardaban rigor en sus prácticas penitenciales y observancia de reglas, lo cual últimamente les sirvió bien cuando sufrieron bajo el ataque de las fuerzas inglesas en 1589. A continuación, Luis Corteguera examina las creencias de Teresa de Ávila sobre la autoridad a través de sus metáforas cortesanas. Para Corteguera, estas metáforas reflejan la tensión entre la sumisión a la autoridad divina y el libre albedrío a la vez que se alinean con el esfuerzo de Teresa por ganarse el favor de Felipe II. Por último, el artículo de Randolph Pope enfatiza la relevancia de las enseñanzas de Teresa de Ávila en el siglo XXI. En un mundo gobernado por la tecnología y los medios sociales, plantea Pope, la vida interior de la contemplación y del silencio que Teresa ilustra en sus escritos nos recuerda aceptar lo que no se entiende con una explicación letrada. Mientras los estudios de Mujica y Corteguera exploran cómo la vida y espiritualidad carmelita frecuentemente fueron determinadas por su entorno sociopolítico, Pope demuestra cómo la contemplación espiritual podría formar—o reformar—el pensamiento social.

Los artículos de este número, que abarcan temas literarios e históricos, religiosos y seculares, son productos de nuestra admiración por Alison Weber como colega y profesora. Le agradecemos por sus años de trabajo, sabiduría y generosidad intelectual y personal.

“[La] veo casi siempre en dos imágenes vivas, que nos dejó de sí, que son sus hij[os] y sus libros”
—Fray Luis de León

JENNIFER E. BARLOW

Longwood University

barlowje2@longwood.edu

Encargada de la edición actual del monográfico





ARTÍCULOS





AURORA HERMIDA RUIZ¹

Universidad de Richmond, Virginia - ahermida@richmond.edu

Artículo recibido: 12/12/2017 - aceptado: 7/01/2018

EL SIGLO DE ORO Y AMÉRICA (DESDE ESTA ORILLA)

RESUMEN

El término *Siglo de Oro*/*Golden Age* está experimentando un nuevo auge en el hispanismo norteamericano tras una década marcada por una preferencia, no compartida en España, hacia los *early modern studies*. Como ejemplo de esta nueva tendencia, analizo las contribuciones de Margaret Greer, Alison Weber, Anne Cruz y Elias Rivers a un número reciente de *PMLA* en el que consideran el valor de *Siglo de Oro* para confrontar la marginalización de España que se ha perpetuado en los *early modern studies*. Trayendo a colación un debate sobre Góngora y América surgido en los aledaños de la conmemoración gongorina en 1927 y hoy bastante olvidado, entiendo que esta tendencia reciente hacia el *Siglo de Oro* debe ser considerada desde una perspectiva transhistórica y transatlántica que ayude a mejor entender a) cómo la cuestión de la marginalización de España motivó la reivindicación de la lírica de Góngora y la consiguiente expansión del *Siglo de Oro* y b) cómo *Siglo de Oro* ha funcionado, entonces y ahora, como una estrategia para afirmar la centralidad de España, no tanto frente a Europa, pero sí frente a Latinoamérica.

PALABRAS CLAVE: Siglo de Oro—modernidad temprana—hispanismo norteamericano—marginalidad de España—centenario de Góngora—Generación del 27.

ABSTRACT

The term *Golden Age*/*Siglo de Oro* appears to be making a comeback in North American Hispanism after a decade marked by an embrace of *early modern studies* that never took hold

¹ **Aurora Hermida Ruiz** licenciada en Filología española por la universidad de Sevilla, recibió su doctorado en la Universidad de Virginia con una tesis sobre la recepción crítica de Garcilaso de la Vega en el siglo XX. Actualmente es profesora de lengua y literatura españolas en la Universidad de Richmond, en Virginia (USA). Su interés en la formación del canon del siglo de Oro y en su historiografía literaria durante el pasado siglo ha marcado el rumbo principal de sus investigaciones. Ha editado, junto a Ignacio Navarrate, *Garcilaso Studies: A New Trajectory*, y publicado artículos de metacrítica sobre la obra de críticos tan influyentes como Dámaso Alonso, Américo Castro, Rafael Lapesa, María Rosa Lida o Alfonso Reyes, entre otros.

in Spain. As an example of this new trend, I examine the contributions by Margaret Greer, Alison Weber, Anne Cruz and Elias Rivers to a recent issue of the *PMLA* in which they jointly consider the value of *Golden Age/Siglo de Oro* in U.S. Hispanism in the face of the unresolved marginalization of Spain in *early modern studies*. Revisiting an almost forgotten debate on Góngora and America surrounding the 1927 commemoration of the poet, I argue that this new trend should be considered in a transhistorical and transatlantic perspective to better understand a) how the question of Spain's marginalization led to the vindication of Góngora's lyric poetry and the ensuing expansion of the *Siglo de Oro*; and b) how *Siglo de Oro* has worked, then and now, as a strategy to assert the centrality of Spain, not so much with respect to Europe, but with respect to Latin America.

KEYWORDS: Golden Age-Early Modern-North American Hispanism-Spain's marginality-Góngora centennial-Generation of 1927.

Hace relativamente poco tiempo, en el número del *PMLA* correspondiente a enero de 2011, aparecía en el apartado "Theories and Methodologies", una sección especial titulada "The Vanishing Golden Age" con contribuciones de Margaret Greer y Alison Weber respectivamente tituladas: "Thine and Mine: The Spanish 'Golden Age' and Early Modern Studies" y "*Golden Age or Early Modern: What's in a Name?*" Justo a continuación, en la sección titulada "Little-known documents", aparecían tres textos de Juan Boscán y Garcilaso de la Vega traducidos por Anne Cruz y Elias Rivers bajo el título "Three Literary Manifestos of Early Modern Spain".² La intención combinada de estas contribuciones es reconsiderar la validez del término *Siglo de Oro* o *Golden Age* en relación a una cuestión fundamental: la proverbial marginalidad de España en los trabajos sobre la temprana edad moderna o los *early modern studies*. Muy sorprendentemente, Greer, Weber y, más adelante, también Cruz, no sólo no pronostican la desaparición o el desvanecimiento insinuado en el título, "The Vanishing Golden Age", sino que abogan, todas a una, por la utilidad y la actualidad del concepto para contrarrestar la marginalidad de la literatura española en estos momentos —en estos "tiempos recios", para decirlo con las palabras que Anne Cruz y Elias Rivers toman prestadas de Santa Teresa—"Spain's Marginality in Early Modern Studies" 817), en este lado del Atlántico, y en esta orilla de la disciplina.

Sobre esta peliaguda y recurrente cuestión terminológica, cabe recordar que en España la actitud generalizada ha sido más bien de resistencia, desdén e incluso condescendencia hacia los estudios culturales en general y los *early modern studies* en particular. Esta predilección actual por el sintagma *Siglo de Oro* en España es, por otro lado, hartó fácil de

² Esta última contribución de Rivers a los estudios garcilasianos sería también, desgraciadamente, la última de su vida. Elias Rivers moriría no mucho después; en diciembre de 2013.

constatar. Valga como ejemplo la curiosa proliferación de derivaciones de nuevo cuño, como “áureo” o, más recientemente, “aurisecular” o “aureosecular” que aparecen cada vez con más frecuencia entre la crítica especializada y que, además de resultar intraducibles al inglés, ni siquiera aparecen todavía registrados o autorizados por el diccionario de la *RAE* (*Real Academia de la Lengua Española*). No hace mucho, yo misma llamaba la atención sobre lo que anticipaba, equivocadamente al parecer, como una situación de progresiva “diglosia” ante el paradigma de los *early modern studies* en el hispanismo a ambos lados del Atlántico (Hermida Ruiz 2008 271). Como botón de muestra de esta situación, destacaba *El sueño del Siglo de Oro*, el monográfico que la revista *Ínsula* dedicó en el 2008 al estado de “los estudios sobre literatura española áurea”, y en el que Lía Schwartz, única representante del hispanismo norteamericano, era también la única contribuyente que, efectivamente, evitaba el término *Siglo de Oro* de manera sistemática y se decantaba, de la misma manera, por el de “temprana Edad Moderna” (20-22). Mi apreciación entonces venía a ser la siguiente:

Ya nadie puede afirmar que *Siglo de Oro* o su traducción, *Golden Age*, sea un término más usado o favorecido entre los hispanistas de habla inglesa que entre los españoles, como, según testimonio de Alberto Blecuá, era aún el caso bien entrados los años 70. *Early Modern*, fácilmente traducible además por “temprana modernidad” o “temprana edad moderna”, es el término más conspicuamente acogido en la academia americana para dar cuenta tanto del impulso que los estudios culturales y post-coloniales han dado a nuestra disciplina, como de la necesidad de eliminar antiguas fronteras nacionales, ideológicas o disciplinarias y de descentralizar no sólo el canon, sino la práctica misma del hispanismo [...]. *In partibus infidelium*, por así decirlo, todos sabemos que, si ya no el más inclusivo o interdisciplinario *Early Modern*, la división en siglos o en movimientos artísticos es moneda corriente de curso internacional, mientras que *Siglo de Oro* se queda, se nos queda, como un término hasta cierto punto estrecho y desfasado o, todo lo más, aceptable para andar por casa y hablar *entre nous* (Id. 270).

Son varias las cuestiones que me interesa estudiar a propósito de esta nueva y un tanto sorprendente tendencia “americana”, por así llamarla, hacia el *Siglo de Oro*. La primera es pertinente al momento presente: ¿por qué nos interesa hoy recuperar, resucitar más bien, *en este lado del Atlántico*, un término que hasta hace bastante poco tachábamos de parroquial, obsoleto, inexacto, canónico, imperialista y, por si fuera poco, provinciano? La segunda es pertinente a la tradición historiográfica del concepto: ¿Por qué *Siglo de Oro* se resiste a desaparecer en el discurso del hispanismo a ambos lados del Atlántico? Un debido repaso a la historia del concepto a partir de su reformulación en el siglo XX—me refiero, muy concretamente, a partir de la inclusión de Góngora en el canon del *Siglo de Oro*—puede, en mi opinión, esclarecer el poder o la utilidad que el concepto ha resultado tener a la hora de establecer la centralidad de España, desde luego no frente a Europa, pero sí frente a Latinoamérica. Abordando las contribuciones recientemente aparecidas en el *PMLA* desde la perspectiva de una serie de trabajos publicados en los

aledaños de 1927 bajo el lema “Góngora y América”, mi intención será demostrar que *Siglo de Oro* es un principio estratégicamente dirigido a combatir el estigma de la marginalidad de España a base de reproducirlo o de proyectarlo sobre Latinoamérica. Desde esta perspectiva, entiendo que esta nueva actualización o este nuevo despliegue del *Siglo de Oro* puede proporcionar una perspectiva transtemporal a la vez que transespacial que nos puede ayudar mucho a reconsiderar o a confrontar, una vez más, el poder y la validez del término en el estado actual de la disciplina.

En su contribución al *PMLA*, Margaret Greer trata de quitarle enjundia a la cuestión terminológica. Por un lado, Greer minimiza la resistencia peninsular a adaptar *early modern* como una cuestión más lingüística que ideológica, esto es, como mera dificultad de traducir o asimilar una terminología extranjera:

As new historicists and cultural studies approaches to literature have prospered, usage of the label *Golden Age* or *Siglo de Oro* has declined in favor of *early modern*, at least among Anglo-American Hispanists. In Spain the term *de la primera modernidad*, equivalent to *early modern*, is felt to be linguistically awkward and less appropriate for literary scholars than historians (220-1).

Esta actitud comprensiva le lleva pronto, por otro lado, a decantarse por la plena equiparación o confluencia entre ambos términos. De acuerdo con Greer, *early modern* y *Siglo de Oro* se pueden usar hoy día de manera intercambiable en gran parte por la capacidad de expansión o inclusión que *Siglo de Oro* ha demostrado tener a lo largo de su historia. En esto Greer sigue muy de cerca un trabajo clásico de Juan Manuel Rozas en el que, dicho a grandes rasgos, el crítico repasaba la historia del concepto *Siglo de Oro* en España para demostrar cómo había evolucionado o progresado gradualmente desde sus limitaciones iniciales en el siglo XVIII hasta su expansión final con la Generación del 27. De acuerdo con Juan Manuel Rozas, la Generación del 27 ejerció no sólo la “ampliación mayor” del concepto (383), sino también la “definitiva” (385): “el último baluarte, por lo difícil, que le quedaba al *Siglo de Oro* era don Luis de Góngora” (382).³ En base a esta misma elasticidad referencial o a este potencial inclusivo defendido por Rozas, Margaret Greer concluye: “Whether we choose *Golden Age* or *early modern*, our view should include both the Renaissance incorporation of Italian literary models and the baroque development of a uniquely Spanish response” (221).⁴ Así, aunque Greer no parezca darle mayor importancia a la selección de un término frente a otro—aparecen *Golden Age*,

³ En el trabajo anteriormente referido, he tratado con mayor profundidad el trabajo de Rozas, entre otros muchos críticos, y la serie de cuestiones relacionadas con la aceptación crítica del *Siglo de Oro* en versión del 27 (272-5).

⁴ Greer también sigue en esto muy de cerca a Jeremy Robbins: “The ‘Golden Age’ refers now by common consent to the literature of both the sixteenth and the seventeenth centuries” (137). José Manuel Rico García viene a decir lo mismo en su contribución al monográfico de *Ínsula*.

early modern, *Renaissance* y *Baroque*—el uso que defiende gravita claramente en torno al canon clásico español y, por lo tanto, no se desvía mucho del itinerario “definitivo” descrito por Rozas, esto es, desde la recepción o incorporación de las musas italianas en el Renacimiento hasta la apoteosis gongorina. Sobre este itinerario clásico del *Siglo de Oro* en versión definitiva, cabe recordar la voz de Dámaso Alonso:

Nada más normal que el desarrollo de la lírica de Góngora. Nada más normal que su producción a la zaga del Renacimiento. La misma ley que explica todo su estilo (intensificación y acumulación de elementos propios anteriores) explica también sus relaciones con la lírica renacentista, y así, por lo que respecta al léxico y al uso sintáctico, podemos ya anunciar [...] *que el gongorismo es la síntesis y la condensación intensificada de la lírica del Renacimiento, es decir, la síntesis española de la tradición poética grecolatina* (*La lengua poética de Góngora* 235; énfasis del autor).

Frente a Greer, Alison Weber evita cuidadosamente, por su parte, usar los términos *Siglo de Oro* y *early modern* de manera intercambiable. Weber comienza por constatar que, efectivamente, *early modern* se usa cada vez más en lugar de “what we used to call the Spanish Golden Age” (225), y pasa a hacer, ella sí, lo que Greer en gran medida evita: recordarnos que *Siglo de Oro* era un término problemático desde mucho antes que se inventara *early modern* y, por lo tanto, también desde mucho después de la exitosa incorporación de Góngora. Weber, por ejemplo, no deja que la imponente figura de Américo Castro y su formulación de una “edad conflictiva” en los años 60 brillen por su ausencia. De acuerdo con la autora, *Siglo de Oro* nunca fue cronológicamente preciso ni ideológicamente neutro entre otras cosas porque indefectiblemente implica el dominio del imperio español en el mundo no menos que su decadencia, esto es, “a teleology of crisis and decline” (227), o “a narrative of splendor lost” (229). *Siglo de Oro*, en otras palabras, tiene el defecto intrínseco de arrastrar siempre consigo el estigma de la decadencia, la marginalidad o el archiconsabido “problema de España”.

Alison Weber, no obstante, se pregunta: “But it is the issue simply one of finding an acceptable alternative for a term with disputed chronological brackets and uncomfortable ideological baggage?” (228). Dejándonos, de momento, sin la respuesta esperada—y sin el veredicto esperado contra *Siglo de Oro*—Weber responde con una clásica estrategia *back to you* y, en su lugar, pasa a subrayar los muchos defectos intrínsecos de *early modern*. Cronológicamente, piensa Weber, *early modern* es demasiado amplio para poder abarcarlo en el curso de toda una vida, no ya en el temario de un solo curso; ideológicamente, para colmo, está no menos abrumado que *Siglo de Oro* de perspectiva teleológica; un aspecto particularmente problemático para el caso de España, donde, según Weber, sólo se puede hablar de “early modernity sui generis” (228). Como golpe de gracia final, Weber afirma, con toda la razón, que *early modern* ha demostrado ser prácticamente igual de inútil que *Siglo de Oro* a la hora de resolver la cuestión fundamental: la marginalidad de España y del hispanismo en la academia angloamericana:

El *siglo de oro* y América (desde esta orilla)

21

It is doubtful, however, that a wider use of *early modern* in itself will attract a new audience to Hispanism [...]. I predict that Hispanism will have a better seat at the table when non-Hispanists know more about Spain. This may happen, ironically, because of the reputation of Spanish as the practical, as opposed to culturally prestigious, language for students to study (229).

Con esta ironía final, Weber no llega a tanto como a equiparar los dos términos en base a su uso referencial, a la manera de Margaret Greer, pero sí en base a su utilidad o, quizá mejor dicho, inutilidad. Y es en el marco de esta marginalidad aún sin resolver desde el paradigma de los *early modern studies* que Weber se inclina definitivamente ya por aceptar el uso, en principio, restringido o moderado, de *Siglo de Oro* en términos que recuerdan mucho a los defendidos por aquélla:

I do not advocate abandoning *Golden Age* entirely. Its continued use is reasonable in certain contexts: when the study focuses on the formal qualities of a writer, a school or a literary genre; when the writers under examination raise questions regarding Spain's role in the transfer of classical learning and imperial power; when the narrative of rebirth and decline is more convincing than one of transformation and modernization (230).

Esta misma circunscripción del campo de *Siglo de Oro* o *Golden Age* a cuestiones de orden formal y relativas a la tradición clásica en España viene a ser también el uso que Anne Cruz defiende en su respuesta posterior:

Yet because the conventional term *Golden Age* is intended to describe not the social conditions of early modern Spain but the aesthetic qualities of its literary production over two centuries, it seems to us still taxonomically useful in that it asserts the literature's classical European roots while proclaiming its distinction ("Spain's Marginality in Early Modern Studies" 817).

En definitiva, *Siglo de Oro* no sólo no se despidió del público lector del *PMLA* sino que, de hecho, parece ganarle la batalla a *early modern* en razón tanto de su relevancia como de su utilidad, bien sea para contrarrestar la dispersión y el eclecticismo interdisciplinario de los *early modern studies*, bien para proporcionar un enfoque o un asidero más formal, más disciplinario y más privativo de España, o bien para mejor aprovechar el poder actual del español en este lado del Atlántico.

Las implicaciones canónicas y pragmáticas aducidas en favor de *Siglo de Oro* obligan a cuestionar por un momento la pretendida neutralización ideológica del concepto. Por discreto o moderado que se presente el uso de *Siglo de Oro* como correctivo a la dispersión o a la ineficacia de los *early modern studies*, no se puede obviar que se propone como una concentración en España y en el canon de la tradición clásica europea. Si recordamos que, justo a continuación de las intervenciones de Greer y Weber, aparecen los textos de Juan Boscán y de Garcilaso de la Vega, resulta suficientemente claro, en mi opinión, no ya que se nos propone un canon, sino que el canon que se nos propone



como patrón de organización o de concentración en el *Siglo de Oro* español no es otro que el de la poesía lírica: el mismo género, no lo olvidemos, que en el siglo XVIII dio lugar al concepto *Siglo de Oro* en su versión más limitada; el mismo género también que hizo posible la ampliación “definitiva” operada por la generación del 27 a partir de la normalización de Góngora. Como afirmaba Juan Manuel Rozas, “es la lírica la piedra de toque para la búsqueda del nombre y el concepto de *Siglo de Oro* en la crítica del siglo XVIII” (370). “El *Siglo de Oro* es, para ellos—se refiere a los neoclásicos—el XVI. Y su esplendor se muestra en un género: la lírica, menos en la novela, a pesar del creciente cervantismo, y menos, mucho menos, en el teatro, en general descalificado” (373). Sobre la importancia suprema que el 27 dio a la lírica del *Siglo de Oro*, basta recordar “Escila y Caribdis de la literatura española”, la conferencia que Dámaso Alonso leyó el 16 de diciembre en el Ateneo de Sevilla con motivo de la conmemoración del tricentenario de Góngora. En ella, Alonso empezaba por exponer primero la cuestión de honor de la marginalidad de España:

España, dentro del cuadro europeo, es una nación excepcional. Los extranjeros siempre, pero en especial desde que el romanticismo puso de moda lo exótico y lo colorista, han buscado el pintoresquismo español. Y lo pintoresco español no se encontraba (a primera vista) en géneros como la lírica del Siglo de Oro, la cual, por ser de tradición grecolatina produjo obras de tono y tema en general semejantes a las de otras naciones de Europa, especialmente de Italia. Pero lo pintoresco español, en cambio, se encontraba a flor de piel en el teatro y en la novela picaresca, llenos de cuchilladas nocturnas, de puntos de honra, de mendigos, de hambre, de sarna (245).⁵

A partir de aquí, Alonso identificaba la línea de la poesía lírica desde Garcilaso a Góngora como único centro digno y capaz de normalizar y organizar el *Siglo de Oro*:

Todos hemos sufrido el influjo de esas ideas acerca de la literatura española. Yo empecé a dudar de ellas por la consideración del caso de Góngora. ¿Cómo un poeta de literatura entrañablemente hispánica, quizá más profundamente hispánica y andaluza que otras que parecen poseer los signos del españolismo, ha podido producir una obra, trasunto, depuración irreal de la naturaleza, y, por tanto, cumbre de selección y eficacia universal? [...]. Unamos ahora la figura de Góngora a toda la línea de la poesía lírica del Siglo de Oro, a todos los grandes poetas que le preceden a partir de Garcilaso (y aun a algunos de los tan desconocidos modernamente como notables que le siguen), y veremos que tenemos un magnífico desarrollo lírico que ocupa todo el siglo XVI y XVII, y que es también en esencia antirrealista, selecto y universal. En esa línea caben la elegancia de Garcilaso, la cortante inspiración patriótica de Herrera, la grave y melancólica nostalgia de Luis de León, la llamarada espiritual (una cima de la poesía del mundo) de Juan

⁵ El título original de la conferencia era “Altitud poética de la literatura española.” Con el título “Escila y Caribdis de la literatura española” se publicó por primera vez en 1933. Alonso destacó la importancia de esta conferencia al incluirla como prólogo a los *Estudios y Ensayos gongorinos*. Así aparece tanto en la edición original de 1955 como en la incluida en las *Obras Completas*, de la cual cito.



de la Cruz, la perfección implacable de Góngora. No hay en las literaturas europeas de los siglos XVI y XVII un desarrollo lírico que equivalga en intensidad y riqueza al de España (248-9).

Teniendo muy en cuenta, pues, el potencial centralizador de la poesía lírica en el *Siglo de Oro*, tiene particular interés la respuesta de Melisa Figueroa a Greer y Weber que apareció en un número posterior del *PMLA*. En esta respuesta, Figueroa celebra la inclusión de los textos de Boscán y Garcilaso como “an assertive editorial decision” al tiempo que advierte la omisión por parte de ambas de autores no canónicos como “an exclusion that perpetuates the practice that the field is trying to overcome” (“Spain’s Marginality in Early Modern Studies” 816). A renglón seguido, no obstante, Figueroa también justifica esta decisión como una estrategia útil y necesaria para contrarrestar “the marginal place early modern Spanish Literature occupies in Spanish Studies” (*Ibid.*). La intervención de Figueroa nos orienta pues hacia una marginalidad y una ansiedad adicionales: el arrinconamiento progresivo de España en el hispanismo en este momento, en este país, y en esta orilla del Atlántico. En un trabajo de 2008 titulado “American Hispanism(s)” ya Anne Cruz advertía que, en medio del auge o crecimiento evidente del hispanismo en Estados Unidos desde sus ya lejanos orígenes en el siglo XIX, no se podía ignorar tanto la “division” o “fragmentación” entre los cursos de literatura peninsular, latina y latinoamericana en los programas curriculares universitarios (97), como la creciente “competencia” entre las distintas “facciones” (96).⁶ Lo nuevo de esta competencia es que ya no es cierto que España, para decirlo con palabras de James D. Fernández, siga ocupando “a remarkably privileged position vis-a-vis Latin America in that curriculum” (135). Es decir, a medida que los estudios latinos y latinoamericanos han ido ganando mayor presencia en el hispanismo, España ha ido perdiendo terreno y privilegio. Es muy posible, por tanto, que el crecimiento del español en Estados Unidos dé como resultado—para recordar la metáfora de Alison Weber—esa tan ansiada invitación a la mesa de la academia americana. Lo que ya no está tan claro es que en esa proverbial mesa vaya a haber una silla reservada para España. Anne Cruz, por su parte, no dejaba de advertir tampoco que los grandes perdedores en este proceso de general declive peninsularista eran ya la Edad Media y el *Siglo de Oro*. En una nota suficientemente devastadora, apuntaba Cruz:

Most state universities downsized their Spanish faculty; the University of Wisconsin, the University of Minnesota, Ohio State University, and other universities known for their strength in Peninsular studies reduced the number of their faculty; others, like the University of Pittsburgh,

⁶ Una de las explicaciones que da Cruz para la génesis de estas facciones es el surgimiento mismo de los estudios culturales y étnicos: “The rebuff of this ethnic ‘other’ by departments that were themselves considered ‘other’ for teaching in a language perceived as socially and intellectually inferior to French or German contributed to the factions in Spanish programs of faculty still strongly identified culturally with Spain against those who believed in the autonomy of Latin American studies” (93).

have eliminated or are in the process of eliminating medieval and Golden Age altogether from their offerings (102).

Como también apuntaba Cruz, el declive de estos campos particulares en el panorama de declive general del peninsularismo en los Estados Unidos debía achacarse particularmente al impacto que en los campos académicos tradicionales había tenido el proceso de “relativization of the Western intellectual tradition” (93). La presencia y auge de los estudios latinos y latinoamericanos en los programas curriculares de la academia norteamericana guarda, pues, relación directa con el declive del canon europeo en general y de la literatura española o peninsular en particular. De ahí, pues, la creciente ansiedad ante el paradigma descentralizador de los *early modern studies*. De ahí también, en mi opinión, el atractivo que vuelve a representar el canon del *Siglo de Oro* español. Como Figueroa percibe muy bien, la justificación última del retorno al canon del *Siglo de Oro* es, en sus palabras, “the predilection for Latin American and Latino Studies in the last decades” (816).

La perspectiva de estos “tiempos recios” que acabamos de ver me parece importante para abordar nuevamente la exitosa ampliación del *Siglo de Oro* operada por la generación del 27 con la incorporación de Góngora. La cuestión es particularmente problemática por lo poco que se ha hecho al respecto o, quizá mejor dicho, por el status legendario y prácticamente intocable que han adquirido los poetas del 27 en la historiografía de lo que, no por nada, se ha dado en llamar la “*Edad de Plata*” o “*Segundo Siglo de Oro*” (Carme Riera 107): término que abarca tanto a la Generación del 98 como a la Generación del 27 y que, como estos, ha resultado ser tan parroquial o tan inútil como *Siglo de Oro* para resolver el presupuesto problema de la marginalidad de España en el consabido binomio España-Europa. Aunque no es mi intención ahora deducir y resolver de golpe las múltiples ramificaciones historiográficas de esta cuestión, hay un aspecto bastante poco estudiado de la misma que, en mi opinión, puede servir bien para arrojar luz sobre el oportunismo de la conmemoración gongorina. Se trata del interés que puso la Generación del 27 no ya en incorporar a Góngora al canon del *Siglo de Oro* español, sino en extirparlo de raíz del continente americano.

“Góngora y América” es el llamativo y prometedor título de uno de los estudios que Dámaso Alonso dedica en 1927 a la conmemoración gongorina. Frustrando inmediatamente las expectativas prometidas en el título, Alonso certifica ya de entrada que “la tan lejana y para él tan desconocida América” no dejó huella relevante alguna en la poesía de Góngora y no alude ni siquiera de pasada a la estela que Góngora dejó en América (602). El tono, sin duda muy característico de Alonso, es en este caso particularmente condescendiente:

No voy a exponer una nueva teoría ni un nuevo descubrimiento sensacional de esos que a cada paso alteran el normal desenvolvimiento de los estudios colombinos o de los cervánticos. No;

El *siglo de oro* y América (desde esta orilla)

25

un poco de calma. Adelantaré, desde luego, para que nadie se llame a engaño, que Góngora tuvo muy poca relación con el continente occidental. Pero puede ofrecer un relativo interés—en este año del tercer centenario de Góngora—el dejar consignadas las referencias que el mejor poeta del siglo XVII hace de la tan lejana y para él tan desconocida América (Ibid.).

De acuerdo con Alonso, a Góngora le interesó bien poco la “geografía, fauna, habitantes, costumbres, etc., del Nuevo Mundo” (Id. 606). Dentro de lo poco, el único aspecto que Alonso reconoce que le interesó algo fue “la fabulosa riqueza americana”. Sobre este punto Alonso extrapola sobremanera: “Poca originalidad: la cabeza de Góngora era una cabeza típica de español del siglo XVII, y hubiera podido serlo, con muy pocas variantes de un español del siglo actual” (Ibid.).

El artículo de Alonso apareció originalmente en la *Revista de las Españas*, publicación que desde apenas un año antes patrocinaba la Unión Ibero-Americana de Madrid.⁷ En el número posterior de la misma revista, en Julio de 1927, Enrique Díez Canedo, el “americano de España” como lo llamó Alfonso Reyes (Navarro Alcalá Zamora 294), publicó un artículo titulado “El centenario de Góngora en América y en España”. A Díez Canedo le interesa “el fenómeno de difusión que todo espíritu atento puede certificar con sólo ver día por día la resonancia que esta conmemoración ha tenido en los diversos países de América” (429); como si dijéramos, justo lo que Dámaso Alonso no hizo o no quiso hacer unos meses antes. Muy hábilmente, Díez Canedo empieza por situar la aportación americana al gongorismo contemporáneo un poco más atrás del centenario, comenzando con Rubén Darío:

La vindicación de Góngora se inicia en los umbrales de nuestro siglo y es obra conjunta de América y de España. En el principio están unas palabras de Rubén Darío, en su prosa y en sus versos. El “bravo Góngora”, por quien se pregunta en el prólogo de *Prosas Profanas*, hace pronto señas a los españoles renovadores de la lírica (430).

Antes de seguir adelante, Díez Canedo vuelve bastante más atrás, hasta el peruano Juan de Espinosa, el Lunarejo, para poder responder a su propia pregunta: “Pero el gongorismo manifiesto en Darío, ¿de dónde nace?” (Ibid.). Otro peruano, Ventura García Calderón, autor de la reimpresión del *Apologético* del Lunarejo, le permite a Díez Canedo volver al presente y seguir sumando. En primer lugar, menciona la aportación pionera de

⁷ Cito de la edición impresa en las *Obras Completas* de Alonso. La *Revista de las Españas* dejó de publicarse una década después de su aparición, en 1936. La Unión Ibero-Americana fue fundada en 1885 y declarada de utilidad pública en 1890. Se definía como “una Asociación internacional que tiene por objeto estrechar las relaciones de afectos sociales, económicas, científicas, artísticas y políticas de España, Portugal y las Naciones americanas, procurando que exista la más cordial inteligencia entre estos pueblos hermanos.” Pueden consultarse algunos números de *Revista de las Españas* en la página virtual *Filosofía en español*, de cuya introducción a la revista cito aquí (<http://www.filosofia.org/hem/med/m012.htm>).

su gran amigo, Alfonso Reyes: “En el estudio del gongorismo salta en seguida a los ojos del investigador actual un nombre americano también: el del mejicano Alfonso Reyes, a quien se debe, desde sus *Cuestiones estéticas* (1911), apurada contribución al reconocimiento de valores tradicionalmente negados por los preceptistas oficiales” (430-1). En bastante poco espacio, como vemos, Díez Canedo sitúa los inicios del gongorismo, tanto poético como crítico, no en España, sino en América. A partir de aquí, Díez Canedo se dedica, ahora ya por fin, a hacer lo que anunciaba su título: dar cuenta de la conmemoración americana del centenario de Góngora. Por orden de aparición, Díez Canedo menciona: la nueva revista cubana *1927* y la serie de conferencias de Francisco Ichaso sobre Góngora y la nueva poesía ahí aparecidas; la revista *Síntesis* de Buenos Aires con la aportación de Pablo Rojas Paz; y, finalmente, la revista *Martín Fierro* con las aportaciones de Jorge Luis Borges, Arturo Marasso, Ricardo E. Molinari, Roberto Godel y Pedro Henríquez Ureña. Díez Canedo interrumpe un poco el paso para decir de Borges: “a mi ver, uno de los más vivaces escritores, de los espíritus más finos del tiempo nuevo”; y de su libro, *El tamaño de mi esperanza*: “[...] ese libro está todo él traspasado de la preocupación gongorina y Góngora es, de fijo, el autor en él más citado” (431). Después de certificar todas las aportaciones americanas al centenario, Díez Canedo concluye con un valor perfectamente equitativo: “España y América han aportado y van a seguir aportando en los meses próximos su esfuerzo conjunto de comprensión, salvación, y asimilación perfecta [...]. Ahora vamos a conocer a Góngora” (*Ibid.*).

Como indica Díez Canedo, el primer crítico que se interesó por el caso estético de Góngora como modelo de perfección clásica—mucho antes de que así lo hicieran Gerardo Diego, Jorge Guillén o Dámaso Alonso—no fue otro que Alfonso Reyes.⁸ En 1929, también Reyes publica un artículo titulado “Góngora y América”, anunciando sólo desde el título la decisión de responder él también al artículo de Dámaso Alonso, aunque—y es importante notarlo—sin aludir tampoco él a la existencia de una confrontación, una diferencia o un atisbo de polémica entre ambos. El trabajo es una reseña bibliográfica, dividida en dos partes, sobre la larga lista de trabajos que Reyes conoce directamente relacionados con el tema anunciado en el título. En la primera parte, Reyes reseña los trabajos referentes “ya a la visión de América que Góngora alcanzó a expresar o ya a la misma influencia de su poesía en las letras americanas” (235). Esta precisión le permite incluir una reseña del trabajo homónimo de Alonso como el único, entre los muchos reseñados, que se orienta en la extraña dirección de elucidar “la visión de América que Góngora alcanzó a expresar”, o que toma, por así decirlo, el asunto por el rabo. Sin

⁸ La subordinación de Alfonso Reyes a los poetas-profesores de la Generación del 27 es otra de las ramificaciones historiográficas a que me refería anteriormente. Un análisis extenso de esta cuestión puede verse en mi trabajo “Por un clavo se pierde un reino”.

mayor comentario, Reyes sólo menciona un par de olvidos de Alonso y sustituye, eso sí, “América es un arsenal metafórico” (238), donde Alonso decía “una conquista metafórica” (608). Gerardo Diego y Alonso, por otro lado, aparecen como los únicos españoles en una lista que suma diez contribuyentes más, procedentes de Argentina, de Ecuador y de México, con abrumadora ventaja, todo hay que decirlo, de México y de los estudios sobre Sor Juana. En la segunda parte, Reyes se dedica a recordar todos los trabajos sobre Góngora o el gongorismo español publicados por autores americanos con motivo del centenario. Esta lista, que compone reconociendo que Díez-Canedo ya ha hecho básicamente lo mismo, le permite sumar aportaciones adicionales de siete latinoamericanos más a varias revistas de cultura y de crítica especializada, dejando como última entrada un trabajo al que Reyes no añade reseña alguna porque se trata de una obra suya publicada en Madrid en 1927: las *Cuestiones gongorinas*, su aportación personal al centenario. Los autores mencionados en esta última sección son Pedro Henríquez Ureña, Enrique Espinosa, Arturo Marasso, Juan Millé y Giménez, Jorge Luis Borges, Ricardo Molinari y Roberto Godel. El efecto combinado del artículo de Reyes es sencillamente apabullante, y no sólo porque son muchos los especialistas latinoamericanos contemporáneos que Reyes conoce y, literalmente, enumera, sino porque, al reseñar cada una de sus muchas aportaciones al conocimiento de Góngora, Reyes da cabida a la larga retahíla de gongoristas americanos que nadie podría ya restarle al centenario. Reyes, dicho de otro modo, hace que rechine el silencio de Dámaso Alonso.

Alonso, desde luego, tampoco se conformó con extirpar América de Góngora a golpe de un breve artículo de 1927. Para el golpe de gracia final hay que esperar a un trabajo de 1932, “Góngora y la literatura contemporánea”, donde Alonso se dedica a ejecutar con todo detenimiento, ahora sí, la operación aplazada desde el año del centenario: extirpar a Góngora, la moderna vindicación de Góngora, de América.⁹ La ya famosa y asumida paternidad de Darío en el gongorismo contemporáneo es, por tanto, su objetivo fundamental:

Porque ¿qué fue el gongorismo de Rubén Darío? Los mitos literarios se forman ante nuestros ojos: tal creo yo que ocurre con éste. Constantemente cuando se habla del poeta de Nicaragua, se cita como precursor a Góngora. ¿Hasta qué punto influyó en Darío? ¿Hay algo en la obra de Rubén que pruebe una lectura detenida, un conocimiento de la técnica gongorina, una admiración profunda del poeta de la *Marcha Triunfal* por el de las *Soledades*? (744).

La respuesta de Alonso a cada una de estas preguntas es la misma rotunda negativa: Rubén “no revela un gran conocimiento” de Góngora (748); su poesía “no se parece en nada a la de Góngora” (749); y, en consecuencia, “su gongorismo no existe” (750). Alonso,

⁹ Alonso añade en una nota a la edición que cito que el artículo “fue escrito en 1927” aunque impreso por primera vez en 1932.

divide la cuestión en tres clarísimas secciones que pronto revelan un orden teleológico igualmente claro: “Góngora y el simbolismo” (732-741), “Góngora y el Modernismo” (741-770), y “Góngora y la nueva generación” (754-770). En la primera sección, Alonso da por sentada la génesis parisina de los orígenes: “el paralelismo entre Góngora y Mallarmé ha sido intentado ya tantas veces que se ha convertido en un tópico franco-español de los últimos años” (734). En la segunda sección, Alonso cifra la entrada de España al nuevo siglo con una imagen bastante corriente: “la apertura de las letras de España a los vientos europeos” (741). Esta es la sección dedicada a Rubén Darío “y sus seguidores españoles” (753): una larga progenie que Alonso pone cuidado en descalificar como la “prehistoria” del gongorismo —y con eso ya estaba el daño más que hecho— pero que también tiene cuidado en volver a desplazar estratégicamente desde América hacia París:

Corresponde a esta escuela simbolista la *gloria auténtica* de haber iniciado —aunque fuera de un modo incomprensible y desde luego inconsciente y pintoresco— el gusto por Góngora [...]. Rubén Darío aprendió en los simbolistas la admiración por Góngora, y a través de Rubén se difunde por los medios literarios españoles más despiertos del principio de este siglo. Admiración pueril, profundamente *snob*, injustificada. Sí, desde luego. Pero la moderna generación literaria, los nuevos que en 1927 celebran el homenaje a Góngora, que son los primeros que, como veremos, tienen motivos serios, externos e internos, para poder interpretar y admirar al autor del *Po-lifemo* no pueden prescindir de reconocer esta *prehistoria* del entusiasmo gongorino de nuestros días. Admirable instinto, genial intuición la del poeta francés Pablo Verlaine (733; énfasis mío).

Las dos primeras secciones representan una misma fase inicial que Alonso caracteriza “por su apriorismo, su indocumentación, su carácter *snob* y su superficialidad” (753). En esta “primera fase” (*Ibid.*), por cierto, Alonso deja hábilmente incluido todo lo que el mexicano Alfonso Reyes había escrito sobre Góngora y el gongorismo desde 1910, incluyendo ahí también algunos de los autores en lengua española que Reyes había destacado en un trabajo bibliográfico anterior al centenario (752-3).¹⁰ Frente a todos los que integran esta primera fase, “la nueva generación” o, como acabamos de ver “la moderna generación literaria, los nuevos que en 1927 celebran el homenaje a Góngora” viene a ser pues la primera que con derecho y motivos—¿“externos e internos”?—puede reclamar el título auténtico de gongorista. Tras desestimar una larga nómina de autores, los gongoristas que Alonso certifica como auténticos son los poetas que integran la nómina más extensa del 27: Gerardo Diego, “gongorino ferviente en lectura [...] y en actividad” (761); Jorge Guillén, cuya “admiración por Góngora está bien demostrada por una tesis doctoral [...]”; Federico García Lorca y Rafael Alberti, “los dos han demostrado su devoción por Góngora” (763); Pedro Salinas, “fervoroso amigo de Góngora” (764); los poetas como Mauricio Bacarisse, Rogelio Buendía, José Moreno Villa, Vicente

¹⁰ Alonso menciona a “Icaza, L. Torre, Buceta, Díez Canedo y Guzmán” para relegarlos a la misma fase en que sitúa a Reyes (753). También sitúa en esta primera fase a los franceses Lucien-Paul Thomas y Foulché-Delbosc (*Ibid.*).

Alexandre, Manuel Altolaguirre, Emilio Prados, José María Quiroga, y José María Hinojosa que “coinciden en su entusiasmo gongorino en 1927” (765); y, por último, también los prosistas como José Bergamín, Giménez Caballero, Juan Chabás, nuevamente Pedro Salinas, José María de Cossío, Benjamín Jarnés, Antonio Marichalar y Antonio Espina, “unidos al grupo de poetas [...] por el comprobado fervor gongorino” (*Ibid.*). Según el diseño de Alonso, el gongorismo no es, de ninguna manera, creación o influencia de Latinoamérica. Constituye, más bien, un derecho para poder abarcarla en su totalidad o una jerarquía para poder también desdeñarla. Pedro Salinas, en un trabajo muy conocido y contemporáneo a éste de Alonso, “El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus” ofrece una interpretación similar:

Se dio por supuesto que el modernismo era la expresión cabal de lo que la nueva generación quería en la literatura, y se dijo que América había conquistado España [...]. Y nuestra poesía española tomó otro rumbo. Aunque esto se salga de mi tema, si se me preguntara cuál es ese camino divergente del modernismo, yo contestaría que no es otro que el de la gran tradición poética viva, no académica, española, la de Garcilaso y Góngora, San Juan de la Cruz y Bécquer [...]. Porque no hay duda de que los tres poetas mayores de la España reciente, Jorge Guillén, Federico García Lorca y Alberti, aunque sean beneficiarios de la herencia modernista, en distinto grado, atienden desde su poesía muchísimo más al son del Romancero, a la música refinada de los Cancioneros o de Góngora, a las pastorales platónicas o místicas de Garcilaso o San Juan de la Cruz, que a las cantarinas seducciones de aquellas sirenas parisienses con quienes Rubén Darío bebía champaña [...] (24-25).

En ningún momento, como vemos, Reyes o Díez Canedo se confiesan avergonzados, ni indignados, ni entran en debate explícito o en polémica abierta sobre el tema de Góngora y América. En el fondo no hacía falta. La polémica estaba ya más que servida en el ambiente. Uno de sus momentos más visibles, conocido como “la polémica del meridiano”, lo ocasionó un artículo de Guillermo de Torre aparecido en *La Gaceta literaria* en Abril de 1927 y que desde el título ya lo decía todo: “Madrid, meridiano cultural de Hispanoamérica”.¹¹ La polémica hay que entenderla en el marco de lo que Angel Loureiro ha llamado “an obsessive discourse about Hispanism” a ambos lados del Atlántico: la obsesión sobre la dependencia cultural entre Latinoamérica y España; la famosa unidad de idioma, de cultura y de destino, entendida, a veces, como necesidad de conocimiento y de respeto mutuos y, otras veces, las más en España, como reacción ante la pérdida de control y hegemonía de la metrópolis imperial o de la madre patria. De acuerdo con Loureiro, “there has not been a single generation of Spanish intellectuals that has not been haunted by the specter of Latin America” (68). En los años 20, el discurso sobre el hispanismo se inclina en España hacia su vertiente más neo-imperialista, una reacción en gran parte motivada por el separatismo en Cataluña, la guerra de Marruecos y, desde

¹¹ Un análisis detallado de esta polémica puede encontrarse en Francisco Caudet.



luego, la ascendencia cultural y económica de las antiguas colonias americanas. Américo Castro, por dar un ejemplo lo bastante cercano al de Dámaso Alonso, escribía en agosto de 1926 esta laberíntica apología del hispanismo en la misma *Revista de las Españas*:

La noción de América, fecundada por razones de interés y de sentimiento, va habituando al pueblo a contar con algo más que su Patria. Aprovechémoslo. Citemos un ejemplo de índole muy material: Según me cuentan gentes enteradas, España podría concurrir ventajosamente exportando a América aceite y salazones [...]. O nuestros productores se hacen más cultos y más enérgicos, o perderán en absoluto los mercados de América. Venimos siempre a este resultado: el americanismo es para nosotros una forma más de hispanismo. En el proceso reconstructivo que parece iniciarse en España, uno de los más eficaces estímulos que pueden influir en la vida nacional es América [...]. Y si un día llegara en que el fondo común hispano lograra desarrollos nuevos y excelsos, el respeto, el interés y la comprensión mutuos labrarían por sí mismos el perímetro de la unidad ideal en que hubiésemos de movernos. Ese día, el ánimo separatista de algunos catalanes se esfumará como aspiración absurda, propia de un enfermizo provincianismo. Marruecos, hispanoamericanismo y catalanismo no son sino cambiantes facetas de la conciencia y la voluntad españolas (100).

Alejandro Mejías López ha estudiado a fondo la tremenda ansiedad que provocó la “conquista invertida” de Rubén Darío y su repercusión historiográfica en lo que todavía hoy conocemos como *Modernismo* frente a 98; confrontación que Pedro Salinas, Fernando Díaz Plaja o Pedro Laín Entralgo llevaron—acabamos de comprobarlo con el primero—prácticamente al terreno de la caricatura: los unos muy estoicos y muy preocupados por los males de la patria; los otros, superficiales, decadentes, pervertidos, borrachos o muertos de hambre. Para Mejías López, las posiciones críticas que esta confrontación ha generado—including la conocida “invención del 98” de Ricardo Gullón—demuestran “the very same anxiety over the loss of authority that prevents them from thinking Spain as anything other than the center of the Hispanic Atlantic” (22). De acuerdo con Mejías López, la historiografía del Modernismo español es particularmente sintomática del gran esfuerzo que ha supuesto borrar “this reversal of influence from Spain’s historical memory” (9).

La ampliación y fijación del *Siglo de Oro* operada por la generación del 27 debe entenderse también como resultado historiográfico del mismo gran esfuerzo por conjurar de raíz o de manera retroactiva el espectro de Latinoamérica. Resultado directo de este gran esfuerzo por trasladar la lírica de Góngora desde su antigua tumba de oprobio al nuevo canon del *Siglo de Oro* es la misma reconversión o reapropiación del Modernismo como “gongorismo”. El gran éxito de la normalización o naturalización de Góngora en el *Siglo de Oro* español es también el ascenso inmediato de la nueva generación gongorista al nuevo o segundo *Siglo de Oro*.¹² Es cierto que hoy se cuestiona cada vez más el oportunismo de la campaña

¹² Como recuerda Juan Manuel Rozas, la condición áurea o clásica de la lírica ha servido desde sus orígenes en el siglo XVIII no sólo para representar metonímicamente el auge del Imperio español sino para anticipar o pro-



gongorina y cada vez más se insiste en el carácter extrañamente efímero y epidérmico del gongorismo de la Generación del 27, incomparablemente más trascendental en la producción literaria de Latinoamérica que en la de España.¹³ Continúa, sin embargo, una evidente resistencia a cuestionar hasta qué punto la versión lírica y definitiva del *Siglo de Oro* fue una estrategia, si no muy evidente, desde luego sí muy efectiva para combatir el estigma de la marginalidad de España no exactamente frente a Europa, pero sí frente a Latinoamérica.

Al tomarle el pulso a la disciplina, Margaret Greer, Anne Cruz y, mi maestra, Alison Weber, nos han advertido bien de la necesidad de hacer frente a los “tiempos recios” que acechan a la literatura peninsular en este lado del Atlántico y en esta orilla de la disciplina. Desde la ansiedad ante esta crisis, tienen mucha razón en considerar tanto el impacto agregado del paradigma descentralizador de los *early modern studies* como el incremento en el nivel de competitividad, por así llamarlo, que promete un retorno al canon del *Siglo de Oro*. Dicho esto, no me parece, sin embargo, que el retorno a la lírica de Boscán y Garcilaso sea, por todas las razones que hemos visto, la estrategia más oportuna o más efectiva para responder a la “division” o “fragmentación” entre España y Latinoamérica que tanto nos preocupa, al menos en esta orilla del Atlántico. Quizá sea ésta la hora de dejar a un lado la competición y sus paradigmas. Quizá sea ésta la hora de imaginar que, si Garcilaso de la Vega recibe esa invitación a la proverbial mesa de la academia americana, ya no será acompañado de su séquito de poetas-soldados; será, tal vez, de la mano de Sor Juana. La imagen quiere ser un guiño transatlántico de homenaje a Anne Cruz, Margaret Greer y Alison Weber, las tres ilustres representantes del genio y la inteligencia americana.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Alonso, Dámaso. “Escila y Caribdis de la literatura española”. *Estudios y ensayos gongorinos. Góngora y el gongorismo. Obras Completas*, V. Madrid: Gredos, 1978. 243-258.
- “Góngora y América”. *Estudios y ensayos gongorinos. Góngora y el gongorismo. Obras Completas*, V. Madrid: Gredos, 1978. 602-12.

nosticar también la inminencia de su reparación o resurrección. Desde la generación ilustrada, el *Siglo de Oro* ha servido para establecer, en palabras de Rozas, “un antes y un después. Y en el antes una época de esplendor, una *edad dorada*, un *Siglo de Oro* y luego una decadencia; y en el después, un deseo de reforma, de progreso, de renovación, en busca de una literatura digna de aquél pasado áureo” (361).

¹³ Sánchez Robayna es uno de los críticos que con más ahínco ha intentado desvincular el legado de Góngora de la Generación del 27: “resulta absurdo que, a pesar de los estudios que ya han corregido y matizado como se debe la fácil identificación entre Góngora y los jóvenes poetas de los años 20, se siga considerando que Guillén y Alonso, Alexandre y Cernuda, Prados y Alberti representan un punto irreversible en lo que atañe al interés por la obra de Góngora en nuestros días. Creadores posteriores —citaré aquí tan sólo el excepcional ejemplo de José Lezama Lima— han sabido ser mejores herederos de la poesía del cordobés que los poetas españoles surgidos en los años 20. ¿Cómo puede hoy considerarse importante la muy epidérmica “Soledad tercera” de Alberti, pongo por caso?” (316).

- “Góngora y la literatura contemporánea”. *Estudios y ensayos gongorinos. Góngora y el gongorismo. Obras Completas*, V. Madrid: Gredos, 1978. 725-770.
- La lengua poética de Góngora. *Estudios y ensayos gongorinos. Góngora y el gongorismo. Obras Completas*, V. Madrid: Gredos, 1978. 9-240.
- Castro, Américo. “Hispanoamérica como estímulo”, *Revista de las Españas* 2 (1926): 98-100.
- Caudet, Francisco. *Las cenizas del Fénix: La cultura española en los años 30*. Madrid: Ediciones de la Torre/Ministerio de Cultura, 1987.
- Cruz, Anne J, y Elias Rivers, introducción y traducción. “Three Literary Manifestos of Early Modern Spain: Juan Boscán and Garcilaso de la Vega”, *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 126.1 (2011): 233-242.
- “American Hispanism(s)”, *South Atlantic Review* 73.4 (2008): 86-106.
- Díez Canedo, Enrique. “El Centenario de Góngora en América y en España”, *Revista de las Españas* 11 (1927): 429-431.
- Fernandez, James D. “‘Longfellow’s Law’: The Place of Latin America and Spain in U.S. Hispanism, circa 1915”. *Spain in America: the Origins of Hispanism in the United States*. Richard L. Kagan, editor. Urbana: University of Illinois Press, 2002. 122-141.
- Greer, Margaret R. “Thine and Mine: The Spanish ‘Golden Age’ and Early Modern Studies”. *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 126.1 (2011): 217-224.
- Greer, Margaret y Alison Weber. “Theories and Methodologies: The Vanishing Spanish Golden Age”, *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 126.1 (2011): 217-232.
- Hermida Ruiz, Aurora. “‘Por un clavo se pierde un reino’: Alfonso Reyes, the Generation of 1927, and the Imperial Appropriation of Góngora”, *Transatlantic Baroque*. Special issue of *Calíope: Journal of the Society for Renaissance and Baroque Hispanic Poetry* 18.2 (2013): 161-193.
- “El canon del Siglo de Oro bajo el signo de Góngora”. *Compostella Aurea: Actas Del VIII Congreso de La Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO)*. Antonio Azaústre Galiana y Salvador Fernández Mosquera, editores. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2011. 269-277.
- Loureiro, Angel. “Spanish Nationalism and the Ghost of Empire”, *Journal of Spanish Cultural Studies* 4.1 (2003): 65-76.
- Mejías López, Alejandro. “Modernismo’s Inverted Conquest and the Ruins of Imperial Nostalgia: Rethinking Transatlantic Relations in Contemporary Critical Discourse”, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* 12 (2008): 7-29.
- Navarro Alcalá Zamora, Purificación. “La esencia de la dimensión americana de Enrique Díez-Canedo”, *Cauce: Revista de Filología y su didáctica* 22-23 (1999-2000): 287-333.
- Reyes, Alfonso. “Góngora y América”, *Cuestiones Gongorinas. Tres alcances a Góngora. Varia. Entre Libros. Páginas adicionales*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958. 235-245.
- Riera, Carmen. “Los clásicos del Siglo de Oro y la constitución del canon”. *Cànon literari ordre i subversió*. Jaume Pont y J. M. Sala-Valldaura, editores. Lleida: Institut d’Estudis Ilerdencs, 1998. 107-128.

- Rico García, José Manuel. "Apuntes sobre el estado actual de los estudios de la lírica áurea", *El sueño del Siglo de Oro*, monográfico de *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*. Antonio Azaustre y Santiago Fernández Mosquera, coordinadores. (2008): 739-40. 8-10.
- Robbins, Jeremy. "Renaissance and Baroque: Continuity and Transformation in Early Modern Spain". *The Cambridge History of Spanish Literature*. David Thatcher Gies, editor. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 137-148.
- Rozas, Juan Manuel. "Siglo de Oro: la acuñación del término. Siglo de Oro: historia de un concepto. Renacimiento y Barroco en el Siglo de Oro". *Historia de la literatura española: Edad Media y Siglo de Oro*. Miguel Angel Pérez Priego, José Rico Verdú, y Juan Manuel Rozas, editores. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 1978. 359-402.
- Salinas, Pedro. "El problema del modernismo en España, o un conflicto entre dos espíritus". *Literatura española: Siglo XX*. Madrid: Alianza, 1970. 13-25.
- Sánchez Robayna, Andrés. "Bajo el signo de Góngora", *Góngora hoy I-II-III: actas de los Foros de Debate "Góngora Hoy" celebrados en la Diputación de Córdoba*. Joaquín Roses Lozano, coordinador. Córdoba: Diputación, 2002. 303-318
- Schwartz, Lía. "La cultura áurea desde el hispanismo norteamericano: nuevas perspectivas críticas. *El sueño del Siglo de Oro*, monográfico de *Ínsula. Revista de Letras y Ciencias Humanas*, coord. Antonio Azaustre y Santiago Fernández Mosquera, (2008): 739-40. 20-22.
- "Spain's Marginality in Early Modern Studies", de Figueroa, Melissa; Greer, Margaret (réplica); Weber, Alison (réplica); Cruz, Anne J. (réplica), y Rivers, Elias L. (réplica), *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 126.3 (2011): 815-817.
- Weber, Alison. "Golden Age or Early Modern: What's in a Name?", *PMLA: Publications of the Modern Language Association of America* 126.1 (2011): 225-232.



E. MICHAEL GERLI¹

University of Virginia - gerli@virginia.edu

Artículo recibido: 18/12/2017 - aceptado: 7/01/2018

“MESTER ES SEN PECADO”: *LIBERTAS INQUIRIENDI/VITIUM CURIOSITATIS* EN EL *LIBRO DE ALEXANDRE*

RESUMEN

En el *Libro de Alexandre*, la Natura denuncia al emperador macedonio ante Dios por haberse atrevido a invadir su reino y escudriñar sus secretos. Agraviado por esta transgresión, Dios emite su juicio y tacha a Alejandro de “lunático” (2329). El uso de la voz “lunático” marca su primer testimonio en castellano. Ésta surgió en un ámbito léxico especializado—el de la medicina—para designar una forma de locura atribuible a la influencia de los astros. Dichas con énfasis, ironía y displicencia, las palabras de Dios subrayan el desprecio del Todopoderoso por Alejandro, un hombre cuyas miras no traspasan el universo empírico y una Natura autosuficiente (*natura naturans*). Dios castiga a Alejandro por su soberbia y lo condena a muerte. Todo apunta a una distinción en el *Libro* que marca la tensión entre la emergente filosofía natural aristotélica en el siglo XIII y la teología, justamente en el momento en que la eficacia y utilidad de éstas se debatían por los escolásticos en las universidades y los *studia generalia* a lo largo de la cristiandad.

PALABRAS CLAVE: *Libro de Alexandre*—Castigo de Alejandro—Filosofía Natural—Aristotelismo racionalista—Ciencia—Teología—Herejía—Pecado.

ABSTRACT

In the Castilian *Libro de Alexandre* Nature denounces the Macedonian emperor before God for having dared to invade her kingdom and scrutinized her secrets. Agrieved by the transgression, God pronounces judgment on Alexander and brands him a “lunático” (2329). This is the first recorded testimonial in Castilian for the use of the term lunatic. The word developed in a

¹ E. Michael Gerli is Commonwealth Professor of Hispanic Studies at the University of Virginia. He is a medievalist and early modernist whose basic interest lies in Western Mediterranean intellectual and cultural history on all sides of the confessional divide. He is the author of over 200 professional publications in leading journals and presses on both sides of the Atlantic.

highly specialized lexical environment—medicine—to designate a form of human madness attributable to the influence of the heavens upon individual constitutions. God's emphatic words, spoken with irony and displeasure, underscore the Almighty's contempt for Alexander, a man whose sights fail to transcend the empirical universe and the notion of a self-sufficient Nature (*natura naturans*). God punishes Alexander for his pride (*superbia*) and condemns him to death. All of which points to a crucial conceptual distinction in the *Libro*: one which marks the existing tension between emerging Aristotelian natural philosophy in the thirteenth century and Christian theology, precisely at the moment when the efficacy and utility of both were being debated by the Scholastics in the universities and the *studia generalia* across all Christendom.

KEYWORDS: *Libro de Alexandre*—Alexander's punishment—Natural philosophy—Aristotelian rationalism—Science—Theology—Heresy—Sin

La famosa declaración del *Libro de Alexandre* que su mester es *sen pecado* constituye mucho más que un alarde de perfección formal. Es una declaración de la justicia y la moralidad de la obra en que se reconoce el valor de la sabiduría y el deber del intelectual a compartir generosamente de su conocimiento: “deve de lo que sabe omne largo seer, / si non, podrié en culpa e en riepto caer” (1c-d).² Desde el principio, pues, el poeta subraya la importancia del saber en la obra y el papel preeminente que hará en ella. Por cierto, nada pudiera ser más relevante a los horizontes culturales del *Libro de Alexandre* que la idea de que se debe cultivar y compartir el conocimiento. A primera vista, con esto se sitúa el conocimiento dentro de un patrón ético acomodaticio que parece redimirlo de su antiguo estigma moral—su legado de vergüenza y pecado—que lo tacha desde los tiempos de Génesis y los Padres de la Iglesia. Desubicados de su contexto moral y escatológico, y considerados incondicionalmente, estos dos versos parecen indicar una verdad universal y un paso gigantesco hacia la modernidad. Sin embargo, sería ocioso pensar que el saber de por sí fuera enteramente lícito en el *Libro*. La sabiduría y el conocimiento autosuficientes en sí no logran legitimizarse o aceptarse sin la virtud y el temor a Dios, especialmente en el sentido en que éstos pueden aplicarse a la conducta humana.

Desde el inicio del *Libro* queda claro que el poeta se considera a sí mismo como parte de una élite intelectual, consciente de una deuda y obligación morales de compartir el saber, y que al no hacerlo caería en culpa mereciendo la reprehensión por su falta y omisión (*en riepto caer*). Sin embargo, el conocimiento y el estudio, movidos únicamente por la curiosidad y el deseo de saber no gozan de una libertad absoluta e incondicional en el mundo del *Alexandre*. Se hacen problemáticos al vincularlos al poder político, la ambición imperial, la teología, y la ideología seglar. El resultado es la necesidad de un

² *Libro de Alexandre*. Ed. Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2000. Se cita exclusivamente por esta edición.

refreno y disciplina que se recuerdan e invocan. El saber según el *Libro* debe sujetarse a una ética mesurada por los principios morales partiendo del tenue estatus de la curiosidad y el conocimiento desde Génesis y los Padres de la Iglesia, lo cual refleja el gran tema que se discutía en el contexto escolástico de la emergente filosofía natural aristotélica y el debate en torno a la investigación empírica a finales del siglo XII, principios del XIII. En su forma más extrema, la nueva ciencia aristotélica descontaba la autoridad de la escritura sagrada y la existencia de una Providencia Divina involucrada en la Naturaleza, postulando a su vez un mundo regido exclusivamente por una Naturaleza autónoma, cuyos secretos se podían revelar por medio de la observación sistemática sometida al pensamiento dialéctico. Visto desde un amplio contexto europeo, el *Libro de Alexandre* cabe perfectamente dentro de esta corriente polémica y se engancha con dos de las preocupaciones principales de la historia cultural del siglo XIII, que son 1) el lugar y la validez del conocimiento en el mundo, y 2) su relación al nascente poder imperial en Europa, sobre todo en relación a la investigación científica y sus límites, lo cual desentonó un conflicto entre la iglesia, el estado, la teología, la ética, y la filosofía.

Ahora bien, el poeta del *Alexandre* se consideraba a sí mismo un intelectual tanto como un moralista, un clérigo erudito, así como un hombre pío de la iglesia, un individuo que consideraba que la obra que había creado constituía una admonición y un ejercicio auto-reflexivo sobre los límites del poder secular y el uso responsable del saber humano. El conocimiento del mundo antiguo y la relevancia de los ejemplos que ofrece al debate en torno a la utilidad, pero sobre todo la legitimidad, del saber y la curiosidad desenfrenados al servicio del poder, aplicado aquí específicamente a la política, le sirven para templan las emergentes ambiciones imperiales en Castilla, y las metas seculares de su familia real, especialmente las aspiraciones de Alfonso VIII y la frustrada búsqueda de la corona imperial de Alfonso X durante la segunda mitad del siglo XIII.

El consenso crítico al respecto de la ruina de Alejandro desde los estudios de Ian Michael lo resume Ivy Corfis, quien observa que “The overreacher is brought down by God in the end: man must pay for his sin of pride, for thinking he could act as God himself. Natura, the divine agent, takes Alexander to task for his *desmesura* (2329c) and metes out his punishment and death” (482). El deseo de Alejandro de “conquerir las secretas naturas” (2325d), apunta hacia su afán de conocer los misterios inescrutables del mundo natural, lo cual lleva al narrador a observar que “nin mares nin tierra non lo podién caber” (2672b). La curiosidad y el deseo de revelar los secretos de la naturaleza se transforman en el acicate de la soberbia del héroe y producirán un ejemplo admonitorio para todos los que buscan el conocimiento arcano, especialmente para los aspirantes a la distinción imperial quienes no tiemplan la persecución del poder y el saber con la sabiduría, la mesura, y el temor a Dios.

“Mester es sen pecado”: *libertas inquiriendi/vitium curiositatis* en el *libro de Alexandre* 37

A pesar de este consenso crítico, poco se ha hecho para ubicar esta representación de Alejandro en el *Libro* dentro de su espacioso contexto cultural e intelectual europeos y exponer los amplios fundamentos éticos y escatológicos de esta postura, su clarísima ilación con la política seglar de Castilla, y sus vínculos con la Nueva Ciencia aristotélica de los escolásticos de los siglos XII y XIII. Es decir, para conectar la obra con el ambiente de las universidades emergentes, la política de la iglesia frente al imperio, y el clima académico de la Península Ibérica del siglo XIII. En lo que sigue, quiero exponer el trasfondo de esta relación y explorar la quisquillosa asociación entre el el saber, el poder, la curiosidad, y la ambición política en el *Libro*, destacando a la vez su fuerte conexión con el entorno cultural llamado por los historiadores contemporáneos “scholastic humanism of the long thirteenth century” (c. 1150-c. 1350).³ Cuando se sitúa el *Libro* dentro de una dilatada perspectiva europea, es evidente que refleja una ansiedad respecto a la naturaleza del conocimiento, la investigación y el poder, además de una conciencia de las polémicas que se manifestaban en las escuelas antes, durante, y después del momento de su composición. De esta manera, el *Libro de Alexandre* enfrenta a su público castellano con una problemática ética y política que señala sus vínculos con el mundo cosmopolita de las universidades y la política europeas, más los asuntos de la corte castellano-leonesa, que ya desarrollaba sus ambiciones imperiales en lengua vernácula. Anclado en el momento histórico que coincide con el auge de las ambiciones imperiales castellano-leonesas, la misma política del imperio y su relación al papel del conocimiento y el poder en correspondencia con la política—o sea la misma dialéctica que estructuraba el debate en torno a la nueva ciencia aristotélica en los círculos eruditos europeos— el *Libro* pone sobre el tablero los límites de la razón humana en ilación a la revelación divina, y el ejercicio desmesurado de la soberanía imperial.

Al contrario de su fuente más inmediata, la *Alexandreis* de Gualter de Châtillon (compuesta en latín ca.1170, y uno de los textos escolares más difundidos),⁴ el *Alexandre*

³ Francisco Rico aboga por un “imprescindible enfoque panrománico” en el estudio del *mester de clerecía* (1985, 5, n. 9). Con pocas excepciones esa tarea todavía necesita emprenderse y ampliarse para incluir una perspectiva cultural pan-europea. Charles Homer Haskins’ *The Rise of Universities*. Ithaca: Cornell UP, 1923, y su fundamental *The Renaissance of the Twelfth Century*. New York: New American Library, 1976, más el estudio igualmente notable de R.W. Southern, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, 2 vols. New York: John Wiley, 1997-2000, sirven como puntos de partida obligatorios para conectar el *mester de clerecía*, y particularmente el *Alexandre*, a un universo intelectual y político cosmopolita. El libro de Southern trata de las escuelas catedralicias y las universidades de los siglos XI y XII, y apunta hacia la fascinación de los eruditos medievales por la naturaleza humana, especialmente por el poder de la razón humana para descubrir la naturaleza y la disposición de la voluntad divina. Southern propone que esta combinación constituye la fuerza cultural que franqueó las fronteras políticas y lingüísticas para unificar Europa por primera vez. “The schools,” escribe, “not only laid down the foundations of one of the most remarkable intellectual structures in European history, but also laid down the rules of life and government which have had a continuing influence until the present day” (II, 5).

⁴ Walter of Châtillon. *Alexandreis*, edición de Marvin L. Colker, Padua, Antenore, 1978.

castellano (ca. 1236), destaca, según la observación de Ian Michael, el papel histórico de Aristóteles como tutor del joven macedonio (42). La obra enfatiza que Alejandro adquirió su curiosidad por las cosas del mundo y la naturaleza directamente del filósofo, y que de allí surge su deseo de explorarlas y aprender lo que se puede saber de ellas. El amor por el conocimiento, y el talento alejandrino por adquirirlo, además son destacados por el poeta castellano en un pasaje sobre la juventud del emperador tomado directamente del *Roman d'Alexandre* francés (Willis 1935: 6-12). Diferenciándose notablemente de la *Alexandreis*, en representar a Alejandro como un prodigio del conocimiento académico-escolástico del siglo XIII el poeta del *Alexandre* refleja los temas eruditos dominantes de su propio entorno cultural:

Aprendí de las artes	cada día liçión
de todas cada día	fazié disputaçión
tant' avía buen engeño	e sutil coraçón
que vençió los maestros	a poca de sazón. (17)

Desde la más temprana edad Alejandro compite exitosamente con todos, menos su maestro Aristóteles, en la búsqueda del conocimiento y la sabiduría. Su dominio y persecución de la erudición son movidos por una curiosidad que en el transcurso de la obra el poeta transformará en *cupiditas scientiae*, la cual le llevará a Alejandro a ambicionar saber los secretos del universo entero, hasta los más arcanos e inviolables de la Divina Providencia. El joven subraya su anhelo por la conquista y el poder además de jactarse de su dominio de la *clerecía*, impulsos que Aristóteles intenta mitigar con argumentos éticos, la invocación del temor a Dios, y la moral Cristiana estructurada en torno a los Siete Pecados Mortales. El Filósofo, sobre todo, le aconseja evitar toda forma de codicia:

Si quisieres por fuerça	tod'el mundo vençer,
Non te prenda cobdiçia	de condesar aver;
Quanto que Dios te diere	pártelo volenter;
Quando dar non pudieres	non lexes prometer. (62)

La tensión entre el conocimiento, la curiosidad, la ambición, el poder, y la ética que estructura el resto de la obra se prefigura así en un nivel teórico durante el encuentro entre Alexandre y su maestro al inicio del libro.

Mientras estudia bajo la tutela de Aristóteles, Alejandro se enfoca en trascender los logros de todos los demás en la persecución del conocimiento y la excelencia personal. Para lograr esta meta, recibe dos principios básicos de su maestro: uno, que el poder sólo se convierte en bien cuando se ejerce para el bien; y dos, que el conocimiento, que es el fin principal de la vida humana y el fundamento indisputable de la virtud, se debe compartir libremente ("pártelo volenter"). Alejandro aprende que cuestionar la utilidad

"Mester es sen pecado": *libertas inquiriendi/vitium curiositatis* en el libro de *Alexandre* 39

de la razón y el conocimiento es una imprudencia, y que en su forma más pura los dos ejercidos con moderación logran la meta máxima de la vida humana. Esta pauta pone en marcha su deseo de saber del mundo y dominar todos sus secretos. De Aristóteles Alejandro también se entera que el conocimiento racional templado por la medida es lo que produce la sabiduría (lo que los griegos llaman *phronesis*), la virtud más deseable y ponderosa (McEvelley 209). El ejercicio del intelecto sin la sabiduría lleva a la falsa percepción del universo y a un orgullo desenfrenado. El poeta retrata así las conquistas de Alejandro como unas de la persecución del conocimiento seglar tanto como político aprendidos de Aristóteles, a la vez que sitúa a su protagonista al centro del debate que surgió en torno al aristotelismo naturalista entre filósofos y teólogos durante los siglos XII y XIII.

Hay varios momentos claves en el *Alexandre* que lo vinculan estrechamente con el escolasticismo del siglo XIII y las polémicas alrededor de la ciencia aristotélica y la Filosofía Natural. Al jactarse de su maestría de las Siete Artes Liberales, Alejandro hace un cambio crucial en la constitución de esas artes que nos lleva a esta conclusión: sustituye las matemáticas y la ley por la medicina y la filosofía natural (43-45). Se reconfiguran pues los componentes tradicionales del curriculum para destacar las disciplinas que enfatizan la importancia de la observación detallada de la humanidad y el interés metódico por el mundo empírico. Todo esto de acuerdo con los propagadores de la Filosofía Natural aristotélica y la Nueva Ciencia, quienes eran acérrimos defensores de las ciencias naturales, de las cuales la medicina, estudiada en conjunto con las influencias de los astros, era fundamental.⁵ Al reemplazar y privilegiar las disciplinas menores con la medicina y la filosofía, a la vez que se suprime enteramente la presencia de la teología del elenco de las Siete Artes, el emperador subraya su maestría de la Nueva Lógica, o *logica nova*, basada en los textos aristotélicos recuperados durante la segunda mitad del siglo XII, es decir la *Analytica Priora y Posteriora*, *Topica*, y *De Sophisticis Elenchis*.

Bien sé los argumentos
los dobles silogismos
bien sé a la parada

de lógica formar,
bien los sé yo falsar,
mi contrario levar. (41a-c)

El *Libro de Alexandre* se desvía de su fuente, la *Alexandreis*, aún otra vez al incorporar dos episodios claves que también lo vinculan a la Nueva Ciencia Natural, en esta instancia éstos son derivados de la *Historia Alexandri Magni de preliis*. Éstos hacen alarde de la curiosidad de Alejandro, su predilección por el escrutinio científico, y su domi-

⁵ Véase Aleksander Birkenmajer, "Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d'Aristote au xii^e et xiii^e siècles," en *Études d'histoire des sciences et de philosophie au Moyen Âge*. Wrocław, Warszawa, Krakow: Wydawnictwo Polkiej Akademii Nauk. [1930] 1970, pp. 73-87.

nio de la tecnología, de nuevo ligándole estrechamente con el racionalismo, la Filosofía Natural, y su fin de conquistar y comprender el mundo empírico. El primero de estos episodios comprende la subida de Alejandro al empíreo llevado en vuelo en una canasta propulsada por unos grifones metódicamente controlados. El segundo lo constituye el legendario descenso del emperador al fondo del Mar Rojo, movido por la curiosidad de investigar la vida submarina de los peces.⁶ El más significativo de estos lances, sin embargo, ocurre cuando Alejandro logra subir al empíreo y desde lo alto percibe la tierra en forma de hombre. Aunque la imagen constituye un *topos* desde la antigüedad clásica, se le da un nuevo propósito aquí ya que evoca otro *topos* medieval ampliamente difundido, el de *Imago Dei*, que insiste en la relación simbólica entre Dios y la humanidad. En el momento que Alejandro percibe la tierra desde el cielo, no hace sino apropiarse la privilegiada perspectiva de Dios sobre el mundo, el cual lo había creado en su propia imagen (Génesis I, 27).

Por cierto, esta estampa en el contexto de las dos expediciones de Alejandro al cielo y al fondo del mar desata la indignación e ira de la Natura, quien recurre ante el Creador para denunciar al emperador por invadir su reino. Sintiendo Dios profundamente agraviado al oír la denuncia de la Natura, también registra su ira ante el traspaso del emperador:

Pesó al Criador	que crió la Natura,
Ovo de Alexandre	saña e grant rencura,
Dixo: “Este lunático	que non cata mesura,
Yol tornaré el gozo	todo en amargura”. (2329)

La palabra “lunático” en la condena de Alejandro es sumamente llamativa aquí. Como indica Corominas, es el primer testimonio de la voz en castellano (Corominas y Pascual 713). Derivada del término *lunaticus* en latín, pertenecía al ámbito léxico especializado de la medicina, y se utilizaba para describir a las víctimas de la epilepsia, la locura, y otros morbos psicológicos atribuibles a la influencia de los astros, en este caso la luna. Tanto Aristóteles como Plinio el Viejo creían que la prolongada observación de la luna afectaba a ciertos individuos directamente y era la causa eficiente de su locura.⁷ Dichas con énfasis y profundo sarcasmo, las palabras del Todopoderoso subrayan su desprecio por la ciencia y Alejandro, un hombre cuyas miras no traspasan la creencia en una Natura exclusivamente seglar y autosuficiente (*natura naturans*), e ignora la grandeza del universo creado por la mano de Dios. Al volverse

⁶ Sobre la incorporación de estos episodios y sus fuentes, véase Willis, *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*, 49-51.

⁷ Véase Mark Harrison, “From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-lunar and Planetary Theories of Disease.” *The British Journal for the History of Science* 33 (2000): 25-48; Niall McCrae. *The Moon and Madness*. Exeter, U.K.: Academic Press, 2011.

Alejandro de espaldas al universo metafísico y a un mundo regido por una *Natura naturata*, Dios lo castiga por su soberbia y lo condena a muerte a manos de la misma Naturaleza. Al concederse licencia para tramitar la muerte del emperador de acuerdo con sus leyes, antes de implementar la pena la Natura viaja al infierno para aconsejarse con Lucifer.

La consulta de la Natura primero con Dios y después con Lucifer, los máximos protagonistas del mundo del más allá, ubica el destino de Alejandro dentro de un marco metafísico y escatológico que falta en la *Alexandreis*, la fuente principal de la obra. Se subraya así la existencia de una Providencia Divina involucrada en los acontecimientos humanos, una deidad que ejerce su poder por encima de la Naturaleza, quien es apenas un intendente de Dios. Por cierto, al enredarse Lucifer en el asunto, se establece una clara simetría moral entre el Ángel Caído y Alejandro, ya que según la doctrina cristiana fue Lucifer que en los tiempos antes de la Creación se convirtió en la primera víctima de la curiosidad y el orgullo al probar, como lo hace Alejandro, la paciencia del Todopoderoso. San Bernardo de Clairvaux entendió esto bien cuando decía que Lucifer fue el primero en someter a prueba la tolerancia divina sin ver las consecuencias inevitables de sus actos. La curiosidad primordial de Lucifer se considera, así como el pecado de los pecados, nacido antes del tiempo y antes de Adán y Eva, y en la imaginación ortodoxa de los siglos XII y XIII continuaba provocando el desvío de la humanidad del camino de la virtud. La conclusión de San Bernardo al respecto es succincta: Lucifer cayó de los cielos impulsado por la curiosidad, y por haber sometido a prueba algo que arrogantemente deseaba (“spectavit curiose – affectavit illicite – speravit praesumptuose”).⁸ Como en el caso del mismo Lucifer, el poeta del *Libro* nos hace ver que, cegado por la curiosidad y la ilusión de su omnipotencia, Alejandro también sobrestimó la paciencia de Dios.

De esta manera, la petición de la Natura ante el Creador marca un importante desvío ideológico de su fuente, la *Alexandreis*, así como afirma rotundamente el sometimiento total de la Natura al Todopoderoso quien la creó (“Pesó al Criador que crió la Natura”). O sea, en términos filosófico-teológicos se demuestra la existencia de una *natura naturata* que opera únicamente bajo el dominio de Dios frente a una autosuficiente *natura naturans*. Todo lo cual existe para contradecir explícitamente el principio aristotélico que el mundo se regía por las fuerzas de una Natura autónoma. El episodio apunta así a una condena del aristotelismo científico como la del emperador basándose en la excesiva curiosidad, la presunción, y el orgullo suyo, cuya falta de humildad lo lleva a escudriñar los misterios de Dios. El poeta avala así la condena divina de Alejandro por su soberbia y su falta de autoconocimiento, sentenciando al emperador a sufrir el mismo juicio que

⁸ “Totius disputatiunculae haec summa sit: quod per curiositatem a veritate ceciderit, quia prius spectavit curiose quod affectavit illicite, speravit praesumptuose.” *De gradibus humilitatis et superbiae* X, 38, PL 182: 0963A.

Alejandro había pronunciado sobre los peces en sus descenso al Mar Rojo (2329-30). Al censurarse la soberbia de Alejandro de esta manera, no cabe duda que el desvío de la *Alexandreis* como fuente constituye un castigo de la arrogancia del emperador como consecuencia de su deseo de penetrar, investigar, y dominar los arcanos secretos de Dios.

Aunque todos estos eventos se han interpretado correctamente como gestos que afilian al *Alexandre* con la ortodoxia Cristiana, ya que constituyen la esencia y causa de la caída del emperador, *mutatis mutandis*, es más que significativo que la infracción de Alejandro se represente en términos de la violación de la Naturaleza y los misterios de Dios por medio de la curiosidad, y la investigación empírica, todo lo cual apunta a la polémica en torno a la Filosofía Natural aristotélica y los límites éticos de la razón humana. En resumen, el retrato intelectual que se pinta de Alejandro en el *Libro* es uno que resalta su espíritu inquisitivo, su curiosidad por la naturaleza, y su afición a la investigación científica, la antítesis de la ortodoxia cristiana, que censuraba el espíritu investigador racionalista que era la esencia del aristotelismo naturalista y la Nueva Ciencia en los círculos académicos más progresistas del siglo XIII.

Todo lo anterior apunta, pues, a una distinción ideológica clave en el *Libro de Alexandre* que marca la tensión entre la emergente filosofía natural aristotélica del siglo XIII y la teología, justamente en el momento en que los conflictos entre ellas se debatían por los escolásticos en las aulas de las universidades y los *studia generalia* a lo largo de la cristiandad. Así se desvela una de las bases culturales fundamentales del ideario del *Libro de Alexandre* que refleja su íntimo contacto con el mundo de la academia transpirenaica.

Las interpolaciones del poeta derivadas de fuentes distintas a Gualtier de Châtillon son, pues, notables ya que sirven para identificar a Alejandro no sólo como un célebre discípulo de Aristóteles, sino también como un celoso partidario y practicante del aristotelismo y la Nueva Ciencia, justamente en el momento en que el pensamiento aristotélico se disputaba en las aulas escolásticas, y cuando sus ideas comenzaban a amenazar la teología y a alarmar suficientemente a los teólogos más tradicionales para culminar en acusaciones de herejía y su prohibición a lo largo del siglo XIII. El creciente mundo de las universidades produjo cambios radicales que involucraban acérrimas defensas de ideas que inquietaban a las autoridades eclesiásticas, quienes condenaron formalmente a filósofos y pensadores cuyos fines eran la persecución del conocimiento racional. El 7 de marzo de 1277 el Obispo de París, Etienne Tempier, prohibió y condenó la enseñanza de estos filósofos naturales. Enfrentándose con la presencia del aristotelismo y el averroísmo en la Universidad de París, Tempier promulgó una lista de trece tesis que se denunciaban como heréticas.⁹

⁹ Véase Etienne Tempier, *La condamnation Parisienne de 1277*. Edición, traducción, y comentario del texto latino de David Piché. Paris: J. Vrin, 1999.

Para avalar su preeminencia, en el siglo XIII la verdad revelada tuvo que subordinar los reclamos de la filosofía, una disciplina que dependía enteramente de la razón humana, y que era, según la iglesia, mera sirvienta de la teología, la reina de las ciencias. Según la teología ortodoxa, la investigación racional, base de la Filosofía Natural, no ofrecía ninguna solución viable para entender ni los principios ni los misterios de la Creación. La premisa básica prevaleciente dictaba que era tanto imposible como imprudente escudriñar, y mucho menos tratar de entender, el carácter divino de la Creación por medio de la observación, el raciocinio, y el cálculo. Lo que pudiera parecer o inevitable o contradictorio desde el punto de vista humano no lo era necesariamente desde la perspectiva omnipotente de Dios. Por lo tanto, la posición ortodoxa mantenía que la deducción filosófica era inútil y podía caer fácilmente en el pecado de la soberbia, al menos que estuviera enteramente sometida a la doctrina revelada. Mientras que la dialéctica y la filosofía podrían ayudar de alguna manera en la intelección del mundo, las doctrinas de la fe no podían ser sometidas a ellas. Por esta razón se decía que la herejía era la hija de la filosofía ya que, en el caso del aristotelismo y averroísmo, sobre todo, ésta dependía de los métodos, teorías, y conceptos asociados con las escuelas y las universidades en cuyas aulas algunos buscaban un mejor entendimiento de la verdad por medio de la deducción y la razón humanas. En vista de estas polémicas en las escuelas, se deduce que los desvíos de su fuente principal, la *Alexandreis* de Gualter, y la incorporación de otros episodios sacados del *Roman d'Alexandre* y la *Historia Alexandri Magni de preliis*, las elecciones del poeta del *Alexandre* no fueron ociosas. Se llevaron a cabo para resaltar el conflicto entre la ciencia y la fe en la obra. Como observa Willis, el *Libro* es mucho más que una traducción servil de su fuente principal, ya que “the author made his selections from the *Alexandreis* intelligently, and added material from sources of widely divergent character with a view to attaining a homogeneous and coherent narrative” (1934: 79). Sin lugar a dudas, el poeta del *Alexandre* escogió con gran deliberación el material que incorporó a su obra para enfatizar los aspectos más importantes del carácter ideológico del héroe; principalmente aquéllos que destacaban los límites de la Filosofía Natural, la curiosidad, y la investigación empírica frente a la autoridad, sabiduría, y omnisciencia de Dios. Así pudo afirmar desde una perspectiva ortodoxa cristiana que su mester era “sen pecado”.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Anónimo. *Libro de Alexandre*, ed. Jesús Cañas. Madrid: Cátedra, 2000.
- Bernardo de Clairvaux. *De gradibus humilitatis et superbiae* X, 38, PL 182: 0963A.
- Birkenmajer, Aleksander. “Le rôle joué par les médecins et les naturalistes dans la réception d’Aristote au xii^e et xiii^e siècles”, en, *Études d’histoire des sciences et de philosophie au Moyen Âge*. Wrocław, Warszawa, Krakow: Wydawnictwo Polkiej Akademii Nauk, [1930] 1970. pp. 73-87.
- Corfis, Ivy. “*Libro de Alexandre*: Fantastic Didacticism.” HR 62 (1994): 477-86.
- Corominas, Joan, y José A. Pascual. *Diccionario crítico etimológica de la lengua castellana*. 6 vols. Madrid: Gredos 1980-199.
- Harrison, Mark. “From Medical Astrology to Medical Astronomy: Sol-lunar and Planetary Theories of Disease.” *The British Journal for the History of Science* 33 (2000): 25-48
- Haskins, Charles Homer. *The Rise of the Universities*. Ithaca: Cornell UP, 1923.
- *The Renaissance of the Twelfth Century*. New York: New American Library, 1976.
- McCrae, Niall. *The Moon and Madness*. Exeter, U.K.: Academic Press, 2011.
- McEvilley, Thomas. *The Shape of Ancient Thought*. New York: Allworth Press, 2002.
- Michael, Ian. *The Treatment of Classical Material in the Libro de Alexandre*, Manchester, Manchester UP, 1970.
- Rico, Francisco. “La clerecía del mester.” *Hispanic Review* 53 (1985): 1-23, 127-50.
- Southern, Richard W. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*. 2 vols. New York: John Wiley, 1997-2001.
- Tempier, Etienne. *La condemnation Parisienne de 1277*. Edición, traducción, y comentario del texto latino de David Piché. Paris: J. Vrin, 1999.
- Walter of Châtillon. *Alexandreis*. Ed. Marvin L. Colker, Thesaurus Mundi, 17. Padua: Antenore, 1978.
- Willis, Raymond, *The Relationship of the Spanish Libro de Alexandre to the Alexandreis of Gautier de Châtillon*. Elliott Monographs, 31. Princeton: Princeton UP, 1934.
- *The Debt of the Spanish Libro de Alexandre to the French Roman d’Alexandre*. Elliott Monographs, 33. Princeton: Princeton UP, 1935.
- “*Mester de Clerecía*. A Definition of the *Libro de Alexandre*.” *Romance Philology* 10 (1956-1957): 212-24.



DIANA GALARRETA-AIMA¹

James Madison University - galarrdf@jmu.edu

Artículo recibido: 20/12/2017 - aceptado: 15/01/2018

DESMEMBRAMIENTO DEL CUERPO SOCIAL Y FAMILIAR, Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA INCIPIENTE IDENTIDAD NACIONAL ESPAÑOLA EN EL *QUIJOTE* DE 1615: RICOTE Y ANA FÉLIX: EXTIRPACIÓN DE MIEMBROS INFECCIOSOS

RESUMEN

Este artículo estudia el famoso episodio de Ricote del *Quijote* a la luz de la retórica de la infección del cuerpo social. Tomando en cuenta las ideas contemporáneas a Cervantes sobre el cuerpo, la enfermedad, el contagio, y la amputación de miembros enfermos, este artículo analiza el episodio de Ricote y Ana Félix como respuesta a la expulsión de los moriscos de España y su representación como miembros corrompidos del cuerpo social. Revertiendo y reciclando esta retórica, Cervantes presenta las terribles consecuencias de esta expulsión para la comunidad morisca y para las relaciones entre los cristianos viejos y nuevos.

PALABRAS CLAVE: Cervantes—cuerpo social—Ricote—moriscos—infección.

ABSTRACT

This article studies the famous episode of Ricote from the *Quixote* from the perspective of the rhetoric of *infectious* threats to the social body. Considering Cervantes's contemporary ideas about the body, disease, contagion, and the amputation of sick members, this article analyzes the episode of Ricote and Ana Félix in response to the expulsion of the Moriscos from Spain and their representation as corrupted members of the social body. Reverting and recycling

¹ **Diana Galarreta-Aima**, a native from Peru, received her Ph.D. in Early Modern Spanish Literature from the University of Virginia in 2015. She is currently an Assistant Professor of Spanish at James Madison University. Her current research focuses on the relationships between captivity and conversion narratives, and the most pressing issues of the sixteenth and seventeenth century: language, belonging, and community. She has published peer-review articles on Berber chronicles as bridges of contact and representations of rich material, human and cultural interchanges across the Early Modern Mediterranean societies.

this rhetoric, Cervantes presents the terrible consequences of this expulsion for the Moorish community and for the relations between old and new Christians.

KEY WORDS: Cervantes—social body—Ricote—moriscos—infection.

Posiblemente el reencuentro entre Ricote y Sancho sea uno de los episodios más recordados por los lectores del *Quijote*. Actualmente, la lectura dominante, iniciada por los estudios de Márquez Villanueva, es la de una mirada cervantina tolerante y compasiva frente a los moriscos tras la controversial decisión de Felipe III (Boruchoff 646-648). La defensa de esta política en boca del propio Ricote añade una capa de complejidad a este episodio, la cual ha sido interpretada como una típica ironía cervantina que se repite con la diatriba anti-morisca del Jadraque Jarife en el *Persiles* (III, 11).² Las apasionadas alabanzas de Ricote (morisco castellano) y Jarife (morisco valenciano) frente al decreto real con el que Felipe III pusiera final al acalorado debate sobre el “problema morisco” repiten los tópicos e imágenes estereotípicas contra este grupo social como su falsa conversión y la metáfora del contagio para aludir al peligro que ejercían sobre el resto de la población.

En el clásico artículo “El morisco Ricote o la hispana razón de estado,” Márquez Villanueva sostiene que la visión de Cervantes frente al problema morisco se alineó con la posición moderada de muchos de sus contemporáneos, como la de Pedro de Valencia, don Feliciano de Figuera y fray Ignacio de las Casas, quienes abogaban por alternativas más compasivas a la de la expulsión como una paciente conversión o una asimilación gradual a través de matrimonios mixtos.³ Por otro lado, Trevor Dadson, en *Los moriscos de Villarrubia de los Ojos*, desde un enfoque socio-histórico, advierte que este episodio ha sido leído sin tener en cuenta las diferencias entre los moriscos de Castilla con respecto a los de Valencia o Granada. Del otro lado de la investigación cervantina, algunos críticos sostienen que Cervantes compartió los mismos prejuicios negativos de sus contemporáneos contra los moriscos, razón por la cual, según Moner, Ricote es retratado con dos de los estereotipos más negativos que emplearon los apologistas de la decisión regia de Felipe III: la avarienta acumulación de dinero y la conversión insincera al cristianismo (94).

² Según Bernabé, el apasionado discurso del Jadraque Jarife lo asemeja a Zoraida. Ambos traicionan a su propio pueblo y su conversión no conquista la simpatía de los lectores: “La profecía *post eventum* que vocífera el Jadraque no es precisamente un ejemplo de amor o caridad cristianos, sino una justificación oficial de la violencia oficial” (170).

³ Pedro de Valencia, por ejemplo, abogó por la asimilación de los moriscos a través de uniones entre cristianos nuevos y viejos: “[L]os que fueran naciendo de matrimonios de Cristianos Viejos y Moriscos no sean tratados ni tenidos por Moriscos, que a los unos y a los otros, no los afrentemos ni despreciemos” (137). Para una exposición de los argumentos en contra de la drástica decisión de Felipe III, como las protestas de Pedro de Valencia o Ignacio de las Casas, ver Feros, “Retóricas” 75-81.

Mi lectura del episodio de Ricote concuerda con la interpretación iniciada por Márquez Villanueva, pero incluye además aportaciones como las de Dadson y Henri Lapeyre, las que me ayudan a contextualizar la especificidad histórica del bonachón vecino de Sancho. Es cierto que una de las motivaciones que empuja a Ricote a retornar al territorio que él conoce como patria es desenterrar el tesoro que ha escondido para protegerse de las expropiaciones y abusos de los que los moriscos fueron víctimas en su odisea hacia la extradición: “Ordené, pues, a mi parecer, como prudente (bien así como el que sabe que para tal tiempo le han de quitar la casa donde vive y se provee de otra donde mudarse), ir a buscar donde llevarla con comodidad y sin la prisa con que los demás salieron” (2:434). No obstante Cervantes podría estar haciendo un guiño histórico al conocido estereotipo sobre la ávida capacidad de ahorro de los moriscos, es bastante plausible que este sea también un comentario crítico contra las confiscaciones abusivas de las propiedades y capital de los moriscos llevadas a cabo antes de su expulsión.⁴ Los despojos que sufre el hermano y la mujer de Ricote ilustran esta injusta política. Sancho advierte a Ricote de sus vanos esfuerzos en la recuperación sus riquezas: “Creo que vas en balde a buscar lo que dejaste encerrado, porque tuvimos nuevas que habían quitado a tu cuñado y tu mujer muchas perlas y mucho dinero en oro que llevaban por registrar” (2:436). Debido a estas confiscaciones, muchas familias optaron por el ocultamiento de sus riquezas, caso ilustrado por el prevenido Ricote.

Como se constata en varios discursos propagandísticos compuestos al final del siglo XVI, la incontrolable lascivia de los moriscos, como su supuesta gran capacidad reproductiva y su desmedido deseo por acumular riquezas son algunos de los argumentos más mencionados por los partidarios de su extirpación definitiva del cuerpo del Estado español.⁵ Ribera, en una de su cartas dirigidas al monarca, describe a los moriscos como una esponja que absorbe la riqueza española: “Vienen a ser la esponja de toda la riqueza de España, y así es sin duda que ay grandísima cantidad de oro y plata en su poder” (citado por Ehlers 130). Por su parte, Marcos de Guadalajara, quien, citando al patriarca Ribera, acusa a los moriscos de dañar la economía y robar los trabajos más rentables de los cristianos: “Tenían estos moros tan abrazado el corazón de avaricia [...] que usurparon o tomaron a su cuenta todos los oficios que más manejan dinero [...] con que

⁴ Acerca de la asociación entre la acumulación de capital y los cristianos nuevos, ver Caro Baroja 114-116, y Hutchinson, 72-74. Carroll Johnson indica que “it was widely believed ... that the Moriscos as a class were wealthy and their pernicious habits of hard work and thrift allowed them to sponge up all the wealth of the country” (*Cervantes and the Material Word* 56). Para testimonios contemporáneos a Cervantes a favor de la expulsión de los moriscos que emplean este tópico, ver Johnson, *Cervantes and the Material Word* 56-58.

⁵ Las repetidas referencias a la desmesurada actividad sexual del varón musulmán revelan el temor de los cristianos viejos ante su capacidad reproductora, puesto que, según los testimonios de la época, una de las consecuencias más graves de la tendencia a la lujuria de los moriscos españoles es el incontrolado índice de natalidad de la comunidad (Perry, “The politics” 54).

despojaban a los cristianos y se apoderaban de cuánto dinero había” (fol. 156r.). Ambos apologistas emplean metáforas de infección y debilitamiento para describir los daños que los moriscos ocasionan en el cuerpo político y económico del estado español.

Volviendo al episodio de Ricote, habría que preguntarnos cuál es el plan del tendero manchego en relación con su escondido tesoro y en qué posibles fines piensa emplearlo. La actitud de Ricote, “temeroso de algún desmán” (2:436), en relación con su fortuna es lo opuesto a la avaricia. El tendero es más bien un cauto hombre de familia, además de un amigo y vecino liberal, dispuesto a compartir sus riquezas para aliviar las penurias económicas de su buen amigo: “Si tú, Sancho, quieres venir conmigo y ayudarme a sacarlo [el tesoro] y a encubrirlo, yo te daré doscientos escudos, con que podrás remediar tus necesidades, que ya sabes que sé yo que las tienes muchas” (2:436). Más adelante en la historia, Ricote promete nuevamente su dinero a otro cristiano viejo, el amante de su hija, don Gregorio. En medio de la emotiva escena de despedida de los jóvenes amantes, Ricote ofrece parte de su capital a su posible futuro yerno para que este pueda viajar y reunirse con sus padres: “Ofrecióle Ricote a don Gregorio mil escudos si los quería” (2:525). Como vemos, las veces que Ricote manifiesta sus planes para gastar su capital son siempre ofrecimientos sinceros y desprendidos a dos cristianos viejos para sacarlos de una dificultad.

Además, las ofertas pecuniarias de Ricote están dirigidas a fortalecer tanto sus presentes vínculos afectivos amicales (Sancho) como sus futuros lazos familiares (don Gregorio). En ambos casos, sin embargo, la invitación es rechazada cerrando, de esta forma, las posibilidades hacia nuevas y más armónicas alianzas entre cristianos viejos y moriscos. La oferta a Sancho está basada en la confianza de su demostrada amistad, afinidad emocional que se manifiesta desde el cariñoso reencuentro de los vecinos, así como en su alegre conversación acompañada de vino y cerdo, hasta su emotiva despedida. El gran aprecio que sienten los vecinos manchegos se evidencia con las conmovedoras palabras de Ricote en su primer reencuentro: “¿Qué es lo que veo? ¿Es posible que tengo en mis brazos al mi caro amigo, al mi bien vecino Sancho Panza?” (2:432). Como explica Carroll B. Johnson, en este episodio, Cervantes establece una serie de oposiciones binarias entre las costumbres de los peregrinos germánicos y los amigos manchegos.⁶ Las diferentes prácticas lingüísticas y alimenticias distinguen a Ricote y Sancho de los romeros a la vez que destacan los lazos que identifican a los amigos como miembros de un mismo origen regional, Castilla (*Cervantes and the Material World* 52). Leo Spitzer (173) y Helena

⁶ Cascardi no encuentra casual la asociación entre Ricote y los peregrinos germánicos: “As a false pilgrim returning to Spain, Ricote calls to mind the kind of xenophobia that led to the placement of severe restrictions on pilgrims precisely because they were foreigners” (185).

Percas de Ponseti (269), por otro lado, han señalado que esta común identidad se manifiesta con el perfecto dominio lingüístico del castellano de Ricote en contraste con el argot internacional hablado por los peregrinos. Américo Castro, por su parte, indica que las referencias al vino y el cerdo compartidos por Ricote y Sancho aclaran las sospechas contra las restricciones alimenticias de los judíos y moros.⁷

A las aportaciones de estos críticos sobre las diferencias lingüísticas y hábitos alimenticios que distinguen a Ricote de los peregrinos, propongo además una distinción con respecto a las diferentes actitudes frente al dinero. Los romeros germánicos vienen a España a despojar y engañar; en cambio, Ricote retorna a su patria con las esperanzas de quedarse e invertir su capital, colaborando positivamente con la economía española. Carroll B. Johnson lee la asociación de Ricote con los peregrinos como una sospechosa agencia del tendero en la exportación clandestina del capital español hacia el norte de Europa. Creo, en cambio, que, como indica el propio Ricote, la añoranza por su terruño y el amor paternal motivan realmente la búsqueda de formas desesperadas de repatriarse, a pesar de, como indica Sancho, las draconianas sanciones a las que se expone su amigo: “¿[C]ómo tienes atrevimiento de volver a España, donde si te cogen y conocen tendrás harta mala ventura?” (2:433). Unirse a un grupo de peregrinos y disfrazarse como uno era posiblemente una de las soluciones menos peligrosas y con mayores posibilidades de éxito para acometer su empresa. A través de la representación de estos romeros germánicos, la narrativa cervantina sugiere una doble crítica: comentario de corte erasmista contra las falsas demostraciones exteriores de piedad —los gastos exorbitantes y la corrupción de los principios cristianos que se derivaban de muchas peregrinaciones— y crítica contra las malas políticas económicas de la Corona española que culminaron en la gran crisis inflacionaria del siglo XVII.⁸ Usando el pretexto de las peregrinaciones, los seis hombres con los que viene Ricote, desvalijan España, la cual, a su vez, obtiene sus riquezas de sus despojos de las colonias transatlánticas. Ricote explica a su vecino: “[T]ienen por costumbre venir a España muchos dellos, cada año, a visitar los santuarios della, que los tienen por sus Indias, y por certísima granjería y conocida ganancia” (2:435). Estos seis peregrinos embusteros encarnan el robo de la riqueza española dirigida al crecimiento

⁷ Para la población cristiana vieja, las diferencias y restricciones alimenticias con respecto a los moriscos (dieta mediterránea basada en el uso del aceite de oliva y las nueces en oposición al uso de la manteca y el consumo de cerdo y vino) fueron empleadas como elementos discriminatorios que imaginaban a los cristianos nuevos como ‘otredad’. Para la Inquisición, estas diferencias fueron usadas como argumentos de confirmación de una falta de asimilación asociada con la conversión fingida. Sobre conflictos por diferencias alimenticias, véase Castro, “La palabra escrita”; y sobre caso inquisitoriales en Castilla, véase García-Arenal, *Inquisición y moriscos* 67-75.

⁸ Carroll B. Johnson explica la importancia de la piedad interior como uno de los fundamentos básicos del pensamiento erasmista: “Religion for Erasmus is a personal experience, and not necessarily a matter of attendance at ceremonies and participation in public rituals, parades, processions, and the repetition of prayers over and over” (*Don Quixote* 4).

del capital de los países de norte de Europa como Alemania. La bolsa que uno de estos embaucadores muestra a Sancho, “por donde entendió que le pedían dinero” (2:432), es una sinécdoque del despojo del patrimonio español. La reiterada repetición de las alforjas “bien proveídas [...] de cosas incitativas y que llaman a la sed de dos leguas” (2:433), producto del desvalijamiento de las arcas españolas, funciona como crítica a los malos manejos en la administración pública durante la vida del escritor. Ricote, en oposición, representa la huida involuntaria de capital, otro precipitante importante de esta crisis económica originada en gran parte por la despoblación y falta de mano de obra derivadas de la expulsión de los moriscos.⁹

Por otro lado, la abundante comida y vino compartidos por Ricote y Sancho con los peregrinos hermana a estos hombres de orígenes, lenguas y religiones dispares. En una amalgama de lenguas, conocida como lengua franca,¹⁰ y bajo el influjo del vino, las distancias culturales se olvidan: “Español y tudesqui, tuto uno: bono compañero” (2:434). Sin embargo, una vez agotado el vino, volvemos a la dura realidad a través del emotivo discurso de Ricote sobre las penosas consecuencias de la sentencia de Felipe III. El ambiente de comunión, empatía e intimidad de la comida se resquebraja con el recordatorio de la disposición regia que extirpó a los moriscos, sobre todo los que estaban más asimilados como Ricote, de sus comunidades, desmembrando familias y desarticulando vínculos amicales y sociales.

George Mariscal en *Contradictory Subjects* estudia la producción de Quevedo y Cervantes en el contexto de las tensiones entre la emergencia del sujeto moderno—basada en conceptos de virtud, obras, servicio y riqueza—y los fuertes lazos del cuerpo social español, cimentados en estándares aristocráticos de sangre y clase. Según Mariscal, estas dos fuerzas compiten y coexisten en la obra cervantina, especialmente en el *Quijote*. La dinámica entre la pertenencia a la comunidad expresada a través del tropo orgánico del cuerpo humano y la emergencia de la privatización del sujeto regulan el universo en el que se mueven y desarrollan los personajes cervantinos (206). Tomando en cuenta esta compleja mecánica, podemos leer mejor el emotivo y paradójico discurso laudatorio de Ricote sobre la expulsión de su comunidad. Antonio Domínguez Ortiz subraya la importancia del uso del tropo del cuerpo en la España del siglo XVII como referencia a sus instituciones y grupos sociales: “El cuerpo social no era un agregado inorgánico de individuos, de átomos, sino de moléculas complejas: gremios, colegios, cofradías, ayuntamientos, corporaciones [...] Los privilegios no recaían sobre el individuo en cuanto

⁹ Ver Vilar, y Johnson, *Cervantes and the Material World* 51-70, para un análisis de las consecuencias económicas y demográficas de la expulsión de los moriscos.

¹⁰ Para un estudio completo de la lengua franca mediterránea ver Dakhli.

tal, sino en cuanto miembro de uno de estos organismos” (12). El primer nivel en este organismo social era la familia, definida como una extensión del cuerpo social. Mariscal nos advierte de los problemas en la proyección de concepciones modernas de la familia sobre textos españoles de la temprana modernidad. En el contexto ideológico del *Quijote*, “the function of the family unit was thought to be not at all autonomous or inseparable from broader social and economic relations” (62-3). En este horizonte mental, debemos insertar y leer el discurso de Ricote. La familia, de acuerdo con el imaginario de los lectores del *Quijote*, era por definición una familia extendida—en la que incluso los servidores estaban incluidos.¹¹ Además, los lazos con los antepasados y las alianzas con los miembros de la misma comunidad étnica o religiosa tenían tanta o más importancia que los vínculos paternos o filiales. De ahí que la exposición de Ricote esté narrada en la primera persona plural. Desde la perspectiva del morisco, la draconiana decisión de Felipe III afecta, en primer término, a su grupo social:

[V]ieron todos nuestros ancianos, que aquellos pregones no eran solo amenazas, como algunos decían, sino verdaderas leyes [...] y forzábame a creer esta verdad saber yo los ruines y disparatados intentos que los nuestros tenían [...] fuimos castigados con la pena del destierro, blanda y suave al parecer de algunos, pero al nuestro, la más terrible que se podía dar. Doquiera que estamos lloramos por España; que, en fin, nacimos en ella y es nuestra patria natural. (2:434-5)¹²

Ricote habla por su comunidad, cuerpo que ha sido desmembrado como consecuencia de una ley particular, pero circunscrita en un plan global, política imperial encaminada a la creación de un cuerpo social limpio y homogéneo. Los estatutos de limpieza de sangre, las persecuciones por herejía llevadas a cabo por la Inquisición, las conversiones forzadas, las ordenanzas de represión cultural contra los moriscos refutadas por el *Memorial* de Francisco Núñez Muley, y el antecedente de la expulsión de los judíos de territorio español en 1492 componen parte de una misma política estatal encaminada a eliminar o asimilar a los grupos disidentes y marginales.

Michel Solomon y Jeffrey Richard ofrecen importantes aportes en la comprensión del tratamiento de estas minorías en la España moderna. Hacia finales del siglo XV e inicios del XVI, la idea del contagio como causa importante de enfermedades va ganando mayor aceptación entre los médicos. Se produce un cambio en la concepción de la enfermedad y el mundo de la salud: el prestigio de la teoría hipocrática del equilibrio de los humores durante la Edad Media da paso en el siglo XV a una preocupación por el contagio como

¹¹ La familia de Calisto en *La Celestina* incluye a sus servidores Sempronio y Pármeno. Rojas presenta el resquebrajamiento de los lazos familiares y de lealtad que vinculan a los criados con sus señores como un ejemplo de la crisis social de la Baja Edad Media.

¹² Para una discusión sobre la reciente noción de patria como identidad nacional o local en la temprana modernidad española, ver Feros, “Por Dios” 76-87.

determinante de la enfermedad (Solomon 277-8). Además, la idea de los trastornos de la salud como castigo divino estaba ampliamente difundida entre los cristianos. En este contexto, las minorías, como los moros, judíos y homosexuales “were seen as threats to the self-defined as Christians, healthy and heterosexual” (Richards 19). En enero de 1602, el patriarca Ribera, a través de uso de metáforas del campo de la medicina y la horticultura, en una carta dirigida al monarca, insiste en la naturaleza inasimilable de los moriscos, problema que, según el arzobispo de Valencia, requería medidas drásticas como la extirpación total de esta minoría, cuya presencia podía contaminar al resto de la población de cristianos viejos: “El remedio que piden *los grandes males*, así espirituales como corporales, es *arrancarlos de rayz*, porque no puedan dañar ellos, ni sus rayzes echar nuevos pimpollos que en breve tiempo crezcan en arboles” (citado por Ehlers 134; el énfasis es mío).

La expulsión de los moriscos forma parte de esta política estatal encauzada a cortar la gangrena que amenaza infectar los miembros sanos del cuerpo nacional. Ricote, irónicamente siendo él mismo parte del órgano corrompido, describe la mecánica de estas disposiciones: “[N]o era bien criar la sierpe en el seno, teniendo los enemigos dentro de casa” (2:435). En el período previo a la expulsión, esta retórica fisiológica, basada en metáforas del cuerpo, la enfermedad y la sangre, se yuxtapone con la popular teoría de los humores: “Once the social whole had been totalized as an organism analogous to the human body, the practice of purgation (that is, bleeding) became a logical strategy for the elimination of excesses or contamination” (Mariscal 42). Frente a estas metáforas de amputación, ablución y eliminación, Cervantes contrapone una retórica disidente mostrando las terribles consecuencias de esta política. Oponiéndose al discurso de formación del cuerpo nacional como organismo puro, monolítico y homogéneo, el escritor muestra ejemplos de las trágicas secuelas de la expulsión de miembros importantes de la nación como la comunidad morisca. En el *Quijote*, Cervantes nos enfrenta a dos de los más funestos efectos de estas prácticas nacionalistas: desmembración de las familias y comunidad moriscas, y ruptura de alianzas entre la población de cristianos viejos con cristianos nuevos.

Por otro lado, como observamos, otras motivaciones, más importantes que el rescate de su tesoro, impelen el dificultoso y peligroso regreso de Ricote a su patria. El amor patrio, la nostalgia por su comunidad y la devoción a su familia constituyen los móviles principales en la arriesgada decisión de Ricote de abandonar la más tolerante tierra germánica para regresar a su añorada patria, incluso cuando esta irónicamente lo rechazaba.¹³ Ade-

¹³ Joaquín Casaldueño advierte que “los que han creído que el hacer vivir a Ricote en Alemania suponía una alabanza a la libertad de conciencia han padecido una ofuscación” (340). Ver también Ramírez-Araujo y el clásico estudio de Márquez Villanueva, “El morisco Ricote o la razón de Estado” en *Personajes*.

más de trabajador honrado, respetuoso súbdito, buen amigo, y apreciado miembro de su comunidad, Ricote es por excelencia un padre cariñoso y un afectuoso esposo. Es su papel como devota cabeza de familia el rol primordial que encarna Ricote. Esta entrega es clara con las afectuosas palabras del morisco en el encuentro con Ana Félix: “Yo soy tu padre Ricote, que volvía a buscarte por no poder vivir sin ti, que eres mi alma” (2:513). Además, en clara oposición al estereotipo sobre la avaricia morisca, Ricote expresa el inestimable valor con que estima a su hija, cuya valía es superior a las riquezas del morisco: “[H]e hallado el tesoro que más me enriquece, que es a mi querida hija” (2:513).

Luego de la fallida experiencia de Sancho como gobernador de la ínsula Barataria, el escudero, camino a su reencuentro con su amo, se tropieza con su querido vecino Ricote. No es casual que el episodio de Barataria preceda el encuentro de los amigos manchegos. Contrariamente a las expectativas de los Duques, Sancho actúa como un prudente y mesurado gobernador. Sin embargo, sus sabias y honestas decisiones, que se oponen a la vida parasitaria de los Duques, no resultan en beneficios pecuniarios. Podemos leer este episodio como una doble crítica cervantina tanto la mala administración estatal, la cual no premia a los buenos gobernadores como Sancho, y contra la improductiva aristocracia feudal encarnada por los Duques (Quint 131-160).¹⁴ Empobrecido y decepcionado de la vida de la corte, Sancho recibe una jugosa oferta de un morisco, quien, a diferencia de los Duques, gracias a su trabajo, ha formado un buen capital. Auto-repatriado en España, Ricote se encuentra con su caro amigo, Sancho, a quien ofrece doscientos escudos, “con que podrás remediar tus necesidades, que ya sabes que sé yo que las tienes muchas” (2:436). Sancho, empero, rechaza esta oferta por temor a quebrantar los mandatos reales “en dar favor a sus enemigos” (2:436). Ricote repite su ofrecimiento: “[T]e daré con que vivas” (2:437), pero esta vez, Sancho no solo rechaza la oferta, sino que también sugiere seguir caminos diferentes: “[P]rosigue en buena hora tu camino, y déjame seguir el mío” (2:437). Luego de un caluroso abrazo, los amigos se separan: “Sancho subió en su rucio, y Ricote se arrimó a su bordón, y se apartaron” (2:438). Esta división simboliza la escisión de los lazos afectivos entre cristianos que la política de Felipe III desencadenó.

Las rupturas se multiplican en varios niveles: amicales, comunales, familiares y sociales. Más adelante, los dos amigos se reencuentran en el puerto de Barcelona, en las galeras. La elección de este espacio para este episodio no es casual. Estamos frente a las amenazadoras aguas del Mediterráneo, mar cruzado por embarcaciones cristianas y berberiscas

¹⁴ Véase Nemser para un análisis de este episodio como crítica a las políticas colonialistas transatlánticas de la casa de los Habsburgo. Para Cascardi, la contigüidad de estos episodios confronta dos realidades, la utópica representación del gobierno de Barataria, farsa orquestada por los Duques, y la efectiva política de Felipe III representada por el destierro de Ricote (181).

navegadas por piratas y corsarios de ambos bandos. La dura realidad histórica se filtra por varios ángulos en este episodio. Cervantes comenta, a través de las observaciones de Sancho, las lamentables circunstancias que vivían miles de cautivos en las galeras: “¿Qué han hechos estos desdichados, que así los azotan, y cómo este hombre solo, que anda por aquí silbando, tiene atrevimiento para azotar a tanta gente? Ahora yo digo que éste es infierno o, por lo menos, el purgatorio” (2:508).¹⁵ La visita de Quijote y Sancho a esta suerte de mazmorra es interrumpida por la aparición en el horizonte de un bergantín de corsarios proveniente de Argel. La nave y sus tripulantes, entre los que se encuentra Ana Félix vestida de arráz moro, es apresado por el virrey quien, antes de ordenar la muerte de la morisca cristiana, aficionado por la belleza de esta, le pide que cuente su historia. Hay un claro paralelo entre la narración de Ana Félix y la de su padre. Ambos describen las aficciones de su pueblo tras la ordenanza de Felipe III. Además, irónicamente, tanto padre como hija repiten y elogian el discurso oficial a favor de la expulsión de la comunidad a la que pertenecen: “De aquella nación más desdichada que prudente sobre quien ha llovido estos días un mar de desgracias, nací yo, de moriscos padres engendrada” (2:510). ¿Cómo explicar la incongruencia entre la apología al mandato real de 1609 y la sentida añoranza a la tierra que Ana Félix considera como patria: “[N]i convenimos en ningún modo con la intención de los nuestros, que justamente han sido desterrados” (2:513)? Creo que Cervantes es consciente de las contradictorias defensas de Ricote y Ana Félix. Usa este mecanismo narrativo para resaltar el alto grado de aceptación de las ordenanzas reales y el acatamiento de los prejuicios negativos contra los grupos minoritarios—incluso por los mismos moriscos—obstáculo que impidió otras medidas de asimilación como las uniones mixtas.

Del mismo modo, la relación de la morisca cristiana y del tendero manchego son narradas en la forma del “nosotros” subrayando su pertenencia al cuerpo de la comunidad morisca, disgregado con la extradición: “[C]on mis tíos, como tengo dicho, y otros parientes y allegados pasamos a Berbería, y el lugar donde hicimos asiento fue en Argel, como si lo hiciéramos en el mismo infierno” (2:511). La alusión a la de familia extendida—tíos, parientes y allegados—del discurso de Ricote reaparece en la narración de la bella morisca. Además de la desarticulación de su comunidad y familia como resultado de los esfuerzos imperiales en los procesos de unificación del reino en aras de una incipiente identidad nacional purificada y uniforme, la triste relación de Ana Félix describe el ambiente hostil que encontró su familia en territorios musulmanes. A pesar de las buenas relaciones entre la comunidad morisca y el Imperio turco-berberisco antes y luego de la expulsión, muchos moriscos sufrieron procesos de discriminación y adaptación en

¹⁵ Ver Garcés para un estudio de la traumática experiencia que sufrió Cervantes en sus cinco años en Argel, y cómo esta modeló su obra.

tierras extrañas en su diáspora al norte de África, Argel, Túnez y Marruecos. La mayoría de los moriscos que se asentaron en Argel provenían del reino de Valencia. Estos, según Domínguez Ortiz y Vincent, tuvieron la peor suerte, ya que fueron maltratados y despojados de sus bienes por tribus nómadas (237-239).

Las trágicas consecuencias de la diáspora morisca narradas por Ana Félix vaticinan el futuro del Ricote, predicción representada por los continuos rechazos a las deprendidas muestras de ayuda del morisco. La segunda vez que Ricote ofrece desinteresadamente su riqueza es para el rescate de don Gregorio: “Ofreció Ricote para ello [el rescate de don Gregorio] más de dos mil ducados que en perlas y en joyas tenía” (2:514). Su ofrecimiento, sin embargo, es nuevamente rechazado. Don Gregorio es rescatado, paradójicamente, con la ayuda de un renegado. A su vuelta a España, es recibido calurosamente por Ricote y Ana Félix: “Ricote y su hija salieron a recibirle, el padre con lágrimas y la hija con honestidad” (2:524). Los amantes se reúnen finalmente luego de sufrir incontables peripecias. Este encuentro, que augura un futuro matrimonio, sugiere una posibilidad esperanzadora para la familia de Ricote. Por tercera vez, Ricote ofrece pagar al renegado que salva al amante de su hija. Esta vez, su dinero es aceptado: “Ricote pagó y satisfizo liberalmente así al renegado como a los que habían bogado al remo” (2:524). El pago indirecto por el rescate de don Gregorio es una muestra más del carácter generoso de Ricote, gesto que contradice el estereotipo contra la avaricia de los moriscos. Además, el rescate de don Gregorio es una prueba que demuestra el arrepentimiento sincero del renegado, el cual se reincorpora a la Iglesia Católica. Su abnegada acción lo purga de sus pecados, purificación necesaria para reintegrarse al cuerpo místico de Cristo como un miembro limpio: “[R]edújose el renegado con la Iglesia, y de miembro podrido, volvió limpio y sano con la penitencia y el arrepentimiento” (2:524). Interesantemente, como Pedro de Valencia, Cervantes emplea la misma retórica médica de los apologistas de la expulsión pero la revierte en un discurso de amor, perdón e inclusión. Mientras estos defienden la extirpación de las minorías del cuerpo nacional como política necesaria para la salud del Imperio, la contra-narrativa cervantina, a través de las mismas metáforas orgánicas, aboga, en cambio, por la curación e inclusión de los miembros enfermos de la sociedad.

El desenlace de la familia de Ricote, como varios críticos han señalado, es incierto. Pero, aunque don Antonio promete abogar por ellos en la corte, es probable que sus esfuerzos sean estériles como lo fueron los de muchos miembros de la aristocracia española, quienes infructuosamente intentaron retener a sus servidores, especialmente en la región de Castilla, de donde proviene Ricote.¹⁶ El amoroso acogimiento que expresan Antonio

¹⁶ Otros críticos han propuesto que la intervención del virrey en la relación de Ana Félix y don Gregorio podría ser leída como un signo positivo, ya sea como reconciliación entre la ley y el amor (Roberto González

Moreno y su mujer por Ana Félix encarnan la actitud de ciertas facciones de la nobleza cristiana como la postura de círculos humanistas que lucharon contra la expulsión de los moriscos: “La mujer de don Antonio Moreno cuenta la historia que recibió grandísimo contento de ver a Ana Félix en su casa. Recibióla con mucho agrado, así enamorada de su belleza como de su discreción, porque en lo uno y en lo otro era estrenada la morisca, y toda la gente de la ciudad, como a campana tañida, venían a verla” (2:515).

Por otro lado, pese a que Cervantes no narra explícitamente el desenlace de esta familia, las palabras finales de Ricote son bastante claras: Bernardino de Velasco, conde de Salazar, el encargado de la expulsión de los moriscos de la Mancha, “vee que todo el cuerpo de nuestra nación está contaminado y podrido, usa con él antes del cauterio que abrasa que el ungüento que molifica” (2:524-525). El conde de Salazar personifica aquí la inquebrantable y opresiva posición de la Corona española; todos los esfuerzos, “industrias, estratagemas, solicitudes y fraudes” (2:525) de los moriscos y de sus defensores son inútiles ante la gran maquinaria puesta en marcha para asegurarse que no “quede ni encubra ninguno de los nuestros, que como raíz escondida, que con el tiempo venga a brotar, y a echar frutos venenos en España, ya limpia, ya desembarazada de los temores en que nuestra muchedumbre la tenía” (2:525). El miembro infeccioso que contamina el cuerpo, la sierpe venenosa que muerde el seno y la cizaña que corrompe el fruto son las metáforas que emplea la retórica del discurso hegemónico como argumentos a favor de la expulsión de los moriscos con miras a la creación de una identidad española purificada, poderosa y homogénea. La esperanza en la unión de don Gregorio y Ana Félix se derrumba con el pesimista discurso final de Ricote y con la triste separación de los amantes: “Hubo lágrimas, hubo suspiros, desmayos, y sollozos al despedirse don Gregorio de Ana Félix” (2:525). Por cuarta y última vez, Ricote ofrece mil escudos para ayudar a solventar el viaje de don Gregorio, pero “él no tomó ninguno” (2:525). La separación y el rechazo cierran este capítulo que, con la triste despedida de Zoraida y su padre, constituyen las escenas más desoladoras del *Quijote*.

Echevarría) o como reconciliación entre la felicidad personal y la unificación nacional (Cascardi 192).

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Bernabé Pons, Luis Fernando. "De los moriscos a Cervantes." *eHumanista/Cervantes* 2 (2013): 156-182. Web. Nov. 1, 2014.
- Boruchoff, David A. "Los malvados cristianos del teatro de Cervantes: un debate intestino." *eHumanista / Cervantes* 1 (2012): 643-63. Web. Oct. 15, 2014.
- Caro Baroja Julio. *Los moriscos del reino de Granada: ensayo de historia social*. Madrid: ISTMO, 2000. Print.
- Casalduero, Joaquín. *Sentido y forma del Quijote (1605-1615)*. Madrid: Ínsula, 1975. Print.
- Cascardi, Anthony J. *Cervantes, Literature, and the Discourse of Politics*. Toronto: University of Toronto Press, 2012. Print.
- Cervantes Saavedra, Miguel de. *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*. Ed. John Jay Allen. 2 vol. Madrid: Cátedra, 1977. Print.
- Dakhli, Jocelyne. *Lingua franca*. Arles: Actes Sud, 2008. Print.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Las clases privilegiadas en el antiguo régimen*. Madrid: ISTMO, 1979. Print.
- Domínguez Ortiz, Antonio, y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978. Print.
- Ehlers, Benjamin. *Between Christians and Moriscos: Juan de Ribera and Religious Reform in Valencia, 1568-1614*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006. Print.
- Feros, Antonio. "'Por Dios, por la patria y el Rey': el mundo político en los tiempos de Cervantes." *España en tiempos del Quijote*. Madrid: Santillana, 2004. 61-96. Print.
- . "Retóricas de la expulsión." *Los moriscos: expulsión y diáspora: una perspectiva internacional*. Ed. Mercedes García-Arenal, y Gerard A. Wieggers. Valencia: Guarda impresores, 2013. 67-102. Print.
- Garcés, María Antonia. *Cervantes in Algiers: A Captive's Tale*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2002. Print.
- Hutchinson, Steven. "Arbitrating the National Oikos." *Journal of Spanish Cultural Studies* 2.1 (2001): 69-80. Print.
- Johnson, Carroll B. *Cervantes and the Material World*. Urbana: University of Illinois Press, 2000. Print.
- . *Don Quixote: The Quest for Modern Fiction*. Boston: Twayne, 1990. Print.
- Mariscal, George. *Contradictory Subjects: Quevedo, Cervantes and Seventeenth-Century Spanish Culture*. Ithaca: Cornell University Press, 1991. Print.
- Márquez Villanueva, Francisco. *Personajes y temas del Quijote*. Madrid: Taurus, 1975. Print.
- Moner, Michel. "El problema morisco en los textos cervantinos." *Las dos grandes minorías étnico-religiosas en la literatura española del Siglo de Oro: los judeoconversos y los moriscos*. Ed. Irene Andrés-Suárez. Paris: Les Belles Lettres, 1995. 85-100. Print.
- Nemser, Daniel. "Governor Sancho and the Politics of Insularity." *Hispanic Review* 78.1 (2010): 1-23. Web. *University of Pennsylvania Press*. Dec. 9, 2014.

Desmembramiento del cuerpo social y familiar, y la construcción de la incipiente... 59

- Quint, David. *Cervantes's Novel of Modern Times: A New Reading of Don Quijote*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003. Print.
- Ramírez-Araujo, Alejandro. "El morisco Ricote y la libertad de conciencia." *Hispanic Review* 24.4 (1956): 278-289. Print.
- Richards, Jeffrey. *Sex, Dissidence, and Damnation: Minority Groups in the Middle Ages*. London: Routledge, 1991. Print.
- Solomon, Michael. "Fictions of Infections: Diseasing the Sexual Other in Francesc Eiximenis's *Lo llibre de los dones*." *Queer Iberia: Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Ed. Josiah Blackmore and Gregory S. Hutcheson. Durham, NC: Duke University Press, 1999. 277-290. Print.
- Valencia, Pedro de. *Tratado acerca de los moriscos de España: manuscrito del Siglo XVII*. Ed. Joaquín Gil Sanjuán. Málaga: Algazara, 1997. Print.
- Vilar, Pierre. "El tiempo del Quijote." *Crecimiento y desarrollo: economía e historia: reflexiones sobre el caso español*. Barcelona: Ariel, 1976. 339-40. Print.



GERMÁN DE PATRICIO¹

Towson University - gdepatricio@towson.edu

Artículo recibido: 22/12/2017 - aceptado: 15/01/2018

INSTRUMENTALIZACIÓN DE LA VOZ ARREPENTIDA EN EL TEXTO RELIGIOSO A LA LUZ DE LA SOCIOLOGÍA CULTURAL: EL *HERÁCLITO CRISTIANO* DE QUEVEDO

RESUMEN

Quevedo escribió en 1613 *Heráclito cristiano*, que la crítica tradicional siempre vio como su primera gran crisis personal y otros como su primera y deliberada acción pública de alcance autotaxonómico. En Quevedo resulta obsesiva la reclamación de separar etapas vitales (juventud frente a madurez; juego frente a seriedad) y pregonar proyectos íntimos de transformación y *neutralización* de etapas anteriores. Las circunstancias pragmáticas del arrepentimiento público en este texto pueden ser interpretadas como una reivindicación para ser tomado en serio por las élites de su época, neutralizando así la imagen social del satírico obscuro de sus primeras obras. Esta interpretación se ve particularmente refrendada si aceptamos que su ascenso político a Secretario del Virrey de España en Italia —ascenso inmediato a la divulgación de *Heráclito cristiano*— podría considerarse como un efecto perlocutivo del propio texto.

PALABRAS CLAVE: Quevedo—*Heráclito cristiano*—Sociología cultural—Pragmática

ABSTRACT

Quevedo wrote *Heráclito cristiano* in 1613; traditional criticism always saw it as his first personal crisis and others as his first and deliberate public action of autotaxonomic scope. For Quevedo, the claim to separate life stages (youth versus maturity, play against

¹ **Dr. Germán De Patricio**, Associate Professor of Spanish at Towson University in Maryland, is a native of Cadiz, Spain. He received his PhD from the University of Virginia; holds an MA from Purdue University, and did his undergraduate studies at the Universidad Complutense de Madrid and the University of Utrecht, The Netherlands. His research has focused on Quevedo, a great and complex author and statesman of the Spanish Golden Age Literature. His scholarly interests include religion, political theory and cultural sociology. He has published five specialized articles, three novels translated from Dutch into Spanish, and his own fiction. Personal webpage: <https://tigerweb.towson.edu/gdepatricio/>

seriousness), and proclaim intimate projects of transformation, and *neutralization* of previous stages is obsessive. The pragmatic circumstances of public repentance in this text can be interpreted as a vindication to be taken seriously by the elites of his time, thus neutralizing his social image of the obscene satirist in his early works. This interpretation is particularly endorsed if we accept that his political rise to Secretary of the Viceroy of Spain in Italy—a political promotion that took place right after *Heráclito cristiano*—could be considered as a perlocutionary effect of the text itself.

KEYWORDS: Quevedo—*Heráclito cristiano*—Cultural Sociology—Pragmatics

En Francisco de Quevedo resulta una auténtica obsesión la reivindicación pública de separar etapas vitales (la juventud frente a la madurez; el juego frente a la seriedad; las burlas frente a las veras) y por tanto una obsesión el propalar o pregonar proyectos íntimos de transformación y neutralización de una de las etapas anteriores. Con bastante frecuencia esta insistencia ha sido malinterpretada: esta reivindicación autotaxonomía genera textos muy instrumentalizados, que en realidad funcionan como ostentación de su capital cultural—incidiendo en la competencia dentro del escalafón—frente a los agentes de su *habitus*, formado por políticos y escritores. Me propongo analizar ciertas claves de su poemario *Heráclito cristiano* (1613) a la luz de los modelos teóricos de interauritorialidad y de hermenéutica sociocultural que resultan muy fructíferos por la densa interacción que en nuestro autor se dio entre los campos literario y de poder. La interauritorialidad es la interacción social, intrahistórica y textual de un grupo de escritores en torno a prácticas e instituciones sociales y literarias. El capital cultural consiste en el conocimiento, experiencia y conexiones que permiten a un agente triunfar más que otros, y actúa como una herramienta de jerarquización social del campo literario; confiere poder y, lo que aquí nos interesa especialmente: estatus. Este ensayo pretende demostrar que las circunstancias pragmáticas del arrepentimiento público en un texto pueden ser interpretadas como una reivindicación o reclamación pregonada, para ser tomado en serio por las élites de su época, y de ahí que la voz poética quiera marcar una clara frontera entre juventud y madurez (juego y seriedad; burlas y veras), neutralizando así la imagen social del satírico obscuro y divertido de sus primeras obras. Esta interpretación se ve refrendada si aceptamos que su ascenso político a Secretario del Duque de Osuna y a puestos de gran responsabilidad política en la Corte de Sicilia—inmediatos a la divulgación de *Heráclito cristiano*—podría considerarse como un efecto perlocutivo del propio texto.²

² Manejo conceptos de la Teoría de Actos de Habla (*Speech Acts*) de la manera en que fueron designadas por John Austin y John Searle. El acto locutivo consiste en la mera enunciación del discurso; la fuerza ilocutiva lleva algo a cabo a través de las palabras (recuérdense los verbos performativos); y el efecto perlocutivo provoca un cambio en el estado de cosas o una reacción en el interlocutor. Por otro lado, “el *habitus* es el principio genera-

Un elemento muy importante del capital cultural simbólico con el que Quevedo compite en el escalafón del campo literario es su capacidad humanística de *actualizador cristiano* de la cultura clásica. En este sentido ha de verse su adaptación de formas y tópicos clásicos, su dominio del latín, el griego y el hebreo, y su intento de cristianizar a Séneca y a Epícteto. También ejerce y ostenta un marcado dominio de los modelos de representación literaria propios de la poética de Aristóteles y de Horacio, y la diferencia entre los estilos de la *rota Virgilioi*: grave, bajo y medio.

El análisis de este libro de poemas religiosos es especialmente esclarecedor, porque aunque enuncian la fórmula de la confesión penitencial, van seguidos de una rendija o grieta en lo que parece ser la urdimbre del poema religioso, a través de la cual se empiezan ya a filtrar los motivos estoicos que tanto trató el poeta en sus textos metafísicos. Pese a que *Heráclito cristiano* se ha descrito tradicionalmente como una muestra de recogimiento, crisis espiritual y alabanza de aldea, lo cierto es que a los treinta años, el personaje que se había construido a sí mismo (lengua descarada y veloz, picardía, impiedad y espada pendenciera) ya no le valía para ascender jerárquicamente ni en el campo literario ni en el campo de poder. La creación de este *personaje* resultó tan efectiva que ha dejado durante siglos una tremenda huella en España y en otros países (huella que estudiamos en la historia de su recepción), y Quevedo dedicó buena parte de su vida a tratar de controlar su propio “monstruo”.

Quevedo jamás pudo ocultar su ambición por la acción y la influencia política, y *Heráclito cristiano* no es sólo una obra contemplativa, sino de ostentación del dominio de un código de arrepentimiento, que deja claro que nuestro poeta es un agente con capacidad de tratar seriamente asuntos graves. No cabe duda de que su modelo de recepción y producción es el de la *distinción*, al estilo de Pierre Bourdieu, porque persigue incrementar su estatus simbólico, a fin de alcanzar cada vez mayor influencia en las altas esferas de la política. La crítica tradicional creía que tras dar a conocer su colección de poemas, sus buenas intenciones contemplativas y espirituales “no cuajaron” y “se malograron”, porque después volvió a la política, pero, ¿y no será más bien que ése era precisamente uno de los propósitos: ser tomado en serio y ser ascendido a las misiones de la alta política? En ese caso, y visto que pocos meses después de lanzar su colección el duque de Osuna le manda llamar desde Italia para complicadas misiones diplomáticas, la obra no podría haber sido más efectiva. Justo después de su divulgación, y hasta 1618, nuestro escritor residió en Italia, donde fue consejero y tesorero; fue encargado de llevar los tributos fiscales de Sicilia a la Corte de Madrid —trescientos mil ducados anuales, según Pablo

dor que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario; un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas” (Bourdieu 19).

Instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología... 63

Jauralde (316), aunque en cierta ocasión llevó un millón doscientos mil (346) —; fue enviado diplomático ante el Papa Paulo V, el rey Felipe III, el Duque de Lerma, el de Uceda y otros grandes personajes; y poco después fue nombrado Caballero del Hábito de Santiago.

Propongo contemplar los textos del *Heráclito cristiano* como provistos de una naturaleza eminentemente instrumental. Esta naturaleza instrumental no guarda relación alguna con la “sinceridad” de un ser humano, ni es necesario poner en duda el arrepentimiento o los sentimientos de nadie. Se trata de algo más sutil: inscribir el texto o reintegrarlo a su red de interacciones de prácticas sociales, políticas y literarias que constituyen su entorno, destacando su *agencia* o capacidad de maniobra. Es una posibilidad de interpretación que nos ayudaría a solucionar la resistencia de la obra de Quevedo a la unificación. ¿Religiosidad o ambición? Las dos cosas. Se trata del único texto autorizado por Quevedo en vida: dedicó una copia manuscrita a su tía Margarita, y ésta circuló con profusión, como era costumbre en la España del siglo XVII. Esta colección es una rareza en la producción quevediana, pues es la primera vez que Quevedo compila poesía original suya con objeto de difundirla. Debemos recalcar que se trata del primer trabajo poético que nuestro autor desea divulgar y hacer público con su nombre y apellidos: hay un deseo de recepción colectiva manifiesto e indiscutible. Parece decisiva la relevancia de la colección, algunos de cuyos sonetos se cuentan entre lo más selecto y reconocido de la obra poética de Quevedo (como lo es indudablemente el salmo 17, “Miré los muros de la patria mía”). Valgan de muestra algunas opiniones autorizadas: así, sostiene José Manuel Blecuá: “el año de 1613 es decisivo para la poesía metafísica española, puesto que en el retiro de la aldea, al cumplir los 33 años, pasa por una tremenda crisis, que se traduce en el *Heráclito cristiano*” (Quevedo *Obra poética* I xxv); y Jauralde: “el *Heráclito cristiano* es un hito fundamental de la poesía española” (293). Como indica Alfonso Rey, “*Heráclito cristiano* es una especie de cancionero del desencanto, con algunos rasgos estoicos y un marcado acento religioso” (Quevedo *Poesía moral* 28). Su traducción al inglés fue bastante rápida, en 1677, bajo el título *Heraclitus Christianus or the Man of Sorrow, Being a Reflection on All States and Conditions of Human Life*. Resulta significativo que todos estos poemas aparezcan bajo la etiqueta de salmos; parece un mero elemento formal, pero en realidad se trata de otro rasgo de contenido más. El salmo es un molde o subgénero poético de claras resonancias bíblicas, y se había usado bastante en el Renacimiento italiano (recuérdense los *Salmos penitenciales* de Petrarca) y también en el Renacimiento español, hasta que el *Índice* de libros prohibidos del inquisidor Valdés frenó en 1559 las versiones romances de contenido bíblico; valórense, por ejemplo, los graves problemas que sufrieron los *Cancioneros espirituales* de Jorge de Montemayor. En torno al año 1600 se vuelve a producir una avalancha enorme de salmos en la poesía española; incluso en 1612 Fray Juan de Soto publica en Alcalá de Henares su *Exposición paraphrástica del psalterio de David en diferente género de verso español*, obra que sería muy verosímil que leyera

Quevedo y cuyo título parcialmente evoca en el suyo. En estos mismos años, Lope está redactando sus *Rimas sacras*, que imprimirá en 1614: la mutua influencia entre ambos autores resulta evidente y la comentaremos después. El salmo proporciona al poeta el tono elegíaco adecuado, similar a la oda, pero le permite un gran margen de maniobra. El Libro de los Salmos, también conocido como Alabanzas o Salterio, es un libro canónico del Antiguo Testamento, que contiene las alabanzas de Dios, de su Ley santa y de las personas justas; se compone de 150 salmos cuya autoría, por la mayor parte, se atribuye al rey David. En esta obra de Quevedo el loor al Señor del salterio parece haber quedado reducido a los poemas introductorios, aunque el resto de composiciones se hallan a menudo impregnadas de quejas que imprecen ayuda a la divinidad.

El título completo de la obra es: *Heráclito cristiano y segunda arpa a imitación de la de David*. Este sintagma nominal representa una pequeña joya de la agudeza en Quevedo, y por varias razones. Primero, porque salpica semánticamente de contenidos al lector ya desde la portada; en segundo lugar, porque el sincretismo es uno de los rasgos más acusados de la ideología de Quevedo, y, a mi juicio, uno de los más interesantes. El poeta selecciona deliberadamente a estos dos personajes históricos, Heráclito y el rey David, muy conocidos por los lectores de la época, debido a los rasgos asociados a ellos que su mera enunciación invocaba. El filósofo griego encarnaba al sabio provisto de sensibilidad, que derramaba lágrimas al observar la estupidez y maldad de los seres humanos. La cita clásica, repetida por al menos tres autores de la Antigüedad, reza así: “Democritus ridens et Heraclitus flens”. Lo afirman Séneca (*De Ira* II X 2), Juvenal (*Saturae* X 35), y Luciano (*Vitarum actio* 13-14).

Por otra parte, mencionar a Heráclito equivale, en el patrón de valores simbólicos del código barroco español, a evocar misantropía, pesimismo y lágrimas. El autor traza así un campo semántico en torno al verbo “llorar”, que será recurrente en la obra. Por otra parte, David, hijo de Isaí y rey de Israel de la dinastía de Judea, era célebre por ser un excelente músico de arpa y por ser el símbolo del arrepentimiento en el Antiguo Testamento, ya que tras haber cometido adulterio con Betsabé y matar a su marido, Urías, pasó mucho tiempo arrepintiéndose de sus pecados.³ Conecta también con el intertexto de las *Confesiones* de San Agustín (que Petrarca leyó con fervor, por cierto) y con el reconocimiento de sus errores y su juventud pecadora. De esta forma, el poeta ha trazado el segundo gran campo semántico de la obra en torno al verbo “arrepentirse”, una constante discursiva que aquí será de una recurrencia obstinada. Según Sagrario López Poza, San

³ Sobre su destreza con el arpa, ver 1 Samuel 16:14-23. Sobre el asesinato y el adulterio, ver 2 Samuel 11:1-27. Como he mencionado, todo un libro del Antiguo Testamento está dedicado a los Salmos: muchos fueron atribuidos al rey David, como el *miserere* de un pecador suplicando la clemencia de Dios (51), y otros muy similares a los sentimientos que canta Quevedo (37, 38, y 50).

Agustín es el Padre de la Iglesia más citado por Quevedo en toda su obra. Usa sus textos en 77 ocasiones (aunque 18 de esas citas las transcribe a través de Próspero Aquitano), lo cual no es de extrañar: la autoridad de San Agustín era un aval de primera categoría, el poeta se identificaba personalmente con su personalidad batalladora, y además el Santo dominaba “resortes de la Retórica a los que Quevedo era muy aficionado, como las antítesis y los juegos de palabras” (1992 220). Las obras agustinianas más citadas por Quevedo son *De civitate Dei*, *Confesiones*, *Sermones* y *Enarratio in Psalmos*.

Finalmente, el título incluye una de las constantes de Quevedo que más destaca en relación a su ostentación de capital simbólico y el *habitus*, o sus principios de visión: el afán por actualizar la cultura clásica a través del cristianismo, en este caso con la osadía de fusionar a un filósofo pagano y a un rey judío al frente de una obra ortodoxamente católica dedicada a Dios. A lo largo de toda su obra *seria*, Quevedo actúa como un actualizador cristiano de toda la herencia clásica. Pero llama mucho la atención que Quevedo se atreva a ser original en medio de su asombrosa asimilación de un legado cultural tan fértil como complejo y delicado. Admirados, los críticos le identifican con “una esponja que recoge el torbellino ideológico de un católico ferviente, que busca en los rincones de la tradición cultural hebrea, cristiana, pagana, puntos de referencia para luchar contra su propio vértigo” (Jauralde 297), o, como José Manuel Blecha, admiten que cristianiza toda la herencia clásica de modo magistral, aunque las exponga “con tonos nuevos y hasta llenos de paganía” (Quevedo O.C. xiv). Aunque si vemos esta “paganía” como un impulso que a la larga conduciría a la disposición secular de Europa, esto sería coherente con lo que opina Ettinghausen: “Neosticism certainly contributed very much to the establishment of secular ethic” (1).

La primera dedicatoria tras el título se dirige al lector, y encierra todas las claves de la intención perlocutiva del autor (todas las referencias al texto de *Heráclito cristiano* provienen de la edición de Lía Schwartz e Ignacio Arellano):

Tú, que me has oído lo que he cantado y lo que me dictó el apetito, la pasión o la naturaleza, oye ahora con oído más puro lo que me hace decir el sentimiento verdadero y *arrepentimiento* de todo lo demás que he hecho, que esto lo *lloro* porque así me lo dicta el conocimiento y la conciencia, y esas otras cosas canté porque me lo persuadió así la *edad*. (15)

El énfasis mío sobre las palabras claves conecta con el título, insiste en la idea central que Quevedo quiere transmitir, y funciona además como una auténtica catáfora o anuncio previo de cuál será la esencia de la mayoría de poemas que a continuación le siguen. La dedicatoria está tremendamente mediatizada, y de ninguna manera podía tomarse al pie de la letra, porque sin duda Quevedo no se arrepentía de algunas obras anteriores suyas como *España defendida*, escrita en 1609 contra la Leyenda Negra antiespañola. Por añadidura, el método de echarle las culpas a la edad siempre ha sido un argumento muy frecuente y socorrido de los escritores que se arrepienten. Y de los que no son escritores, también.

La segunda dedicatoria de la obra va dirigida a su tía, doña Margarita de Espinosa: “Esta *confesión*, que por ser tan tarde hago no sin vergüenza, envío a v. m... Sólo pretendo, ya que la voz de mis *mocedades* ha sido molesta a v. m. y escandalosa a todos, conocer por este papel mis diferentes propósitos” (15). Además de reiterar el argumento de la edad (“mocedades”), Quevedo establece el propósito de enmienda, tan propio del sacramento católico de la confesión, que aquí evoca literalmente (“esta confesión”). El sintagma nominal “mis diferentes propósitos” puede entenderse como una auténtica promesa, aunque descrita en tonos lo bastante ambiguos para que su cumplimiento exacto sea de imposible exigencia. Muchos enemigos contemporáneos y críticos posteriores han parafraseado e ironizado con este sintagma para atacarle personalmente. Por no mencionar que esa “voz de mis mocedades”, aunque molestó y escandalizó a algunos lectores, le ha proporcionado a Quevedo durante siglos la admiración de otros muchos, como agudamente notaba James Crosby (Quevedo *Poesía varia* 100).

El primer salmo es un soneto que ofrece la pauta retórica de un rezo o una plegaria religiosa, como la mayoría de los poemas de esta obra: “Un nuevo corazón, un hombre nuevo / ha menester, Señor, la ánima mía” (16). Es un salmo de re-nacimiento, donde suplica a Dios que vuelva a crearle de nuevo (o que al menos le permita nacer de nuevo). La oposición binaria del hombre viejo y el hombre nuevo, así como el símbolo del vestido espiritual, constituyen el núcleo de una de las cartas más célebres de San Pablo, motivo bíblico al que sin duda deben de aludir estos versos.⁴ Desde luego se trata de una alusión al pasado casquivano y golfo del propio Quevedo. Ante Dios, pero especialmente ante los hombres, la voz poética insiste y porfía en que sus errores pertenecen al pasado; aunque desde luego lo más llamativo para nosotros hoy es, una vez más, el afán por eludir toda responsabilidad personal: la edad, mis mocedades, el apetito, la pasión o la naturaleza que achaca en sus dedicatorias, y aquí el maldito albedrío, esa incapacidad para desear correctamente. La admisión voluntaria de la culpa enuncia la fórmula de la primera fase de la confesión penitencial. Más que un poema de re-nacimiento, es otro poema de re-integración, en el que suplica a Dios que le ilumine para volver al buen camino, que es, insisto, donde están sus más prestigiosos, influyentes y poderosos lectores.

Resulta obligado mencionar aquí la relación de Quevedo con Lope de Vega. En estos mismos años, también Lope sufre una profunda crisis: en 1612 muere su hijo, en 1613 muere su mujer, y en 1614 se ordena sacerdote y publica sus *Rimas sacras*, un año después del poemario de Quevedo. Estos versos de la introducción ya nos van a sonar fami-

⁴ San Pablo: “Dejando pues vuestra antigua conducta, despojaos del hombre viejo viciado por la corrupción del error; renovaos en vuestro espíritu y vestíos del hombre nuevo, creado según Dios en justicia y santidad verdaderas” (Efesios 4:22-24). En su estudio de las referencias hebreas de estos salmos, Tyler Fisher dibuja las conexiones de estos sonetos con la paralelística del rey David.

liares: “quiere mi pasado error / llorar los engaños míos. [...] / Que ya el nuevo Adán me visto, / después que he dejado el viejo” (313). La crisis espiritual de un escritor, su arrepentimiento y su llorar, y hasta el motivo del vestido nuevo y viejo, pueden haber influido al otro, pero aunque ambos poemarios coinciden en estos marcos de referencia y en su intertextualidad a través de Petrarca y Montemayor, no comparten el tono de la voz poética, que en Quevedo persigue la neutralización de un pasado burlesco, y que instrumentaliza el texto con matices de sabio moralista arquetípico, provisto de una madurez vigorosa. En cambio Lope, atrapado por una relación viciosa, servil y humillante con el Duque de Sessa, al que ayudaba a conseguir placeres sexuales, se enfrenta a otro tipo de pasado. Al estudiar las cartas entre Lope y su lascivo e intermitente protector, que crean una peculiar forma de homosocialidad masculina, Alison Weber advierte que con su arrepentimiento “[H]e attempted to extricate himself from an increasingly embarrassing relationship with Sessa. Lope’s religious conversion, in sum, was deeply implicated in a crisis of masculinity, defined by a sense of professional, physical, and patriarchal failure” (411). De modo que a pesar de compartir multitud de referentes literarios, estos creadores buscan distintas neutralizaciones, y parece evidente que a pesar de las semejanzas, están luchando con monstruos diferentes.

En resumen, los tres primeros salmos en particular —y toda la colección del *Heráclito cristiano* en general— muestran un discurso poético caracterizado por el afán de mostrar a todo el mundo, con gran voluntad de difusión, un arrepentimiento de su vida pasada, y de trazar una nítida frontera entre el antiguo, joven y escandaloso Quevedo, y el nuevo, ya maduro y serio. La confesión y la identidad en el seno del catolicismo han sido estudiadas por Peter Brooks, quien describe el acto de la confesión como un acto de habla pragmático. Las comunidades cristianas primitivas únicamente conocían la confesión y la penitencia públicas; tan sólo a partir del Concilio Laterano IV, en el siglo XIII, empiezan a transformarse hasta convertirse en un acto o pacto privado entre el creyente y el sacerdote, el cual contesta con el acto performativo *Ego te absolvo*. Según Brooks, estas transformaciones van a dar lugar a “the need for a contritional narrative” (97). Suponen una auténtica revolución y contribuyen al lento pero paulatino surgimiento del individualismo. ¿Podemos entonces afirmar que *Heráclito cristiano* pertenece a esta categoría de “contritional narrative”? Creo que para poder responder mejor a esta pregunta, debemos prestar algo más de atención a ciertos códigos barrocos y a “the relation between inner experience and outside world”, como lo llamaba John Jeffries Martin (11).

Para parte de la crítica, Quevedo sufrió tres grandes crisis a lo largo de su vida: en 1612, en 1632 y en 1639. Estos tres momentos históricos se identifican además con las coyunturas en las que con mayor claridad se encerró en posturas neoestoicas. Otros expertos sólo reconocen la existencia de dos crisis: 1612 y 1639. En esta primera crisis, Quevedo,

al cumplir los 32 años, llega a la conclusión de que ha alcanzado muy mala fama, y de que se ha ganado una indeseable reputación de rebelde, granuja, lenguaraz y hasta impío. Años atrás, él mismo se había descrito de la siguiente forma en el “Memorial pidiendo plaza en una academia” que leyó ante una agrupación de Madrid: “Soy hombre dado al diablo y prestado al mundo y encomendado a la carne... amostachado y diestro en jugar a las armas, a los naipes y a otros juegos” (Jauralde 278)⁵. Como vemos, Quevedo acusaría en 1612 el haberse construido a sí mismo este personaje, un personaje que si bien le divertía en la juventud, escandalizando con la osadía propia de los veinteañeros (lengua descarada y veloz, picardía, impiedad y espada pendenciera), a partir de los 30 años este personaje ya no le valía para ascender políticamente.

Los biógrafos nos explican que Quevedo pasa el verano de 1612 fuera de Madrid, retirado en sus dominios de la Torre de Juan Abad, en La Mancha, y que algunas cosas están empezando a cambiar en la vida de nuestro escritor. Resulta muy curioso que cuando por fin, el 30 de julio de ese año, reciba la censura favorable del Padre Maestro Fray Antonio de Santo Domingo para publicar los *Sueños*, después de tanto batallar por ellos, decida no publicarlos. Esta sorprendente decisión puede explicarse de la siguiente manera: realmente sería una contradicción que en un momento de pretensiones políticas de altura, Quevedo saliera a la imprenta por el escarapate satírico de los *Sueños*. Si Quevedo está en esta situación más pendiente de la política que de la literatura de diversión, debe lógicamente moderar el tono grotesco para acercarse al discurso moral y dibujar un neoestoicismo más nítido. Hoy lo llamaríamos así: debía “adoptar un perfil más institucional”.

En noviembre de 1612 remite una carta a un amigo donde le habla de la que sin duda se ha convertido ya en su principal obsesión, prácticamente una monomanía: “Yo, malo y lascivo, escribo cosas honestas, y lo que más siento es que han de perder por mí su crédito, y que la mala opinión que ya tengo merecida ha de hacer sospechosos mis escritos” (O.C. II 821). En este momento Quevedo ya está redactando los poemas de su colección *Heráclito cristiano*, que envía y dedica a su tía Margarita meses más tarde, el 3 de junio de 1613. En esa dedicatoria a su tía demuestra voluntad de difusión y parece tomar conciencia, al tiempo que se arrepiente, de lo que venía siendo su imagen pública como poeta. Al igual que su amigo Lope de Vega, y por las mismas fechas, se duele de lo que le cuesta perseverar en el arrepentimiento. Ocurre sin embargo que el *Heráclito cristiano* se ha descrito tradicionalmente como una muestra de su recogimiento, de su crisis espi-

⁵ Parecen darle la razón aquí dos grandes escritores sudamericanos del siglo XX que le leyeron bien. Así, Jorge Luis Borges: “de Quevedo sólo perdura una imagen caricatural” (24), y Leopoldo Lugones: “el más noble estilista español se ha transformado en un prototipo chascarrillero” (59).

ritual y de su pérdida de interés por las cosas de la Corte y la Alta Política. De hecho, en esta obra hay varias composiciones que evocan el asunto del *beatus ille* o el menosprecio de Corte y alabanza de aldea instigado por Antonio de Guevara. Pero algunos elementos de su biografía no encajan bien con esta idea. Porque parece que nuestro escritor, más que absorto, alejado y retirado en su *locus amoenus* manchego, estaba pendiente de su amigo y protector el Duque de Osuna, futuro virrey en Italia:

El 12 de mayo de 1613 llegó el otro correo de Milán [el primero había llegado en enero]. Fueron las dos posibles fechas en las que el Duque hizo saber a Quevedo que contaba con su ayuda y presencia en Sicilia. Antes de partir, y probablemente porque ya sabía que iba a viajar lejos, va a tomar determinaciones de todo tipo, para una posible larga ausencia, después de haber conseguido que el Consejo de Órdenes prorrogara, el 10 de mayo de 1613, la facultad de administrar La Torre [de Juan Abad]. (Jauralde 289)

Nótese que todas estas cosas ocurren apenas un mes antes de divulgar el *Heráclito cristiano*, y júzguese si son actividades propias de recogimiento espiritual y de *beatus ille*. Existe además otra mención del paso de Quevedo por Madrid, antes de irse a Italia, donde acabaría siendo nombrado embajador y donde se vería envuelto en graves intrigas políticas internacionales. Es un afectuoso Miguel de Cervantes quien recoge así su presencia en la *Adjunta al Parnaso*: “Si don Francisco de Quevedo no hubiere partido para venir a Sicilia donde le esperan tóquele vuesa merced la mano y dígame que no dexé de llegar a verme, pues estaremos tan cerca; que cuando aquí vino, por la súbita partida no tuve lugar de hablarle” (206).

El *Viaje del Parnaso* estaba escrito ya a finales de 1612, coincidiendo con los preparativos de Quevedo para marcharse a Sicilia. Así que en estas líneas Cervantes reproduce una escena de finales de ese año o ligeramente posterior, en la bisagra temporal entre 1612 y 1613, cuando Quevedo está rematando su colección de poemas, a pesar de que la obra cervantina no sale de la imprenta hasta 1614. Todo esto demuestra que mientras pule, ordena y dedica los poemas de *Heráclito cristiano*, Quevedo está muy pendiente de que le otorguen un puesto de gran responsabilidad política en la Corte de Sicilia.

Gran parte de la crítica más tradicional se ha enredado en cuestiones relacionadas con la sinceridad del poeta, a mi juicio equivocando el objetivo. En concreto se ha criticado a Quevedo por no profundizar en el arrepentimiento y no perseverar en su supuesto cambio de rumbo vital, en los “diferentes propósitos” morales a los que alude la dedicatoria a su tía, tras hacer circular su *Heráclito cristiano*. Pero es que a mi modo de ver quizá no se haya entendido bien qué perseguía esta obra. Mi estudio no responde a la pregunta: ¿era sincero Quevedo cuando decía que se había convertido en un hombre nuevo? De lo que se trata más bien es de explorar otra posibilidad: que estos textos se integraran en un sistema codificado de expectativas, y que causaran una cadena de reacciones pragmáticas en el mundo extratextual.

Sería útil recordar aquí que en el siglo XVII aún se estudiaban los modelos de representación literaria propios de la poética de Aristóteles (quien clasificaba la literatura por el tipo de personajes, los medios y el tipo de mimesis) y la poética de Horacio (quien designaba la apropiada correspondencia entre el asunto tratado y el modo de tratarlo). Durante la Edad Media, la correspondencia de los estilos se simbolizaba con la *rota Virgilioi*: un estilo grave y sublime para los altos personajes de las epopeyas (como en la *Eneida*), otro bajo y humilde para la lírica (como en las *Bucólicas*) y otro de tipo medio para la literatura didáctica (como en las *Geórgicas*). Resulta obvio, pues, que en *Heráclito cristiano* Quevedo se propone un cambio de registro o de estilo, y que además desea proclamarlo a los cuatro vientos para que todos sepan que se arrepiente, que es un hombre nuevo y muy grave, al que a partir de ahora hay que tomar en serio.

Éste no era el camino de la crítica tradicional. Al investigar las razones de que se haya dudado tanto de la veracidad de nuestro poeta, las acusaciones pueden resumirse en dos: que en realidad no cambió de modo de vida, y que volvió al tráfigo de la política con aun mayores bríos. Estas críticas se me antojan como un cúmulo de malentendidos, pero creo necesario comentarlas aquí. Cuando Felipe IV accedió al trono en 1621 se propuso reformar el Estado y atajar la inmoralidad pública. Se decía que la relajación en las costumbres causaba grave escándalo al pueblo, y para atajar la inmoralidad rampante se constituyó la llamada *Junta de Reформación*. En las actas del 24 de marzo de 1624 se refleja cómo la Junta insta al Alcalde para que investigue el supuesto escándalo que causaban una serie de mujeres, muy conocidas en Madrid. Algún tiempo después, el Alcalde escribe su informe de respuesta sobre una actriz apodada *La Ledesma*, en los mismos márgenes del documento oficial: “Estaba amancebada con don Francisco de Quevedo y tienen hijos. Esta amistad en cuanto a comunicación de pecado está dejada, en particular ahora que él vive de asiento en la Torre de Juan Abad y de presente está ausente en jornada de S.M. Tendrase cuidado en volviendo, con ver si reinciden” (González Palencia 290). Lo que se han preguntado muchos críticos es: ¿siguieron estas relaciones tras la denuncia de la Junta? ¿Siguió después de esta primera crisis que concierne a nuestra obra? Ángel González Palencia se muestra convencido de que la respuesta es afirmativa, y aduce que el *Tribunal de la justa venganza*, el libelo que atacaba a Quevedo sin piedad en 1635, menciona esta fornicación. El duque de Maura, preso de sus propios prejuicios de político conservador de principios del siglo XX, directamente expresa su indignación personal contra Quevedo: “vivía ramplonamente amancebado” (24).⁶

⁶ Compárese, a mayor abundamiento, con esta afirmación de Paul Julian Smith: “What is known of Quevedo’s personal life does not tend to suggest persistence or sincerity of affections” (67).

Hoy la crítica actual entiende que la sátira anti-Quevedo carece de valor probatorio como documento histórico. También se entiende que el alcalde emplea el pretérito imperfecto (“estaba amancebada”) para aludir a un tiempo pasado, anterior al asentamiento de Quevedo en la Torre de Juan Abad. Además, la frase “de presente está ausente en jornada de S.M.” se refiere a que en 1624 Quevedo hospedó al rey de España en su casa de la Torre de Juan Abad, y luego le acompañó en sus viajes por Andalucía y Aragón. Marciano Martín Pérez añade: “Contra la sinceridad de estas muestras de arrepentimiento se objeta que, ya en 1613, Quevedo compone un romance donde relata su quehacer en la Torre, y del que parece deducirse que sus lágrimas y propósitos de mejora no pasaban de ser por entonces un motivo más de retórica” (26).

Este romance burlesco al que se refiere Martín Pérez lo escribe Quevedo en el verano de 1613, cuando ya se está preparando para viajar a Italia, en una carta que dirige a un médico amigo suyo. Se titula “Yo me salí de la Corte” y parece una evidente parodia de la alabanza de aldea, tan frecuente como codificada. Jauralde admite que tiene “buena parte de expresión tópica” (289), y parece francamente difícil utilizarlo como argumento de la “inmoralidad” de Quevedo. De este largo romance copio aquí algunos versos supuestamente escandalosos que hablan de las mujeres: “A las que allá dan diamantes / acá las damos pellizcos. / Las mujeres de esta tierra / tienen muy poco artificio. / Que para mí, que deseo / vivir en el adanismo / en cueros con otra Eva [...]” (O.C. II 821) A pesar de tal mención de Adán y Eva, que podría ser blasfema para algunos melindrosos, creo que este romance guarda más relación con un código de desmitificación anti-renacentista, al estilo de Dulcinea como sudorosa labradora descrita por Sancho Panza en el *Quijote*, más que a una confesión del gran poeta dedicándose a tocamientos obscenos con las aldeanas. A pesar de que parece claro que este romance tiene mucho de tópico y de paródico, la crítica tradicional ha insistido en el lugar común de la sinceridad.

Frente a este lugar común de la sinceridad, la crítica más reciente ha tendido a encauzar su atención hacia la naturaleza retórica que asume la voz poética en esta obra. Expertos modernos como Lía Schwartz nos avisan de la fuerte presencia de la codificación, y de “este *topos* del arrepentimiento del poeta que al madurar o envejecer se torna hacia Dios y abomina de los errores juveniles” (Quevedo *Un Heráclito cristiano* xxxviii).

Del estudio de *Heráclito cristiano* se desprende que el poeta intenta que la voz que enuncia sus poemas se corresponda o se asocie con la del sabio, como modelo de comportamiento humano, capaz de separar el vicio de la virtud y retirarse de las ambiciones de la Corte. Creo que se trata más bien de la instrumentalización de la voz poética: nuestro poeta modula su voz para que suene a la de un sabio o archisabio prototípico. De esta forma los lectores y los miembros de las clases altas a las que aspira hablar (su tía, el Duque de Osuna, y muchos otros) podrían comprobar que ya ha alcanzado la madurez.

No es que haya decidido retirarse del mundo a los 30 años: es que ostenta la capacidad de poder hacerlo.

Para analizar la obra de Quevedo en relación con la intrahistoria socioliteraria del siglo XVII español, Carlos Gutiérrez se basa en los modelos de hermenéutica sociocultural y sus nociones de campo literario y de poder. Traslada esas herramientas críticas al mundo del “primer campo literario español” apoyado en la interautorialidad, los modelos de recepción y producción, y las teorías de la acción y la agencia. Para él, la interautorialidad se explicaría como la interacción social, intrahistórica y textual de un grupo de escritores en torno a prácticas e instituciones sociales y literarias, ligadas a la apertura de mercados y la profesionalización de escritores o alquiler de plumas. En referencia a esta profesionalización y a este orgullo profesional del escritor, Gutiérrez menciona una carta al Duque de Sessa en la que Lope de Vega cuenta a su señor que le han quedado dos cartas por responder “por haber entrado gran suma de poetas en mi aposento, con la mayor gana de hablar que en mi vida he visto” (60). Añade Gutiérrez que esto ejemplifica su popularidad, e ilustra el lugar de privilegio que ocupaba Lope en la jerarquía del campo literario. Pues compárese esa frase de Lope con el párrafo de una carta que escribe Quevedo al marqués de Villanueva del Fresno en 1621, y que pone a nuestro autor en su merecido lugar (y admitamos que la imagen de un Quevedo hecho una celebridad y asediado por sus *fans* resulta cuanto menos llamativa):

Yo me retiré a esta Torre para vagar a este negocio del ocio [...] pero no pude vivir oculto muchos días; fui pronto descubierto, aunque este pequeño rincón del mundo [la Torre de Juan Abad] es ignorado de la antigua y la nueva geografía, y Mercátor no habla de él más que Tolomeo. Mi destino ha querido que la aldea esté en alguna reputación, después que yo vivo en ella, y que haya perdido aquella dulce y tranquila oscuridad en que reposan las cosas desconocidas. Se me hace mucho honor, lo confieso; esta persecución es muy gloriosa, pero es persecución [...] me enfado y murmuro inútilmente contra esta gloria y no hallo otro medio de ampararme y defenderme della que salvándome en algún lugar privilegiado, donde no sólo haya un portero que diga que no estoy, sino también un capitán que lo diga con autoridad y que estorbe que la curiosidad me busque. (*O.C.* II 863)

Le buscaban por su privilegiado lugar simbólico en la jerarquía del campo literario y por su estrategia de distinción. En el contexto bourdieuano del *habitus* literario se destacan tres modelos posibles de recepción y producción: el orientado hacia el clientelismo y el mecenazgo, el orientado hacia el entretenimiento y el mercado editorial, y el que se basa en la *distinción*, orientado a incrementar el estatus simbólico del autor en la jerarquía interna del campo. Otra útil herramienta que se suele tomar de Bourdieu es la del proceso de capitalización simbólica y el *habitus* activo: la escritura como una inmensa red de interacciones. Creo que Quevedo jamás puede ocultar su ambición por la acción y la influencia política, y que *Heráclito cristiano* no es una obra contemplativa, sino de osten-

Instrumentalización de la voz arrepentida en el texto religioso a la luz de la sociología... 73

tación de dominio de un código de arrepentimiento, que deja claro que nuestro poeta es un agente con capacidad de tratar seriamente asuntos graves. No me cabe duda de que su modelo de recepción y producción es el de la distinción, porque persigue incrementar su estatus a fin de alcanzar cada vez mayor influencia en las altas esferas de la política. La crítica tradicional cree que tras dar a conocer su colección de poemas, “no pasaría mucho tiempo sin que la marcha a Italia y la inmersión por varios años en el tráfigo de la política malograrán sus ‘diferentes propósitos’ en relación con su vida escandalosa que, por entonces, no parece llegar a cuajar” (Martín Pérez 27). Pero, ¿y no será más bien que ése era precisamente el propósito: ser tomado en serio y ser ascendido a las misiones de la alta política? En ese caso, y visto que meses después de lanzar su colección el Duque de Osuna le manda llamar desde Italia para complicadas misiones de gran trascendencia, la obra no podría haber sido más efectiva.

Martín Pérez insiste luego: “el Quevedo que sufre y medita [...] es bien distinto del alegre y desengañado joven que estudia y se divierte en Valladolid” (39). Desde luego, si el propósito de Quevedo era, como creo, convencer a todos de que ya había alcanzado la madurez y de que había que verle de una forma diferente a cuando era más joven, su estrategia tuvo mucho éxito: consiguió convencer a algunos críticos incluso varios siglos después. Así, comenta Juan Luis Alborg: “el Quevedo maduro va quedando de día en día más distante de sus chocarrerías juveniles, toma creciente conciencia de su responsabilidad, y el estilo de sus escritos políticos, morales, doctrinales, debe reflejarla” (631). ¿Es verdad que primero madura, y después esta madurez se refleja en su estilo? Me pregunto si no será su decisión de cambiar de estilo lo que nos convence de su madurez.

Propongo contemplar los textos del *Heráclito cristiano* como provistos de una naturaleza eminentemente instrumental. Ya he explicado que esta naturaleza instrumental no guarda relación alguna con la sinceridad del ser humano, ni es necesario poner en duda el arrepentimiento o los sentimientos de nadie. Al fin y al cabo, la poesía de Quevedo es un terreno discursivo donde compiten y toman forma a la vez múltiples formas diversas de subjetividad. Y es que incluso críticos que no contemplan esta naturaleza del texto declaran intuirlo. Así, el mismo Martín Pérez, al preguntarse por los motivos últimos que inclinaron a Quevedo al tema religioso, llega a la conclusión de que “es innegable que uno de los fines de sus escritos religiosos fue efectivamente la neutralización de su obra menos edificante, ya que tal fin fue en ocasiones paladinamente declarado por él mismo” (197).

Esta idea de la neutralización, que encaja perfectamente con la perspectiva que postulo en mi ensayo, también se repite en Américo Castro: “Lope había compuesto sus poemas de estilo renacentista para compensar el popularismo de sus comedias [...] Quevedo también neutralizaría el estilo ‘infernado’ de sus obras jocosas con tratados llenos de doc-

trina cristiana y estoica” (420). También lo intuye López Poza: “Quevedo se inclina decisivamente hacia esta vertiente moralizante que, además de serle grata, le restaurará una imagen pública deteriorada” (1997 72). Pablo Jauralde aludía también a que Quevedo escribió *Heráclito cristiano* porque “tomaba conciencia, al tiempo que se arrepentía, de lo que venía siendo su imagen pública como poeta” (294). El mismo Quevedo admitió públicamente sus intenciones neutralizadoras en múltiples ocasiones. En la siguiente cita de 1628 vemos cómo se combinan el justo y merecido orgullo profesional que ostenta su jerarquía en el campo literario, y la neutralización, señalizada por la frontera que traza entre el escritor joven y el adulto:

No niego que escribí *Los sueños* y otras burlas; libros son de mi niñez y mocedad, de apariencia distraída, mas de enseñanza y doctrina sabrosa; así lo dicen las impresiones que se han hecho. Doy que no lo sean. Yo escribí la *Vida de Santo Tomás de Villanueva* y la *Política de Dios*, que pudieran desquitar algo. (O.C. I 443)

En 1631 vuelve a insistir: “Yo escribí con ingenio facineroso en los hervores de la niñez [...] admítase por disculpa que la razón de mi vida era entonces más propia del ímpetu que de la consideración” (O.C. I 124). Un año después, vuelve su anhelo de neutralización: “Temo que antes me temerán por el contagio que me estimarán por la doctrina” (I 127). En 1635 el orgullo personal y el hábito de la pelea cuerpo a cuerpo se filtran a través de una supuesta humildad: “el que desprecia la virtud porque la enseña el pecador, es malo aun en aquello que el malo es bueno” (I 585).

En definitiva, se repite en los textos religiosos de Quevedo una idea de neutralización de su obra jocosa o menos edificante, a fin de restaurar una imagen pública deteriorada, según cierto patrón de valores en un código barroco español. Así, para superar la contradicción entre el anhelo de acción o de influencia política y la sinceridad religiosa, hay una posibilidad razonable de considerar la colección de poemas de *Heráclito cristiano* como una instrumentalización del discurso grave del arrepentimiento religioso público, mediante el cual nuestro autor pretende ser tomado en serio, incidir en el modelo de recepción y producción de la *distinción* a fin de incrementar su estatus simbólico en la estructura de los campos literario y de poder, y trazar ante la interautorialidad y la capitalización simbólica una frontera significativa entre el joven y el adulto, entre la burla y la seriedad. El ascenso de Quevedo a consejero del duque de Osuna, virrey de Sicilia y de Nápoles, y más tarde embajador, podría ser interpretado como una prueba de la eficacia perlocutiva del cambio de registro y voz de Quevedo en este breve pero fundamental poemario.

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Alborg, Juan Luis. *Historia de la literatura española*. Madrid: Gredos, 1966.
- Austin, John L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Trans. G. Carrió and E. Rabossi. Barcelona: Paidós, 1982.
- Borges, Jorge Luis. "Quevedo". *Francisco de Quevedo*. Ed. Gonzalo Sobejano. Madrid: Taurus, 1978. 23-28.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Trans. Thomas Kauf. Barcelona: Editorial Anagrama, 1997.
- Brooks, Peter. *Troubling Confessions*. Chicago: U of Chicago P, 2000.
- Castro, Américo. *La realidad histórica de España*. México: Porrúa, 1962.
- Cervantes, Miguel de. *Viaje al Parnaso*. Ed. Elias Rivers. Madrid: Espasa, 1991.
- Ettinghausen, Henry. *Francisco de Quevedo and the Neostoic Movement*. Oxford: Oxford U P, 1972.
- Fisher, Tyler. "Heráclito cristianizado y David imitado en los Salmos de Quevedo". *La Perinola* 11 (2007): 73-84.
- González Palencia, Ángel. *Del Lazarillo a Quevedo*. Madrid: CSIC, 1946. Gutiérrez, Carlos M. *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y de poder*. Indiana: Purdue U P, 2005.
- Gutiérrez, Carlos. *La espada, el rayo y la pluma. Quevedo y los campos literario y el poder*. Indiana: Purdue U P, 2005.
- Jauralde, Pablo. *Francisco de Quevedo (1580-1645)*. Madrid: Castalia, 1999.
- López Poza, S. "Quevedo, Humanista cristiano." *Quevedo a nueva luz: escritura y política*. Ed. Lia Schwartz. Málaga: U de Málaga, 1997. 59-82.
- *Quevedo y la literatura patristica*. La Coruña: U de La Coruña, 1992. Lugones, Leopoldo. *El imperio jesuítico*. Buenos Aires: CSBB, 1904.
- Lugones, Leopoldo. *El imperio jesuítico*. Buenos Aires: CSBB, 1904.
- Martin, John Jeffries. *Myths of Renaissance Individualism*. Hampshire: McMillan, 2004.
- Martín Pérez, Marciano. *Quevedo. Aproximación a su religiosidad*. Burgos: Ediciones Aldecoa, 1980.
- Maura, Duque de. *Conferencias sobre Quevedo*. Madrid: Calleja, 1945.
- Quevedo, Francisco de. *Obra poética*. Ed. J. M. Blecua. Madrid: Castalia, 1969.
- *Obras completas*. Ed. J. M. Blecua. Barcelona: Planeta, 1963.
- *Poesía moral*. Ed. Alfonso Rey. Madrid: Támesis, 1998.
- *Poesía varia*. Ed. James O. Crosby. Madrid: Cátedra, 1982.
- *Un Heráclito cristiano, Canta sola a Lisi y otros poemas*. Ed. Lia Schwartz and I. Arellano. Barcelona: Crítica, 1998.
- Smith, Paul Julian. "Affect and Effect in the Lyric of Quevedo". *Forum for Modern Language Studies* 22 (1986): 62-76.
- Vega, Lope de. *Obras poéticas*. Ed. José Manuel Blecua. Barcelona: Planeta, 1969.
- Weber, Alison. "Lope de Vega's *Rimas sacras*: Conversion, Clientage, and the Performance of Masculinity". *PMLA* 120 (2005): 404-21.



DR. MARGARET R. EWALT¹

Wake Forest University - ewaltmr@wfu.edu

DR. A. RENEE GUTIÉRREZ²

Longwood University - gutierrezar@longwood.edu

Artículo recibido: 22/12/2017 - aceptado: 15/01/2018

RHETORICAL WONDERS: THE EXCEPTIONAL TERESA DE CARTAGENA AND *ADMIRACIÓN OPERUM DEY*

RESUMEN

Exploramos la altamente construida presentación del excepcionalismo mujeril de Teresa de Cartagena en *Admiración operum Dey*, escrito en defensa de su tratado religioso anterior, *Arboleda de los enfermos*. La argumentación clásica muestra sus habilidades excepcionales y defiende su derecho de ser escritora, pero simultáneamente mantiene una postura estricta de humildad. Teresa llena las formas retóricas de Cicerón con los temas tomados de los sermones del Padre de la Iglesia San Agustín, para convertir sus “debilidades”—mujer, sorda, monja—en oportunidades por las cuales Dios obra maravillas. La autora invita al lector que alabe a Dios, pero a la vez revela sus maravillosas habilidades como escritora.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Cartagena—*Admiración operum Dey*—Siglo XV—retórica—excepcionalismo

ABSTRACT

In this article we trace Teresa de Cartagena's sophisticated, highly constructed presentation of her female exceptionalism in *Admiración operum Dey*, a text she wrote to defend her earlier religious treatise, *Arboleda de los enfermos*. Teresa's classical argumentation shows her exceptionalism and simultaneously defends Teresa's right to be an author, all while maintaining a strict posture of humility. Teresa fills in the rhetorical forms from

¹ **Margaret R. Ewalt** earned her Ph.D from the University of Virginia in 2001 and is an associate professor of Spanish at Wake Forest University. Her research interests include 16th-18th century natural histories that detail Spanish territories, and her publications have appeared on both sides of the Atlantic in Wiston-Salem, North Carolina.

² **A Renee Gutiérrez** earned her Ph. D from the University of Virginia in 2008 and is an associate professor at Longwood University's department of English and Modern Languages in Farmville, Virginia. She primarily researches the epic poetry of Latin America. Her most recent article, however, was on the Spanish epic poem *El Pelayo*, and she has also published on the interculturalization of pre-service teachers.

Cicero with content from Church Father Augustine's sermons so as to turn her "weaknesses"—female, deaf, cloistered—into opportunities through which God works. While she invites her readers to praise God, one cannot deny her marvelous abilities as a writer.

KEYWORDS: Teresa de Cartagena—*Admiración operum Dey*—fifteenth-century—rhetoric—exceptional woman

1. AUTHORS' NOTE

This project began during a survey course on medieval literature when we (both authors) were graduate students, learning how to create a concordance by practicing with Teresa de Cartagena's *Admiración operum Dey*. Her text subsequently took on an enriched meaning in a different course with Dr. Alison Weber, where we studied gender in the medieval period. Inspired by what we learned there about the *querelle des femmes*, both of the authors of this paper chose to deepen their studies of this fifteenth-century wonder of pro-woman argumentation. As an undergraduate, Dr. Gutiérrez had first studied with Dr. Weber as part of her inaugural class at the University of Virginia. Years later, Dr. Weber supervised an independent course on rhetoric with Dr. Ewalt, which became a key moment in her formation and understanding of how classical rhetorical theory informed early women writers.³ It has been our pleasure to work together twenty years later, inspired by Dr. Weber's extraordinary legacy as professor and scholar. Our collaboration focuses once again on *Admiración operum Dey*, written by another exceptional female, Teresa de Cartagena.

2. INTRODUCTION

Teresa de Cartagena is the first known woman to write in Spanish about her intellectual abilities. This fifteenth-century nun composed a subtle and indirect pro-woman argument.⁴ In her first text, *Arboleda de los enfermos*,⁵ the "orchard" for the infirm is based on

³ During this independent course of study, Dr. Ewalt wrote her Master's thesis, which analyzed and compared the rhetoric of Teresa de Cartagena and Sor Juana Inés de la Cruz.

⁴ This treatise is one of Hispanism's earliest examples of a pro-woman argument written by a woman, sometimes anachronistically defined as Hispanism's first feminist treatise. We consider *Admiración operum Dey* as a "proto feminist" text, but agree with scholars like Ronald Surtz in "The New Judith" and "Image Patterns", who argues that this text is not a general call for equality, but a specialized one for Teresa de Cartagena alone. Among others such as Cortés Timoner, Deanda Camacho, Deyermond, Kim, and Seidenspinner-Núñez, Rocío Quispe unpacks this contradiction in "El espacio medieval femenino entre la escritura y el Silencio."

⁵ In "Autobiografías de mujeres en la Edad Media y el Siglo de Oro y el canon literario", Encarnación Juárez notes the scarcity of autobiographies written by women. Brenda Jo Brueggemann further notes that Teresa is

Teresa's struggles as a deaf nun;⁶ she makes the case that her deafness is a gift from God that keeps her from being distracted by the world. When she was criticized for being a woman and writing a religious treatise on the pious purpose of suffering,⁷ she responded with *Admiración operum Dey* to reaffirm God's singular grace and to authorize her first text as an unusual work of God. As is indicated by the title, in *Admiración operum Dey* Teresa builds her entire argument around the concept of God as the source of all good works. He provides for any perceived deficit in Teresa as a female writer. She reminds the reader that God inspires all knowledge, not just hers: "Toda la sabiduría [es] del Señor Dios;" that is, "todo desç[i]endió e desçiende de v[n]a fue[n]te ca el Señor de las çiençias, Dios solo es" (127).⁸ Her writings create a persona for herself as an exceptional woman, chosen to receive knowledge by God's wondrous grace.⁹

In this paper we will trace Teresa de Cartagena's sophisticated, highly constructed presentation of her exceptionalism. Her rhetorical skills allow her to turn every possible perceived trait of weakness—female, deaf, cloistered,¹⁰ from a *conversa* family—into an unimpeachable strength through which her readers may properly direct their admiration to God. Teresa creates a marvelous example of classical argumentation to show that she is exceptional while simultaneously maintaining a strict posture of humility. The careful reader can find influences of Ciceronian rhetoric and Augustinian tropes in Teresa de Cartagena's texts. *Admiración* imitates these two masters—one of classical rhetoric, the other a Church Father—in ways that suggest Teresa was in fact extremely learned and an

the only female writer of a *consolatio* in the canon (580). Other female writers like Teresa de Ávila faced similar but not identical challenges with "la desafiante empresa de convertirse en escritora" (Granados 623).

⁶ Elena Deanda describes Teresa's writing as a "prosthetic narrative" (464). Her text makes up for her body's inabilities, empowering her in spite of her perceived deficits. Seidenspinner-Núñez describes how Teresa's deafness isolated her within the convent and "thrust her into the dominant culture of male letters" (*Writings* 113).

⁷ Navas Ocaña and Torre Castro consider Teresa among other female authors, especially considering the accusations of plagiarism against her.

⁸ All page numbers for *Admiración operum Dey* refer to Hutton's 1967 edition. We have chosen to conserve much of Hutton's representation of Teresa's original language, where he inserts "corchetes oblicuos para indicar supresión de letras of palabras, [y] corchetes rectos para las correcciones y añadiduras editoriales." We chose improve readability by omitting his "letra bastardilla para las resoluciones de las abreviaturas del copista" (7).

⁹ Teresa de Cartagena's grace argument is discussed by many, but we will focus on its singular nature as proof of her exceptionality. Dayle Seidenspinner-Núñez notes Teresa's evocation of grace as women in the plural: "Male letters is thus an example of the blessings of nature and of fortune [...] Women's writing, on the other hand, is a blessing of grace" (*Writings* 133). María del Mar Cortés Timoner also briefly describes Teresa de Cartagena's extraordinary woman argument that places natural gifts behind gifts of grace (*Las primeras escritoras* 53-57). Both of Teresa de Cartagena's texts "aúnan la experiencia personal de enfermedad y la gracia divina con la asimilación de la enseñanza de las autoridades cristianas y la educación prehumanista" (53). Marian Ochoa de Eribe adds that Teresa "pretende accionar sobre el discurso ajeno para crear un espacio para el discurso personal" (188).

¹⁰ These three "strikes" are part of Howe's "Sor Teresa de Cartagena and Entendimiento." Brueggemann focuses more exclusively on Teresa's deafness.

Rhetorical Wonders: the Exceptional Teresa de Cartagena and *Admiración operum Dey* 79

adept scholar.¹¹ Where did she get access to ancient Latin texts? The Cartagena family wealth may have given Teresa access to a library, an accident of birth that powerfully improved her ability to write by imitating Cicero and Saint Augustine.¹² While we cannot prove that she read these texts directly¹³, we argue that her access can be inferred from evidence in her writing. This article will first reveal the multiple ways in which Teresa structured *Admiración operum Dey* with Ciceronian rhetoric, and then will consider detailed examples of how Augustinian signs provided the content for her argument.

3. THE RHETORIC OF CICERO IN *ADMIRACIÓN*

We offer two kinds of evidence that Teresa knew Cicero. First, her vocabulary choices and six-part judicial rhetoric structure show deeply embedded Ciceronian precepts. Next, we consider three different ways in which Teresa sustains a focused use of Cicero's humble style, all techniques for how to win over the readers' judgement in a difficult case.

3.1. Cicero's vocabulary and judicial rhetoric

In the first category of evidence, we see the influence of Ciceronian texts in Teresa's linguistic choices: we suspect that she adopted "maravillarse" from her uncle Alfonso de Cartagena's Spanish translation of *De officiis* (*On Duties*), but gleaned "admiración" from a Latin version of the same work. Alonso de Cartagena translated the Latin concept of *admiratio* into the Spanish noun *maravilla* and verb *maravillarse* instead of the more latinized *admiración* and *admirar*. We see the same verb pattern in Teresa's work. Instead of *admirar*, she used *maravillarse* in various verb and adjective forms a total of 84 times. However, the noun 'maravilla' only appears eight times in Teresa's text, whereas her

¹¹ As Deyermond explains, Teresa de Cartagena "was an educated woman, a conversa, and a member of a literary family. Her training would have given her the technical ability to write words on paper, and to organize her thoughts. That puts her in a very small minority among fifteenth-century Spanish women [...]" (Deyermond "El convento de las dolencias" 28).

¹² Seidenspinner-Núñez and Kim's 2004 study, "Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena", and Seidenspinner-Núñez's entry in *Castilian Writers* contain an updated history of the nun's life. María-Milagros Rivera Garretas gives basic biographical information and additional material about the "querella de mujeres" (283-84). Rivera Garretas cites Joan Kelly's book *Women, History and Theory*, Chicago and London, 1984, especially the section on *Early Feminist Theory and the "Querelle des femmes"*. Marian Ochoa de Eribe's "El yo polémico de Teresa de Cartagena" offers additional information on the *querella*, as do Beth Miller's introduction to *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, and María del Mar Cortés Timoner's "Poner riquezas en mi entendimiento."

¹³ Deyermond explores this: "Among Teresa's sources, the Bible is explicitly cited, as are Boethius, St. Jerome, St. Augustine, Gregory the Great, and St. Bernard, though it is possible that her knowledge of some of these may have come from compendia rather than from direct reading of the texts" ("El convento de las dolencias" 23).

uncle's translation privileges the term. Instead of following her uncle's lead here, Teresa chooses the noun *admiración* 32 times. Her preference for the noun *admiración* indicates that in addition to Alonso de Cartagena's translation of Cicero, Teresa de Cartagena might have been influenced by her reading of the original Latin text. These two choices that Teresa made in vocabulary allow us to postulate that she read both Latin and Spanish translations of *De officiis*.

On a macro level, structural evidence of Teresa's knowledge of Ciceronian techniques can be seen in *Admiración operum Dey's* six-part judicial rhetoric formula, which she attenuates by dividing her text into nine paragraphs. The text's exordium covers paragraphs one and two, and the *narratio* spans the long paragraph three. Paragraph four reads like a lengthy thesis statement, which illustrates the proper Ciceronian *petitio* that "renders the whole speech clear and perspicuous" (Cicero 63). Teresa's *confirmatio* reaffirms her argument using the Biblical example of Judith. The *reprehensio* in paragraph six cautions those disagree with her logic not to be foolish, or *neçios*. Finally, the *peroratio* covers paragraphs seven through nine. Taken as a whole, *Admiración* is a textbook application of Cicero's judicial formula: she clearly had access to his text, a translation, or the teachings of Ciceronian rhetoric.

3.2. Cicero's humble style

The second category of evidence for Teresa de Cartagena's exposure to Ciceronian rhetoric is considerably more robust than the linguistic one. Cicero's impact is readily discernible in her nuanced "difficult case" argumentation and the stylistic choices she employs to make it. Teresa selects the strategies that universally create a pose of humility. The influence of the master rhetorician shows in the way that Teresa emphasizes her own frailty. The wonders of her use and adaptation of Cicero's models for a humble style may be grouped into three subcategories: her use of commonplaces to evoke pity, her adaptation of his *admiratio hominum*, and the crown jewel in her exceptional rhetoric: her truly remarkable application of insinuation and induction for this difficult case.

Teresa's rhetoric makes use of many of the commonplaces which Cicero recommends for the *conquestio* as she documents her poor health, a technique to evoke feelings of sympathy in her readers and a more favorable assessment from them. Of the sixteen Ciceronian topics to evoke pity, the most prominent in her work is the tenth one, "in which one's helplessness and weakness and loneliness are revealed" (Cicero 161). She asks her patron to consider her "enfermedades e corporales pasyones que de continuo he por familiares", and to forgive Teresa for these afflictions, which "mucho son estoruadores", leaving her with "no menos turbadoras del entendimiento [...] fatigado y turbado (111). She

high-lights “la soledad mía” (112) and later returns to “esta mi aflicción, confusión e tormento” (133). Teresa emphasizes her lived experience as an isolated, deaf, fragile woman; she reminds her readers of the reasons why she wrote *Arboleda*.¹⁴ Cicero’s commonplaces help Teresa rehabilitate her image in the eyes of the readers: anyone would want to be charitable to a woman who has suffered so much. As Cicero recommends, Teresa evokes sympathy to help win her difficult case.

3.3. Cicero’s *admiratio hominis* turned *admiratio Dei*

When writing *Admiración* as a reply to the astonishment at her previous work, *Arboleda*, we believe that Teresa based her argument on a Christianized concept of the classic *admiratio hominum*, the admiration of worthy men. Cicero explains his original concept in Book II, chapter X of *De officiis*:

While people admire in general everything that is great or better than they expect, they admire in particular the good qualities that they find unexpectedly in individuals [...] Those are regarded with admiration who are thought to excel others in ability and to be free from all dishonour and also from those vices which others do not easily resist. (204)¹⁵

Given the esteem and marvel towards good and virtuous men, “who then could fail to admire in them the splendour and beauty of virtue?” (207). Cicero argues that readers can admire and presumably imitate these good examples.

Teresa de Cartagena, however, goes further as she adapts and Christianizes Cicero’s admiration trope by substituting God in the place of the admirable men. The shift from admiring honorable men to admiring God implements another one of Cicero’s recommendations, a strategy for difficult cases: “If the scandalous nature of the case occasions offence, it is necessary to substitute for the person at whom offence is taken another who is favoured [...] in order that the attention of the auditor may be shifted from what he hates to what he favours” (Cicero 49). Teresa substitutes God, “another who is favored,” to turn the atten-

¹⁴ In *Arboleda*, Teresa comments, “[Q]uando miro esta mi pasyón en los temporales negocios, véola muy penosa y de grandísima angustia [...]” (40). Raquel Trillia’s “Teresa de Cartagena: Agent of Her Own Salvation” takes up the theme of how Teresa’s suffering improves her spiritual condition; furthermore, it describes her desire to be a mediator for others who suffer as a virtuous work.

¹⁵ The act of Christianizing *insinuatione* for a text in the *admirabile genus* had its roots in St. Augustine’s adaptation of Cicero in *De doctrina Christiana*. St. Augustine glosses Ciceronian “duties” in *De officiis* as well as parts of *De inventione*. Teresa seems to justify her own argumentation with the help of this Church Father’s defense of rhetoric for Christian purposes. Alfonso de Cartagena also translated Book I of the basic rhetorical treatise of medieval times, *De inventione*, as *La rhetorica* de M. Tullio Cicerone. All page numbers for Cicero’s *De inventione* refer to Hubell’s 1949 edition in Harvard’s Loeb Classical Library.

tion from herself to an unimpeachable source, converting Cicero's *admiratione hominum* into an *admiratione Dei*. She aims to shift the readers' attention from her amazing feats as a writer to focus instead on the mighty works of God as he makes her into a writer.

Teresa warns against admiring men with "admiración tan yndevota" in two senses: sinners are not admirable, and God alone is worthy of marvel (127). She speaks of her own honourable resistance to the temptation of "corporales afanes" and "espirituales peligros con muchedunbre de vanos e variables pensamientos" (112). Because men and women are insignificant sinners, each one a "pequeño pedaço de tierra," no human being can be worthy of unadulterated *admiratione* (114). This treatment of virtues and vices is part of her strategy to reveal the dangers of secular wonder, or admiration and how "devemos [nos] maravillar devotamente" (124). Neither good men nor Teresa herself are worthy of admiration, only God is.

Both of Teresa's treatises use the *admiratione Dei* trope to emphasize that God alone deserves all wonder and admiration. A key strategy in her defense of her writing was to chastise men who "se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió" (113). Anyone incapable of recognizing God's marvelous work through Teresa deserved her righteous vituperation. Her *admiratione Dei* deflects attention from her own abilities by marveling at the works of God, the only valid recipient of admiration: "Aquel que solo es el que hizo e haze las marauillas" (119), "Hazedor o Ynspirador de aquella obra de que nos marauillamos" (121). Her adaptation of this trope allows her to maintain an overtly humble pose and to join her readers in worshipping God's power in frail humanity.

By Christianizing Cicero's concept of admiration, Teresa de Cartagena attempts to refute her critics' astonishment at the unexpected: a religious treatise that prescribes a code of conduct, written by a woman. Teresa answers her critics with the assertion that "devemos [nos] maravillar devotamente, dirigiendo [e] endereçando nuestra admiración, non a respecto de la persona que los tiene, que sea varón o henbra, entendido o synple, mas solamente a respeto del misericordioso Padre que los da" (124). Teresa does not fully refute Cicero's idea of the *admiratione hominum*, that all men should admire good men. However, men must not lose sight of the fact that over and above any admiration of honorable humans they should admire their superior and divine God. In short, Teresa Christianizes Cicero's rhetoric to deflect criticism from her somewhat scandalous audacity in writing a religious treatise.

3.4. Cicero's *insinuatio* and *inductio*

In a third application of Cicero's humble style, Teresa seems to base her argument on his recommendations for handling a 'difficult case:' she combines *insinuatio* and *induc-*

tio throughout her text. Cicero's difficult case is an argument or example "which has alienated the sympathy of those who are about to listen" (41).¹⁶ Critics of *Arboleda de los enfermos*, Teresa writes, "lo tienen por dudoso e como ynposible, que muger haga tractados [...]. E sy los varones hazen libros e conpendiosos tractados no se maravillan" (126). She understands the level of resistance that she must overcome to convince her implacable opponent of the virtue of her argument.

Teresa follows the precepts for forensic rhetoric, designing a particular type of exordium to effectively bring "the mind of the auditor into a proper condition to receive the rest of the speech. This will be accomplished if he becomes well-disposed, attentive, and receptive" (Cicero 41). *Admiración operum Dey* generates that receptive attitude because Teresa insinuates her ideas slowly, moving her reader stepwise through an argument—but also because she achieves her *confirmatio* (a positive proof) mostly through *inductio*, with a notable lack of Aristotelian syllogism or enthymeme. Instead, her case slowly develops via the two, indirect means of insinuation and induction.

Insinuation is the technique Cicero recommends especially for difficult judgements (*admirabile genus*). Teresa carefully employs insinuation not only in the exordium, as recommended by Cicero, but also beyond it and throughout the entire text. Her astute adaptation of his technique makes her argument even more subtle throughout *Admiración*, an effective approach for her particular jury, that is, the critics of *Arboleda de los enfermos*. These readers might otherwise reject out of hand any attempt on her part to argue her ideas. Insinuation allows her, as it were, to convince them slowly by starting where they can agree with her, and gradually working her way closer to her final proposition that she is exceptional because she has been endowed with grace from God.

In a further adaptation to reinforce the subtleness of her logic, Teresa marries insinuation to induction. Cicero defines *inductio* in Book I of *De inventione* as: "a form of argument which leads the person with whom one is arguing to give assent to certain undisputed facts; through this assent it wins his approval of a doubtful proposition because this resembles the facts to which he has assented" (93). If the implied addressees were to reflect on the development of their opinion while reading *Admiración operum Dey*, they would have noticed that Teresa de Cartagena followed the specific Ciceronian steps recommended for *inductio*: "Thus this style of argument is threefold: the first part consists of one or more similar cases, the second of the point which we wish to have conceded,

¹⁶ Hubbell renders the Latin *genera admirabile* as "difficult case." '*Admirable*' in this context refers to an impressive challenge to the rhetor's skills of argumentation or persuasion. Teresa de Cartagena wrote well aware that choosing this genus would make her task seem even greater: the reader should not only admire her rhetoric but even more so wonder at the amazing works of God.

for the sake of which the similar cases have been cited; the third is the conclusion which reinforces the concession or shows what results follow from it" (95-97). Teresa's indirect means of arguing her case amalgamates *insinuatio* and *inductio* to slowly convince her opponents to move from their opinion that a woman cannot and should not write, to her own opinion that she can write and even should have written what she did.

An extended example of the amalgamated insinuation/induction will illustrate Teresa's logic. The example we have chosen begins in paragraph three, which marks the start of the *narratio*. Teresa begins her inductive chain of argument by redirecting her readers' attention to God, substituting Him as the favored person to deserve their goodwill, instead of arguing from her own point of view: "todas las cosas que la onipotencia de Dios h[a] fecho [e] faze en el mundo son de grande admiración a nuestro humano seso, asy que la menos cosa que este soberano e potentísimo Hazedor ha fecho e faze, no es de menor admiración que la mayor" (114). In this first step, her Catholic critics should agree with the proposition that humanity must properly direct all admiration to God.¹⁷

Next, Teresa continues with step two of the *inductio*, introducing 'similar cases' from other respected authorities. She quotes Church Fathers St. Augustine, St. Jerome, and St. Gregory, as well as numerous books in the Bible, weaving a safety net of sympathetic support from their texts.¹⁸ Specifically, she quotes her authority, the "glorioso e doctor Sant Agostín" (114), from his sermon 130 where he mentions the miracle of the loaves and fishes that fed the five thousand. Everything about the miracle points to a wonder-working God, "E de aquesto ninguno se maravilla ca no menos miraglo es de pocos granos nascer muchos espigas que de pocos panes satura[r] o harta[r] muchos omnes" (115).¹⁹ Teresa guides her readers step by step, from one link into the next in her chain of logic by showing how bread from a poor boy's lunch can be used by God as a conduit of grace to miraculously feed over five thousand people:

"E las que nunca o [r]aramente acaesçen, causan e[n] nos admiración [...]. Pero sy queremos elevar el entendimiento a contemplar o bien considerar las obras de Dios, fallaremos que no son menos maravillosos ni de menor admiración dinas éstas que por natural [c]urso vemos que cotidianamente pasan, que las que [r]aramente e por grand distançia de tiempo acaesçen" (115).

¹⁷ As both the title *Admiración operum Dey* and critics like Cortés Timoner remind us, pious wonder is the main point of this work, "admirar la causa y no el objeto de la gracia divina" (*Las primeras escritoras* 62).

¹⁸ Hutton's critical edition of both of Teresa's works identifies quotes and phrases from Old Testament and Apocryphal books, choices appropriate for a *conversa* that include Genesis, Ecclesiastes, Isaiah, Joel, Tobit and Judith, although Teresa's favorite is obviously the Psalms. New Testament books include Matthew, Luke, John, Acts of the Apostles, Romans, and II Corinthians.

¹⁹ The miracle can be found in Matthew 14:13-21. Cortés Timoner mentions the use of *amplificatio* to create a sermon tone.

In step two of her induction, Teresa's logic has led her readers to the proposition which she wishes conceded: that a weak person can be blessed by God to do extraordinary acts, and miracles can spring from ordinary or lowly things.

Cicero's third step completes Teresa's inductive chain: she now explains the results that follow from the readers' concession in step two, that God may work miracles in whatever or whomever he chooses. This is the point with which she could not have started for fear of alienating them, and to which they would not have agreed without the intervening insinuation and inductive postulations. She insists that God can graft understanding into women, just as he used the poor boy's lunch: "sy quiere enxerirlas en el entendimiento de las mugeres avnque sea ynperfecto o no tan ábile ni sufiçiente para las reçebir ni retener como el entendimiento de los varones" (115).²⁰ God's "grand[eza] divina" can actually "dar pe[rf]içión e abilidad en el entendimiento fimineo asý como en el varonil" (115-16). God's gift of ability to exceptional women is not to be marveled at any more than the identical gift when it is given to men; therefore, no one should criticize *Arboleda de los enfermos*. In short, the audience cannot dispute God's omnipotence, and the parallel between the miraculous multiplication of the loaves and the fishes that St. Augustine preaches and God's ability to impart understanding upon singular women leads the readers to accept Teresa's 'doubtful proposition', that this particular author's act of writing, however rare in a woman, was rightfully inspired by God's grace and therefore is exonerated from criticism. Between the insinuation and the induction, Teresa indirectly but emphatically wins over her readers to her difficult case.

In summary, one can easily trace the embedded influences of Cicero's rhetoric from all of these elements: a vocabulary that may have been influenced by his text, the six-part judicial organization, adoption of *admiratione Dei*, and techniques for a 'difficult case' including induction and insinuation. While Teresa's manuscript may have appeared simple, the underlying structures and adapted techniques reveal her eloquence.

4. AUGUSTINIAN SIGNS IN *ADMIRACIÓN*

While *De officiis* left its mark on Teresa's argumentation, Cicero is not the only model she imitates. She applies and adopts Augustine's signs within her Ciceronian inductions masterfully to prove her points. We can also see the impact of St. Augustine's advice to

²⁰ We should note that one reason scholars can mistake Teresa's argument to be in support of all women may be that they take her intermediary steps in the inductive chain to be final or prescriptive. Here she uses the plural "women" not because this is her point, but because advocating for women in general keeps her real goal still hidden: she is arguing for herself, but wishes to keep her logic still more hypothetical than personal at this point, to further ease her audience into accepting that she herself has written a religious treatise.

preachers. His *ars predicandae* allows Teresa to counter potential accusations that she is overly duplicitous or worldly in using Cicero's persuasive techniques that were associated with non-Catholics or pagans. Teresa imitates the Church Father's techniques: St. Augustine advocated transforming Ciceronian rhetoric for Christian purposes. He warns that men cannot leave pagans with all of the rhetorical strategies, because the evil "usurp" them "for the winning of perverse and vain causes in defense of iniquity and error" (Augustine 119). To prevent this, Christians must obtain eloquence "for the uses of the good in the service of [God's] truth" (119).²¹ Teresa takes Augustine's recommendation seriously.

Teresa de Cartagena adapts Augustine's ideas from Book II of his *De doctrina Christiana*, which contains a comprehensive treatment of natural and conventional signs. The Augustinian signs can be thought of in the same way as Biblical signs in the book of John: they are miracles that point to a greater truth, or object lessons to teach spiritual truths. Augustine used signs in his sermons to help his listeners understand religious lessons. Teresa likewise uses familiar miracles and metaphors to help her readers apply the logic in her arguments. Three signs in particular illustrate the technique: Judith, the Jewish heroine; engrafting branches on the tree of faith, and a tree's bark and pith.²²

4.1. The Judith sign

Teresa uses one of St. Augustine's signs in a second *inductio*, where she includes the difficult and similar case of another exceptional woman, Judith. The idea that grace can supersede natural ability forms an important and bold part of Teresa's argument, and she makes use of Judith's daring story twice in *Admiración operum Dey*.²³ The first time, Teresa argues that eloquence would be a far easier task than the one Judith performed, having decapitated Holofernes, the military leader of Israel's arch-enemy, Assyria:

²¹ We can be sure Teresa read or was acquainted with Augustine's works. Alfonso de Cartagena also translated Book I of the basic rhetorical treatise of medieval times, *De inventione*, as *La rethorica de M. Tullio Cicerone*. As she directly quotes his version of Cicero's *admiracione hominum* to lend authority to an early step in her inductive argument against "yndeavota" admiration: "E añade mas este santo e doctor [en] la sentençia syguiente diziendo: 'Aquello es mirado non porque mayor sea, mas porque pocas vezes o [r]aramente acaesca'" (Cartagena 115). Hutton footnotes the original Latin text of St. Augustine's words in this edition of the *Admiración*; they more clearly express the idea of admiration: "Sed quia illud omni anno facit, nemo miratur. Admirationem tollit non facti vilitas sed assiduitas" (151).

²² Roland Surtz's "Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*" examines other metaphors used in Teresa's first work: space, architecture, permeable boundaries, food, and enclosure. Rivera-Cordero considers how Teresa "embodies" deafness within spatial metaphors.

²³ See the Book of Judith in the Biblical Apocrypha, chapters 10-13, for the story of how Judith uses her charm to lure in and kill the leader of the Assyrian armies of Nebuchadnezzar.

[...] más ligera cosa le será vsar de la péñola que del espada. Asý que deven notar los prudentes varones que Aquel que dió yndustria e graçia a Iudit para fazer vn tan marauilloso e famoso acto, bien puede dar yndustria o entendimiento e graçia a otra qualquier henbra para fazer lo que a otras mugeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían. (120)²⁴

Just as Judith wielded the sword with exceptional strength, Teresa de Cartagena now wields the pen. She places herself in a singular, exceptional category analogous to that of Judith, also an unusual recipient of singular grace: “este tan singular benefício; que no se entiende por eso, que las otras henbras han de reçeibir aquesta syngularidad de yndustria e graçia” (120). Teresa parallels her own difficult case with one where a woman literally was superior to men: the “espeçial graçia [e] yndustria que Dios quiso dar a la prudente Iudit. E asy lo digo, pero segund esto, bien paresçe que la yndustria e graçia soberana exçeden a las fuerças naturales e varoniles, pues aquello que grant exerçito de onbres armados no pudieron hazer, e fizolo la yndustria e graçia de vna sola muger” (119). By weaving in a provocative case—but one that is Biblical and thus acceptable to and irrefutable by her audience—Teresa leads her readers in logical steps from Judith’s “sign” to Teresa’s analogous but lesser case. If her jury agrees with the former, it must agree with the latter. Teresa has used Cicero’s techniques to win over her hostile readers so that they will overlook her exceptional status.

4.2. Biblical, botanical signs

In addition to Judith, Teresa relies on two additional Augustinian signs: the tree of faith, and the bark and pith metaphor. We shall see that Teresa’s use of Biblical, botanical signs in *Arboleda de los enfermos* and in *Admiración* authorizes her simultaneously as an exceptional woman and as an exceptional Catholic of *conversa* heritage.²⁵ In the following two subsections, we will consider each botanical sign in turn.

4.2.1. *Engrafted branches in the tree of faith*

The first metaphor she borrows from the Biblical tree of the Christian family in Romans 11—an image that grafts ‘foreign’ Gentiles into the Church as a whole (117-18).²⁶ The second meta-

²⁴ Rivera Garretas mentions the *mujer varonil* within the context of the *querella de mugeres*: “cuando no se ajustan al modelo--masculino--de la “mulier virilis”, la mujer que--como dijeron San Jerónimo y otros muchos antes y después que él--para decir o hacer algo significativo [*sic*] deja de ser mujer y se convierte en hombre. Es en este sentido que Teresa de Cartagena pertenece plenamente a la Querella de las mujeres” (291).

²⁵ While most critics consider Teresa’s various identities separately, more recently James Hussar considers Teresa’s intersecting identities. “The Jewish roots of Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*” considers how the work’s audience extends to both the sick and *conversos*; the consolation there works on two levels. Our article illustrates how her identity as a *conversa* meshes with her identity as a woman.

²⁶ *Thayer’s Greek Lexicon* defines ἐνκεντρίσθης (Romans 11.17) as “1. to cut into for the sake of inserting a scion; 2. to inoculate, ingraft, graft in.” In the Greek New Testament, ‘graft’ appears only in this passage in Romans, but the Latin Vulgate Bible translates ἐνκεντρίσθης as ‘inserere,’ and uses the Latin term both in the Romans passage and in

phor she borrows from botany, describing men and women respectively as the two components of a tree branch—men are its bark and women the interior pith. Together, the two metaphors establish a legitimized space for Teresa as a female *conversa* within the masculine, Old Christian space of the written word. In fact, in this intermediary step, she hints that in matters of faith, *conversos* may be superior to Old Christians, and women might be superior to men.

Teresa's text shows evidence that she read the verses from Romans 11 about the engrafting of Gentiles into the Jewish olive tree either in the works of her uncle, Alonso de Cartagena (who used the same passage from Romans to defend *conversos*), or in the works of St. Augustine (who favored Romans as a source for examples and material). *Enxerir* in a botanical sense is found only in this one passage of the Bible, where Paul describes how both Jews and Gentiles together belong in a spiritual tree of the faithful:

[...] but if the root be holy, the branches are too. But if some of the branches were broken off [the Jews], and you [the Gentiles] were grafted in among them and became partakers with them in the rich root of the olive tree, do not be arrogant towards the branches [...]. For if you [the Gentiles] were cut off from what is by nature a wild olive tree, and were grafted contrary to nature into a cultivated olive tree, how much more shall these [the Jews] who are the natural branches be grafted onto their own olive tree? (Romans 11:16-18, 24)

This image is particularly interesting in light of the Cartagena family tree, rooted in illustrious Jewish stock. The family descended from its patriarch Selemó Ha-Levi, Rabbi of Burgos, a devout believer who converted to Catholicism before the 1392 pogroms. Taking the Christian name of Pablo de Santa María, he later became the Bishop of Burgos (Cantera Burgos 289). In Alonso de Cartagena's text, he uses these verses to emphasize that the Gentiles are "admitidos y amados" (156) to the cultivated tree of the faithful—whereas the Jews were the original trunk of the tree. He honors both sides of his heritage.²⁷ This evidence supports the idea that Teresa's references may very well have come from her uncle's writings as well as St. Augustine.

Like Alonso de Cartagena, his niece Teresa uses the passage to show that God can exalt some members of the body—whether of Gentile or Jewish descent, male or female—above the rest due to their usefulness to their Catholic brothers and sisters, regardless of

2 Corinthians 10:12 to translate a different Greek word for "to class within, place within the same rank." Covarrubias defines 'enjerir' as "meter una cosa en otra e incorporarlo con ella: tomase particularmente por la incorporaci[ó]n que ha[c]emos de la vara verde en el tronco o ramo de otro [á]rbol, que de tal manera se aduna que le comunica su humor y sustancia, dándole en si vida; de[] donde ha nacido multiplicar los g[é]neros de frutas [...]."

²⁷ There are also Jewish customs that might illuminate this context. According to Benjamin D. Gordon, the Jewish subtext of the "extended or transferable sanctity" of the branch would have been perfectly evident to Jews reading the Biblical text, but that the inferred meaning holds even if one has not lived with Jewish halakhic customs (368). The image belongs to different contexts in both religions.

their initial condition or ability. In *Admiración operum Dey* the sign from Romans 11 justifies Teresa's ability to write, even as a woman. She argues that God engrafts [from *enxerir*] knowledge into His creations as He chooses, into men or women.

Enxerir appears early on in *Admiración*, as a sign in one of Teresa's *inductio* arguments to guide the reader from the initial idea of God dispensing grace freely to all, to the idea of God dispensing special grace to Teresa. The cases are similar: "Pero no es mayor maravilla ni a la omnipotencia de Dios menos f  cile e ligero de hazer lo uno que lo otro, ca el que pudo e puede enxerir las   ci  ncias en el entendimiento de los hombres [puede] sy quiere enxerirlas en el entendimiento de las mujeres aunque sea ynperfecto o no tan   bile [...]" (115). Thus, because God "inxiri   [las naturales   ci  ncias] en el entendimiento de los onbres" (128), men do not own any unique claim on the gift of understanding. Furthermore, grace is independent of personal ability or effort: "ni yo digo [que] alguno por amar e servir a Dios ha de ser hecho s  pitamente Maestro en Teolog  a ni Doctor en Leyes ni Bachiller en C  nones [...]" (128). Masculine studies do not enable God's engrafting of knowledge any more than Gentile blood limits inclusion in God's family tree if He has graciously chosen to engraft non-Jews into it because: "aquel poderoso Se  or soberano que dio prehemini  ncias al var  n para que las aya naturalmente e continua, bien las puede dar a la henbra gra  iosamente e en tienpos devidos [...]" (119).²⁸ Her third step finally explains the consequences of God's work: "[...] esta ynperfi  ci  n [de las mugeres] e pequena [e] sufici  ncia pu[  ]dela muy [bien] reparar la grand[eza] divina e avn quitarla del todo e dar pe[rf]i  ci  n e abilidad en el entendimiento fim  neo as   como en el varonil, ca la sufici  ncia que han los varones no lo an de suy[o], que Dios gela di   e da" (115-116). While Teresa concedes the weakness of the female intellect, "inperfecta y no tan   bile" (115) she simultaneously argues that God can, will, and does make up for any lack.²⁹ God shows His goodness by engrafting wisdom into whomever He sees fit. Her use of this Augustinian sign supports her main assertion that as a writer she is not responsible for having been a recipient of special grace from God: it is God who engrafted the knowledge and ability in her.

4.2.2. *The tree's bark and pith*

Teresa further nuances the botanical sign of 'engrafting' by including a second metaphor, that of the bark and pith of tree branches, one of the more well-known 'similar cases' in *Admiraci  n*. In a frequently cited passage, she inverts the traditional interpretation

²⁸ As an intermediate step in her argument, Teresa's metaphor seems to nod to a parity between men and women because of God's gracious engrafting.

²⁹ As Deborah Ellis states in "Unifying Imagery", Teresa's "imagery often depends on the idea that apparent weaknesses are strengths and apparent strengths are weaknesses" (Ellis 45). As the Apostle Paul succinctly puts it, "My grace is sufficient for you, for power is perfected in weakness" (II Corinthians 12.9).

of this paradigm³⁰ and assigns the women as the pith, and men as the bark: “Están así enxeridas [...] las cortezas [que] guardan e conservan el meollo, sufriendo esterioramente las tenpestades ya dichas. El meollo así como es flaco y delicado, estando yncluso, obra ynterioramente, da virtud e vigor a las cortezas e así lo vno con lo ál se conserva e ayuda [...]” (117). The female side of this dichotomy in Teresa’s view is the pith within the branch, the *meollo*. This life- and strength-giving pith is covered by the masculine bark, whose sole task is to protect the *meollo*, which in turn gives the bark its necessary sustenance. While this might be taken to indicate that men are strong and women are weak, it is nuanced by the idea that men get vital strength from their proximity to the feminine *meollo*.³¹ While this is certainly one way to interpret the example, we cannot be sure that Teresa intended this, especially given her argument’s emphasis on her own special case.

The *meollo* image allows Teresa an acceptable ‘interior’ realm for personal thought and belief, and it simultaneously echoes the feminine traditional role of a life literally lived indoors, a subtle nod again to the difficult case she argues. This is a particularly clever rhetorical tack. She follows a special order from God to “know thyself,” but relies on God who “abre la puerta de la su muy sagrada arca,” providing His knowledge to her (140). However, this special attention is ameliorated by the interiority of her knowledge and experience as a cloistered nun, kept safely indoors. To emphasize her correct role as a cloistered woman, Teresa introduces the counter image of women who “salen de su casa amenudo e andan vagando por c[a]sas ajenas, las quales, por esta mala costunbre, se fazen así negligentes [...]” (138). In her final paragraphs she sets the intended male addressees at ease by reinforcing women’s traditional, non-intellectual duties with a familiar example of feminine vice. Teresa’s “house,” she reminds them, is actually “la cogitación secreta e soliloquio de su ynterior pensamiento” (139). The interior *meollo* becomes an interior house: both are safely contained.

By using these two botanical signs of engrafting and pith, Teresa suggests that rather than being defective and incapable, through God’s grace an exceptional woman can be even more gifted in matters of religion. Teresa’s interior life makes her part of the core and spiritual lifeblood of the entire Church—the entire olive tree of the family of God. The combination of metaphors depicts the exceptional woman as a living conduit by which all can gain access to God’s best gifts. Teresa de Cartagena repurposed the grafting sign in her uncle’s work along with the traditional *corteza* and *meollo* metaphor to exalt the value of her singular intellectual and spiritual life.

³⁰ See Seidenspinner-Núñez and Kim, “Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena,” for Teresa’s reversal of the Church Fathers’ traditional view of this distinction (134).

³¹ Mary Baldridge’s “The Tree as Unifying Element in the Works of Teresa de Cartagena” includes additional information. Seidenspinner-Núñez, for her part, discusses how, when “homologizing male/*corteza* and female/*meollo*, Teresa subverts conventional patristic paradigms of allegorical reading and associates woman with spirit and the higher truth, man with carnality and the letter” (*Writings* 135).

5. TERESA'S CONCLUSION OF *ADMIRACIÓN OPERUM DEY*

As Teresa concludes her work, it seems that she is confident in having won over her jury for this 'difficult case'. She makes no clear *petitio* in this section of the treatise, but instead assumes a "not-guilty verdict" for *Arboleda de los enfermos*. Essentially, she does not need forgiveness for having been chosen by God for a special gift, and thus does not ask for it. She proceeds through her *peroratio* as if her wonderfully crafted rhetoric has already won the argument.

Teresa's final summary of that victory can be seen in paragraph nine of *Admiración operum Dey*, where she includes a standard *indignatio* against anyone who still would dare to criticize her. This string of final questions with only one possible response reconfirms God as the source of all works, male or female; therefore, He is the only being worthy of "Admiración". Criticism is no longer an option when the readers consider everything as "operum Dey". In the final lines of the paragraph, Teresa switches into the first-person plural 'nosotros', a stratagem that supports her *conquestio*. She includes the readers in this "we" as if they fully agree with her: together author and readers will not ignore God's role:

la misericordia en nos faziendo dinos de ser prevenidos e cor[r]ejidos en esta vida presente, e la gracia en alunbrando nuestros entendimientos, que la conoscamos e reconoscamos e nos conuertamos a Dios, ca b[en]ino e misericordioso [es], etc. E [Dios da] los trabajos, afliçiones, plagas [...] para reconosçer los sus grandes bienes [...] [en] la escuela de Dios. (141)

Teresa de Cartagena and her readers have learned everything they know in this "school of God," and none can challenge His generosity—or her writing.

6. CONCLUSION

In conclusion, scholars have suggested that this text might be a proto-feminist call for an equality that applies to all women. However, what some may see as a general defense that extends to all women, we have read as a masterfully curated, individual 'exceptional woman' argument. Teresa de Cartagena is a rhetorical wonder whose argumentation underscores how God engrafts knowledge via grace, in her case, partially because of her deafness and other perceived deficits or 'disabilities'. Teresa de Cartagena's exceptional articulation of that grace falls short of a general pro-woman argument. Teresa creates her work with the substantive inclusion of rhetorical techniques advocated by Cicero and Augustine in order to convince others of her own space to be a writer and scholar. She cleverly constructs her justification within the marginalized spaces that she alone inhabited, without extending the equality in writing argument beyond her own exceptional reception of God's singular grace.

WORKS CITED

- Augustine. *On Christian Doctrine*. Translated by D.W. Robertson, Jr.; Macmillan Publishing Company, 1958.
- Baldrige, Mary. "The Tree as Unifying Element in the Works of Teresa de Cartagena." *Cuaderno internacional de estudios humanísticos y literatura*, vol. 7, 2007, pp. 55-72.
- Brueggemann, Brenda Jo. "Deaf, She Wrote: Mapping Deaf Women's Autobiography." *PMLA*, vol. 120, no. 2, 2005, pp. 577-83. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/25486187. Accessed 9 Feb 2016.
- Cantera Burgos, Francisco. *Alvar García de Santa María y su familia de conversos: Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Instituto Arias Montano, 1952.
- Cicero. *De officiis*. Harvard University Press, 1913.
- . *De inventione*. Translated by H.M. Hubbell, Harvard University Press, 1949.
- . *La rethorica de M. Tullio Cicerone. A cura de Rosalba Mascagna*. Translated by Alonso de Cartagena. Liguori, 1969.
- Cartagena, Alonso de. *Alonso de Cartagena y el Defensorium unitatis christianae*. Introduction and translation by Guillermo Verdín Díaz. Universidad de Oviedo Servicios de Publicación, 1989.
- Cartagena, Sor Teresa de. *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*. Edited and introduction by Lewis Hutton, vol. XVI. *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, Real Academia Española, 1967.
- Cortés Timoner, María del Mar. "Poner riquezas en mi entendimiento: Sor Juana Inés de la Cruz y Sor Teresa de Cartagena." *Lectora: revista de dones i textualitat*, vol. 10, 2004, pp. 377-91. *Revistes Científiques de la Universitat de Barcelona*, <http://revistes.ub.edu/index.php>.
- Cortés Timoner, María del Mar. *Las primeras escritoras en lengua castellana*. Universitat de Barcelona, 2015.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española*, VV.AA. 1999.
- Deanda Camacho, Elena. "Speak in Silence: The Power of Weakness in the Works of Teresa de Cartagena." *eHumanista*, vol. 29, 2015, pp. 461-75. <http://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/29>.
- Deyermund, Alan. "El convento de las dolencias: The Works of Teresa de Cartagena." *Journal of Hispanic Philology*, vol. 1, 1975, pp. 19-29.
- Ellis, D.S. "Unifying imagery in the Works of Teresa de Cartagena: Home and the Dispossessed." *Journal of Hispanic Philology*, vol. 5, no.17, 1992, pp. 43-53.
- Ewalt, Margaret R. *Rhetorical Strategies of Teresa de Cartagena [sic] and Sor Juana Inés de la Cruz*. MA Thesis, University of Virginia, 1997.
- Gordon, Benjamin D. "On the Sanctity of Mixtures and Branches: Two Halakic Sayings in Romans 11:16-24." *Journal of Biblical Literature*, vol. 135, no. 2, Society of Biblical Literature, 2016, pp. 355-68, <http://dx.doi.org/10.1353/jbl.2016.0021>. *Project Muse*. Johns Hopkins University Press. Accessed 8 September 2017.
- Granados, Rigofredo. "Teresa de Jesús: La retórica de lo divino." *Hispania*, vol. 90, no. 4, 2007, pp. 623-33. *JSTOR*, <http://dx.doi.org/10.2307/20063572>. Accessed 9 Feb 2016.

- Howe, Elizabeth Teresa. "Sor Teresa de Cartagena and Entendimiento." *Romanische Forschungen*, vol. 108, no. 1/2, 1996, pp. 133-145. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/27940754>. Accessed 9 Feb 2016.
- Hussar, James. "The Jewish Roots of Teresa De Cartagena's Arboleda De Los Enfermos." *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*; vol. 35, no. 1, 2006, pp. 151-169.
- Juárez, Encarnación. "Autobiografías de mujeres en la Edad Media y el Siglo de Oro y el canon literario." *Revista monográfica*, vol. 13, 1997, pp. 154-168.
- Kim, Yonsoo. *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna: Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey de Teresa de Cartagena*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2008.
- Miller, Beth Kurti. "Spain's First Women Writers." *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*. U of California P, 1978, pp. 27-52.
- Navas Ocaña, Isabel and José de la Torre Castro. "Prosistas medievales castellanas: autorías, auditorios, genealogías." *Estudios filológicos*, vol. 47, 2011, pp. 93-113. *Scielo*. <http://www.scielo.cl/pdf/efilolo/n47/art06.pdf>. Accessed 12 Feb 2016.
- Ochoa de Eribe, Marian. "El yo polemico de Teresa de Cartagena en la admiracion [sic] de las obras de Dios: Las argucias del debil [sic] por entrar en el canon." *Letras de Deusto*, vol. 29, no. 84, 1999, pp. 179-188.
- Quispe, Rocío. "El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración Operum Dey* de Teresa de Cartagena." *Lexis*, vol. 19, no.1, 1995, pp. 85-101. <http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5782/5774>.
- Rivera-Cordero, Victoria. "Spatializing Illness: Embodied Deafness in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*." *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, vol. 37, no. 2, 2009, pp. 61-77. *Project Muse*. Accessed 10 Feb 2016.
- Rivera Garretas, María-Milagros. "*La Admiración de las obras de Dios* de Teresa de Cartagena y la Querella de las mujeres." *La voz del silencio, I: Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Edited by Cristina Segura Graiño, Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992, pp. 277-299.
- "Romans." Holman Christian Standard Bible. Holman Bible Publishers. 11.11-24. *Bible Gateway*, <https://www.biblegateway.com/passage/?search=Romans+11&version=HCS>. Accessed September 11, 2017.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle. "Teresa de Cartagena, 1425?-?" *Castilian Writers, 1400-1500*. Gale Imprint 2004, pp. 15-20.
- *The Writings of Teresa de Cartagena. Translated with Introduction, Notes, and an Interpretive Essay*. D.S. Brewer, 1998.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle, and Yonsoo Kim. "Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena." *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, vol. 32, no. 2, 2004, pp. 121-150. *Project Muse*. doi: 10.1353/cor.2004.0000. Accessed 11 Feb 2016.

Surtz, Ronald E. "The New Judith: Teresa de Cartagena." *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: the Mothers of Saint Teresa of Avila*. University of Pennsylvania Press, 1995, pp.1-40.

Surtz, Ronald E. "Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*." *La Chispa '87: Selected Proceedings*. Edited by Gilbert Paolini, The Eighth Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures, 1987, pp. 297-304.

Thayers Greek Lexicon. Electronic database. Biblesoft: 2011.

Trillia, Raquel. "Teresa de Cartagena: Agent of Her Own Salvation." *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 32, no.1, 2007, pp. 51-70. *JSTOR*. www.jstor.org/stable/27764175. Accessed 9 Feb. 2016.





SUSAN MANELL SMITH¹

Professor Emerita - Hampden-Sydney College, Virginia

- *SSmith@hsc.edu*

Artículo recibido: 28/12/2017 - aceptado: 20/01/2018

A COMPLEX RELATIONSHIP: MARCELA DE SAN FÉLIX AND LOPE DE VEGA

RESUMEN

Sor Marcela de san Félix, hija de Lope de Vega, profesó votos religiosos en la Orden de las Trinitarias Descalzas de Madrid a los 16 años. Heredó talento literario de su padre y escribió dramas alegóricos y poesías religiosas. Este artículo se enfoca en la relación compleja entre padre e hija, basada en ejemplos de sus obras y con información adicional en la vida escrita por sus hermanas después de su muerte. Exploro tres áreas de su relación: admiración de Marcela por el talento de Lope, junto con disgusto por su manera inmoral de vivir, finalmente indicios de un afecto mutuo entre ellos.

PALABRAS CLAVE: Sor Marcela de san Félix—Lope de Vega—dramas alegóricos—siglo 17—monjas—España—escritoras españolas

ABSTRACT

Sor Marcela de San Félix, daughter of Lope de Vega, professed as a Discalced Trinitarian nun in the Madrid convent of San Ildefonso at the age of 16. Inheriting the literary talent of her father, she wrote sacred dramatic allegories and composed poetry. This article focusses on the complex relationship between Marcela and Lope as evident in her literary work and in information contained in the biography written by her Trinitarian sisters after her death. I explore three areas of their relationship: Marcela's admiration for Lope's talent, her disapproval of his immoral life, and some signs of mutual affection.

KEYWORDS: Sor Marcela de San Félix—Lope de Vega—seventeenth-century allegorical drama—nuns—Spain—women writers

¹ **Susan M. Smith**, professor emerita, taught in the Department of Modern Languages at Hampden-Sydney College in Virginia. Her continuing research and publications focus on female religious writing recovered from convent manuscripts of the 16th and 17th centuries.

In a well-written work of fiction, be it a novel, poetry, or drama, the reader enjoys the beauty of expression and experiences an appreciation for the intellect that produced it. For scholars who take pleasure in reading fiction, it does not suffice simply to read a book, or a poem, or a play. Behind the work lies a back story of the author's life experiences and world view. For me, the thrill of discovery through critical analysis of the written word lies in uncovering hidden clues about the life of the author that enrich the reading. For this present study, I offer my thoughts on the conflicted emotions of Sor Marcela, Discalced Trinitarian nun, toward her famous father, Lope de Vega. Seen through the lens of Marcela's sacred allegorical dramas and religious poetry, together with anecdotes in the biography written by her Trinitarian sisters after her death, it is possible to discern much about this emotionally complicated relationship.

Before moving into my analysis however, I offer a brief review of Lope's adult life and loves as background to Marcela's experience from her birth to the eight years she lived in his Madrid household. While all names, dates, and ages of his offspring would be difficult to confirm, from the writings of various Lope biographers all agree that he had two wives, Isabel de Urbina and Juana de Guardo. Lope's first two daughters with Isabel died in infancy and she died shortly after the second birth. Of the daughter and son born to his second wife, Jacinta died at two or three years old and his first son, Carlos Félix died at age six. The last legitimate daughter, Feliciana, born in 1613, was the only one to live to adulthood, to marry, and to be present at his death (Ramón-Laca 86-88). Reports vary for the number of mistresses from seven to eleven women, with agreement for at least seven illegitimate children. Among them were Marcela and Lope Félix with three other children: Angela, Jacinta and Juan, born to Micaela de Luján and acknowledged by Lope as his. Sor Marcela's biographers note discretely that Fray Luis de la Madre de Dios, a Discalced Trinitarian, was a close blood relative (Smith 2001: 59). Another illegitimate son, Fernando Pellicer, took the name of Fray Vicente in the Franciscan Order. Pellicer was born in Valencia in 1599 as the result of Lope's brief affair with an unidentified woman (Hayes 133).

What little can be known about Marcela de Carpio's early years, sheds light on relevant periods of time between her birth and age sixteen. She was born and baptized in Toledo in May of 1605. Her baptismal certificate states that she was "of unknown parents." Nevertheless, the parentage was well-known among the acquaintances of Lope and his mistress, Micaela. José de Valdivielso, a writer of religious allegorical plays and friend of Lope, served as her godfather. The illegitimate birth automatically established societal barriers as the circumstances of her birth did not allow much choice—if not marriage, then the convent. With Lope's larger-than-life fame, she might have married, but becoming a nun was an obvious choice and one she eagerly embraced. In her biography, the sisters record her remark that she "had a greater role in the convent than in the outside world where she was without value and not worthy to be looked in the face" (Smith 2001: 74).

When Marcela was but a few months old, in August of 1605, Lope left Toledo to return to Madrid. By mid-1606 Micaela was living in Madrid with Lope and gave birth to Lope Félix on January 28, 1607. His baptism ten days later took place in Madrid with the baptismal certificate openly naming the parents as Lope de Vega and Micaela de Luján. Perhaps the parents were identified since the paternity was evident from the child's name. But where was Marcela? At not yet two years old, she perhaps stayed in Toledo with the housekeeper, Catalina, as mentioned by several Lope biographers (Castro 106). Within a year of Lope Félix's birth, Micaela disappeared from the historical record, whether by death or simply a parting of the ways remains a mystery. Whatever the case, Marcela at age three and her younger brother about one year old lost their mother and had little or no knowledge of their father. The children may have remained in Toledo with the aforementioned housekeeper, Catalina. One must wonder if Marcela missed her mother or even remembered her. The amorous relationship between Lope and Micaela from 1599 to 1608 falls within the years of Lope's marriage to Juana de Guardo (1598 to 1613). To confuse relations further, in 1604 Lope went to Toledo with both women and set up two households, which he maintained for several years (Hayes 30). He returned to Madrid with Juana in 1610 and she died in August of 1613, after giving birth to their daughter, Feliciana. Both Marcela and Lope Félix were then brought from Toledo to Madrid to live with Lope at his house on Francos Street. Of note, these two children were the only two of Lope's many previous illegitimate children to live with him. Marcela and her younger brother shared the house with their infant half-sister, Feliciana. In 1617, they were joined by another half-sister, Antonia Clara, daughter of Lope and his final mistress, Marta de Nevares.

Marcela then lived with her father from eight years of age until she entered the convent at sixteen. Her experiences during those years, without a doubt, weighed heavily toward her choice of a religious vocation. Shortly after her arrival in Madrid, Lope took Marcela to visit Fray Tomás de la Virgen for a blessing. Her older half-brother, Fray Luis de la Madre de Dios, witnessed the event. From Marcela's biography we learn that Fray Tomás declared she would be a great Trinitarian (Smith 2001: 59). This visit may well have occurred in 1614, the year Lope took vows as a priest, supposedly in repentance for his many sins. Yet even on the day of his ordination before the Bishop of Toledo, he returned to the house of actress Jerónima de Burgos and they continued an affair begun the previous year. In fact, Lope exercised his role as priest until his death while enjoying three liaisons beginning with Jerónima, followed in 1616 by another actress, Lucía de Salcedo, and finally his long-term commitment to Marta de Nevares from 1617 until her death in 1632.

Between the ages of eight and sixteen, Marcela not only lived in a crowded and unorthodox household with various half-siblings, she also witnessed her father's

sacrilegious affairs continuing despite his attempt at repentance. As early as age twelve, Marcela was pressed into service to make copies of her father's love letters to Marta de Nevares. Lope's aristocratic patron, the young Duke of Sessa, admirer of the famous playwright's amorous skills had requested copies of letters. Marcela was sent to Marta's home to retrieve the letters and to copy them for the Duke (Marín 197-214). As one reads Marcela's biography, her own words express the clear relief she felt at escaping Lope's house four years later. She told her Trinitarian sisters she "became a nun so she would not get lost in the world [. . .] and fled from its troubles as a delinquent flees from justice" (Smith 2001: 74). Her novice year with the Discalced Trinitarians began at age sixteen when she entered the convent of San Ildefonso on February 28, 1621. The move from Lope's house on Francos Street to the cloister on Cantarranas Street, just a few blocks away, was a world removed from her life up to that time.

These details about Lope's life and Marcela's early years, provide the background for my analysis of her plays and poetry. Her talent for writing dramas and composing poetry surely derives naturally from her education with her father and his many acquaintances from the world of literature and performance. She displays meticulous attention to plotting and choice of characters in her allegories in order to entertain her audience even as she offers lessons in virtue, gently reminding them of their vocational requirements. The word play, double meanings and in-house jokes add to the enjoyment. Sor Marcela wrote four allegorical morality plays and three mystery plays celebrating the festivals of Christmas, Epiphany and Corpus Christi. Not only the playwright however, she also took a role in the cast of each play and often performed as solo prologue speaker. The scripts she wrote, the roles she chose for herself, and the manner of delivery of the prologue lines offer insights into the relationship with her father. Various layers of meaning inherent in allegory open the plays to opportunities for interpretation, to see beneath the words and actions to her deep-seated emotions. Sor Marcela's poetry, written in various poetic forms, covers a number of themes, some serious and others playful. In two poems on the theme of solitude, she speaks eloquently of her gratitude for the peace and quiet of the cloister. She describes the contentment and joy of the opportunity for private communication with God, leaving behind the chaos of her life in the world.

Studying the morality plays and the poems on solitude against the backdrop of Marcela's young life, I explore three areas of her mixed emotions about her father. First, in the prologues that precede her colloquies she suggests admiration for his literary talent and fame as she includes Lope's name or an allusion to him a number of times acknowledging her relationship with him and the talent she has inherited. Second, within two early plays Marcela also voices her disapproval of Lope's moral weaknesses in veiled, albeit clear, references as she takes advantage of the battle of words between allegorical Vices and Virtues in the development of the plots. Finally, I turn to the question of love, or at

least affection, between father and daughter as seen in the written word of each and in their actions toward each other.

Sor Marcela begins her morality plays with a customary prologue in verse for the purpose of greeting the audience and entertaining them with a humorous story. The convent's location in the section of Madrid called "Neighborhood of the Muses," included homes of writers, poets, and actors. Among Marcela's sisters in the convent, many were familiar with the life of the theater and therefore knew her father, his fame and his reputation. For the same reason they were able to recognize and enjoy her talent. References to Lope appear in prologues #8, #11, and #14 (Arenal and Sabat-Rivers 361-415), either directly by name, or by indirect reference calling attention to events in his life and to her relationship with him. In the example of prologue #8, Marcela plays the role of a male university graduate who appears at the convent during the celebration of a profession. He asks the sisters to have pity on him and share some food. The young man quotes Marcela, saying, "I have a little play prepared / to entertain the mothers / but it lacks a prologue" (105-07). She then asks him to write one, giving him a few pointers on what to include. The young man complains that she warns him it must be "so perfect that Lope de Vega could not do any better" (193-95). In his distress, he says to the audience he does not even know the nymphs called Muses who inspire poets and appeals to them for help so that he can receive his supper. In the end, he gives up and asks the nuns to tell the terrible Marcela, should she appear, that they enjoyed the non-existent prologue so he will be allowed to eat. Marcela, of course, has written the lines and delivers them as well. The self-reference humbly and humorously acknowledges her dramatic skill, Lope's fame as a poet, and the family connection.

Prologue #11, similarly written for the celebration of a profession, features a poet who offers to provide a prologue for the colloquy, again with the expectation of sharing in the food prepared for the occasion. He offers his credentials, saying, "Although you see me in rags, / I have a bit of the poet in me / and I consider myself a disciple / of that prolific Vega" (109-112). Marcela's conflicting emotions about her relationship with Lope clearly show in these lines. She acknowledges her father's financial struggles and his need for the support of the Duke of Sessa. The following self-referential line humbly mentions her inherited talent, calling herself a faithful follower of the prolific Lope. Whether Marcela chose the adjective "prolific" as a reference to the vast number of his plays and poems, or a reference to the number of children he fathered, we cannot know. I prefer to think she wanted to indicate both and that she knew her audience would understand and enjoy the double meaning.

The would-be poet in prologue #14 begins with a comical, flowery salutation for the audience in order to gain their favor: "Most wise senate, / holy and beautiful women, / nun-seraphims all of you / in ardor and in purity" (1-4). In exaggeratedly pompous style, he praises the nuns

as he highlights his knowledge of courtly expression in the first-line superlative, his erudition with the Latinate *dóminas* in the second line, and his poetic bent with the invented phrase nun-seraphims all. He then identifies himself as a poor student intending to be a poet, a talent that he has by inheritance, “like father, like son, etc.” (13). Although not naming her father directly, the sisters clearly know the parent/child relationship. I can easily visualize Marcela speaking that last line with a shrug of the shoulders and a small smile.

The prologue poems that introduce the colloquies contain considerable humor as befits the function of relaxing the audience in preparation for the performance. Sor Marcela entertains the sisters with self-reference and in-house jokes. By contrast, the more serious content of the dramatic plots, while still including humorous moments, focuses on teaching and supporting the sisters in their religious vocations. The positive characters represent Virtues who instruct the protagonist, Alma, a generic novice whom I call Everynun. They remind her and the audience of the importance of prayer, the requirements for mortification and austerity, the value of peace and quiet for practicing devotional exercises, and the need to recognize the danger in allowing the negative characters representing Vices to slip into the convent community. Turning from the prologues to the plots of two plays, Sor Marcela shows distress over and condemnation of Lope’s profligate life through the debates between the Virtues and the Vices, ending each plot with the death or expulsion of the dangerous antagonists.

Within the two colloquies, *Death of Desire* and *Esteem for a Religious Order*, censure for Lope’s way of life hides behind the veil of allegory. However, even without directly naming him, given Lope’s fame, the connections of Marcela’s sisters to the world of theater, and the close sisterhood of the convent, no one could miss the intent of the playwright. Sor Marcela has no hesitation about including characters apropos of Lope’s life, portrayed by vices named Desire and the duo of Falsehood/World. Their lines of self-incrimination highlight particular moral failings of her father. The character Desire ironically voices disapproval of Lope’s uncontrolled physical impulses. The foil to Desire, Mortification teaches Alma why it is important to control bodily needs and avoid giving in to his invitations to overindulge the senses. In the play with Falsehood and World as the tempters, Alma must in the end make the decision of whether to take vows or to allow herself to be enticed back into the world. Falsehood acts as go-between for World attempting to lure Alma away from the convent by praising the wealth and comfort World can provide. Marcela’s father, even after having taken priestly vows some years before the writing of this drama, most certainly remained a man of passions who could not resist the world’s temptations.

These two plays share a basic plot conflict of the popular theater in the theme of “the lady and the suitor,” with a rival for the lady’s affections. Alma first learns to practice

mortification through penitence, prayer, and austerity. At the end of her novice year in the second play, she then claims Christ as her true husband, professing her love for him and choosing the Trinitarian Order as her home. I would suggest that these two plays are fresh in Marcela's memory of her father as a man of the world with unrestrained desires. Sexual desires may come to mind first, but he also was ambitious, in constant need of money, and unsuccessfully sought patronage at court. Melveena McKendrick affirms in her study of major seventeenth-century Spanish dramatists that although Lope was acknowledged as a genius, he never received the social status he sought in the world of the aristocracy and never became a court dramatist (85). In specific examples from these two plays, we find that Sor Marcela puts words of self-criticism into the mouths of the Vices. Desire boasts to Alma, "What can I do, am I not a real man? / I am never satisfied / my desires consume me" (Smith 2006: 96-98). The words literally define the sin of uncontrolled passions such as gluttony and lust. Within the plot, Desire plays out the sin of gluttony with many requests to Alma for specific delicacies. He also represents the sin of lust when he claims, "I fill my saddlebag with all / with a secular woman / with a nun, / but the latter pleases me more" (583-85). Desire's words tell us that causing a nun to sin gives him more pleasure than leading astray a secular woman. A fascinating historical note to these lines may have been inspired by the memory of one of Lope's letters to Marta de Nevares. Between late spring and early fall of 1617, Lope wrote three letters to the Duke assuring him that Marcela had been sent to retrieve his letters and copy them, adding that none would be lost (Marín 197-214). Could one of those letters be the one in which the besotted Lope wrote that he "loved her like a nun?" (Hayes 35). Late in the same play, Desire complains to Mortification: "By chance, am I a friar / that I have to maintain moderation?" (1441-42). Well, yes, of course he is, and he furthermore says Mass at the convent as all the actors and spectators know. Sor Marcela chose the role of Desire for herself so that she delivers the ironic lines of self-incrimination. Thus, she doubles the criticism of Desire when beneath the costume it is Lope's daughter who calls attention to her father's sacrilegious, late love affairs of which she was a witness.

The roles of Falsehood and World in the play *Esteem for a Religious Order* present Alma with a closely-linked pair of antagonists who must be overcome for Alma's profession of holy vows. Falsehood acts as a go-between, boon companion of World, to seduce Alma away from the convent by offering the possibility of wealth, fine clothes, and luxurious carriages. Again, Marcela has written the lines and chosen the role of Falsehood for herself. This character encourages Alma to meet with World, saying, "He is an important man / who is a good friend of my father / and always at my house" (704-06). It is Marcela's voice announcing the criticism of Lope's worldly ambitions. At the climax of the play, Alma rejects the invitation of World and chooses instead to profess vows and join the Order of the Discalced Trinitarians of Madrid, leaving her father's world behind. Her decision to join their Order surely evoked generous applause from the audience of her sisters.

In reading the biography prepared by Marcela's sisters, we also find several examples of her displeasure with her father in his remarks to her of a worldly nature. Even while a novice of sixteen, he told her "it was a shame that she would be a nun having left in Madrid so many suitors who admired her beauty." Marcela answered him that "if he wanted to continue to talk with her, he should not say such silly things. His words offended her and would not sound good to the ears of her husband, Jesus Christ" (Smith 2001: 82). On another occasion, Lope complimented her beautiful hands and according to Ramón-Laca, "she imposed on him the harsh penalty of not receiving his visits for 15 days" (112). For a similar expression of praise according to her biography, Marcela told him she "would not see him for five years so he would know how much she was offended when he praised her mortal beauty" (Smith 2001: 82). Given the nature of a life account for a sister written by the nuns, the five-year penalty may have been an exaggeration. However, the period of fifteen days mentioned by Ramón-Laca does not appear in the biography and may simply be an error in his reading of the manuscript. Whatever the case, these comments remembered in the story of Marcela's life in religion clearly indicate her distress with her father's lack of understanding about her professed vocation.

In my many years of studying the colloquies, I have concluded that the two plays, written from the perspective of the young novice as she learns to resist temptations of the outside world and to choose the cloister rather than the world, reflect Marcela's early years in the convent. Her consciousness of Alma's difficulties may suggest some of her own thoughts and struggles. As well, the advice of the Virtues may mimic advice from her superiors and especially training from the Mistress of Novices. She also turns to strong memories of her years in Lope's house on Francos Street and calls on them to shape the plots of temptation and the words of censure. Lope references disappear after these two plays as the plot conflicts move on to two problems that occur within a convent. The antagonist of *On Virtues*, Luke Warm Devotion, represents a weak sister with a lackadaisical approach to the requirements for prayer hours and devotional exercises. She tries to convince Alma to share her attitude that rigorous commitment to requirements are bad for her health. The final morality play, *Foolish Zeal*, casts the antagonist as a visiting priest who arrives to check on the nuns. Rather than take the roles of the two Vices as in the earlier plays, Sor Marcela now chooses for herself the parts of Divine Love (i.e., Christ) and Peace, respectively. These roles allow an older, more mature Marcela not only to write lines to be spoken by these Virtues but also gives her the authority to preach. I have no doubt, despite the fact that three of the four colloquies have no date marking the writing or performance, that she writes now from the perspective of a respected leader within her Order. Her biographers, indeed, praise her as a much-loved Novice Mistress whose young charges held her in high esteem and when she left that office they were disconsolate (Smith 2001: 86). Convent records also list her five, three-year terms as Prioress totaling fifteen years of leadership: 1660-1663, 1668-1671, and finally three consecutive, three-year terms 1674-1683 (Arenal and Sabat-Rivers 13).

From Sor Marcela's poetry, she offers two heart-felt poems to solitude. Poem #13 (Arenal and Sabat-Rivers 409-11), celebrates the construction of individual cells at the convent. The sisters had long wanted to have private cells for prayer and meditation. In 1646 a rich widow, whose children had died, heard a crucifix tell her to go join the Discalced Trinitarians, which she did, supplying the funds needed (Smith 2001: 44-45). Having a private, peaceful space in the convent contrasts with her memories of Lope's house and the small bedroom shared with two half-sisters. Marcela, as the oldest of the siblings, almost certainly bore responsibility for household chores and care of the younger children. At the same time, we and Marcela know Lope had taken vows as a priest while continuing through three love affairs. What turbulence must have been in the mind and heart of the teenage Marcela with her sights already set on entering a convent. In this poem she praises the solitude of experienced souls, who in happy quietness embrace their tender husband. It is in solitude, she writes, that one knows that God alone satisfies the soul. Marcela and her Trinitarian sisters, having spent many years in crowded conditions, at last moved into a reconstructed section of the convent allowing for each one to have a private cell. The poem expresses gratitude to God with these words: "Finally, all the virtues, / all the gifts and graces, in happy solitude, / speak to the soul" (Arenal and Sabat-Rivers 410). Sor Marcela reflects the happiness of her sisters in the completion of the long-awaited cells affording them the enjoyment of peaceful meditation and private prayers. In a second poem to the blessings of solitude, Sor Marcela speaks for herself in first-person singular. Poem #22 expresses her own thoughts on the many blessings she receives in communication with her husband. The first 22 stanzas of the poem begin with the words "in you," speaking directly to solitude in the familiar, singular form of "you." She recounts all the moments of happiness, her gratitude for his love, the freedom to talk with him, the sweetness of his presence within her beloved solitude. In the final stanzas of the poem she gives thanks for solitude also as a space for knowing herself and her place in the world. I would suggest that what she celebrates here is the opportunity to enjoy fully her religious vocation, which legitimizes her life as a child of God.

To explore the complicated relationship between Lope and Marcela in the question of love or affection, I turn to the literary works of both and to the historical records of their personal interactions. Lope's first work dedicated to his daughter, *Help in Misfortune*, was published in 1620, the year before she entered the convent (Castro 245). These are his words in the brief dedication: "May God keep you and may you be fortunate, although you may not be so and even more if you inherit my luck, until you are consoled, as you console me" (Castro: 246). Perhaps the best-known homage to Marcela can be found in the lengthy poem describing the solemn ceremony of her vows in marriage to Christ. The poem is part of a letter written to Fernando de Herrera Maldonado. In one stanza Lope wrote that he loved her tenderly more like a suitor than a father, clothing her beauty in gold and silk. In other stanzas he imagines the changes required in her vocation: cutting her hair, wearing the rough robes of her Order, sleeping on straw and going barefoot. The poem ends, however, with words of acceptance

that she now lives far from the crazy world and its deceits, consecrated in love to God, tender and chaste, at sixteen years old (Ramón-Laca 105-09).

Lope's actions also testify to his caring for his daughter. In a letter in 1621, he appealed to the Duke of Sessa on her behalf for 1,000 ducats to satisfy in part the convent's requirement of a dowry. In a following letter in January 1622, Lope thanks the Duke for his gift to Marcela and assures him that he himself can provide the additional 1,000 ducats bringing the dowry of 2,000 (Marín 248-50). Her father visited her regularly in the convent until his death, except for the times when she would not receive him because he had offended her with worldly admiration. His love, or perhaps at least affection, seems obvious in his acknowledgement of their shared literary talents. It also bears mention here that he brought Marcela and her brother, Lope Félix, to live with him in Madrid after the broken relationship with Micaela de Luján. Yet he did not bring the three older children born of that relationship whom he had acknowledged as his.

From Marcela's perspective, Lope had numerous and serious shortcomings. However, in the end, he supported her decision to join the Discalced Trinitarians of Madrid for which she was forever grateful. When she chose her new name in religion, she took the name of Sor Marcela de San Félix, a name, no doubt, with several associations for her. First, I would suggest she honors the name of one of the founders of the male Discalced Trinitarian Order, San Félix de Valois. The Order was approved by the pope on December 17, 1198. Obviously, her choice of that name may also indicate affection for her father and for Lope Félix, the younger brother with whom she shared the first sixteen years of her life. At the death of her father, we also know that she requested the funeral procession to pass by the doors of the convent so that she might say her farewell. A painting by Suarez Llano shows the casket passing the convent with Marcela in an attitude of grief surrounded by her sisters who console her. Sor Marcela was said to have been most faithful to her father's memory, offering prayers for him for thirty-three years until her own death in 1687 (González Martel 75-76).

In this essay I describe what I understand of the emotional connection between a daughter and her father. Some guesswork is involved when searching to discover any relationship of centuries past, even with historical documents at hand. Nevertheless, in my twenty years of studying and writing about the literary production of Sor Marcela, I have developed what I can only describe as a strong feeling for how she negotiated the life that was hers. Despite the handicap of her illegitimate birth and the limits of being female, her intelligence, skill as a playwright and poet, sense of humor, and her Catholic faith allowed her to enjoy a fulfilling life of eighty-three years. My thanks to the professor who introduced us.

WORKS CITED

- Arenal, Electa and Georgina Sabat-Rivers. *Literatura Conventual Feminina: Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega. Obra complete*. Barcelona: PPU, 1988.
- Castro, Américo and Hugo A. Rennert. *Vida de Lope de Vega*. Salamanca: Ediciones Anaya, 1969.
- González Martel, Juan Manuel, *Casa Museo Lope de Vega*. Madrid: Royal Spanish Academy, 1993.
- Hayes, Francis C. *Lope de Vega*. New York: Twayne Publishers, Inc., 1967.
- Marín, Nicolás. *Cartas Lope de Vega*. Madrid: Biblioteca Clásica Castalia, 2001.
- McKendrick, Melveena. *Theatre in Spain 1490-1700*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- Ramón-Laca, Julio. *Lope: parientes, amigos y "trastos viejos"*. Madrid: Deral, 1967.
- Smith, Susan M. *El convento de las Trinitarias Descalzas de Madrid y la vida de Sor Marcela*. Madrid: Espasa-Calpe (RAE), 2001.
- Smith, Susan M. and Georgina Sabat de Rivers. *Los coloquios del Alma: Cuatro dramas alegóricos de Sor Marcela de San Félix, hija de Lope de Vega*. Newark, DE: Juan de la Cuesta Press, 2006.





DR. MARÍA TAUSIET¹

Independent Scholar, Madrid - mariatausiet@gmail.com

Artículo recibido: 28/12/2017 - aceptado: 20/01/2018

BRIGID'S FIFTY-SEVEN DEMONS: EXORCISM AS MIRACLE IN ZARAGOZA, 1601

RESUMEN

Entre las relaciones de milagros atribuidos a la intercesión de la Virgen del Pilar, destaca la información sobre los exorcismos realizados en 1601 en Zaragoza a una mujer que ya había peregrinado previamente a varios monasterios en busca de remedio para su mal. Según confesión propia, Brígida estaba poseída por tres demonios y atormentada por cincuenta y cuatro más que la acosaban en forma de moscones. Aunque se trata de un relato breve, su riqueza e intensidad expresiva lo convierten en un documento excepcional para el análisis de las creencias acerca de la posesión demoníaca y la liberación de ésta entendida como milagro.

PALABRAS CLAVE: Milagros—Exorcismo—Brujería—Peregrinación—Virgen del Pilar

ABSTRACT

Among the reports of miracles attributed to the intercession of Our Lady of the Pillar in Zaragoza (Spain), the story of Brígida Pérez is particularly notable. She spent three years on pilgrimage to different holy sites seeking a remedy for her ailments. By her own avowal, Brígida had been possessed by three demons and was continually tormented by fifty-four others that had assumed the form of large flies. Although the surviving account of her story is brief, its fascinating wealth of detail makes it an exceptional source when it comes to analysing

¹ **María Tausiet** is an independent scholar who has worked as a researcher for the CSIC (Spanish National Research Council) in Madrid, and more recently has been invited as Scholar in Residence at the University of Virginia. Her research focuses on Early modern and Contemporary Spanish Religious History. She has published books on witchcraft, religion, magic, demonic possession and the history of emotions, as well as a number of articles about different aspects of the Catholic Reformation. Her latest books are *El dedo robado. Reliquias imaginarias en la España Moderna* [The Purloined Finger. Imaginary Relics in Early Modern Spain], (Abada, 2013), and *Urban Magic in Early Modern Spain. Abracadabra Omnipotens* (Palgrave, 2014). She is currently doing research on relics, ghosts, the notion of immortality and its depiction in scientific and fantastical representations of the afterlife. See also <http://seronosser.free.fr/maria/>.

Early Modern Catholic beliefs about demonic possession, its relationship with witchcraft, and the supposed miracle of exorcism.

KEY WORDS: Miracles—Exorcism—Witchcraft—Pilgrimage—Virgin of the Pillar.

“La possession est une scène, alors que
la sorcellerie est un combat.”²

The miracle story as an independent literary genre, distinct from the lives of the saints, began to flourish in Europe in the 12th century. At the same time, the practice of worshipping the Virgin Mary and the marvels attributed to her powers of intercession was becoming more widespread. Various compilations of tales of exceptional events, the so-called miracles of St. Mary, started to appear in different countries (England, France, Germany, Italy, Spain), although in most cases they gave accounts of the same stereotypical stories with minor variations. In the late Middle Ages, however, certain religious centres (including several in Spain, such as the Monasteries of Montserrat and Guadalupe, the Sanctuary of Peña de Francia and the Basilica of our Lady of the Pillar in Zaragoza) began to document stories of local miracles that had occurred much closer to home.³

Despite their depiction of extraordinary events, these *literary miracle tales*, successors to the moralising medieval *exempla*, were presented as “true stories”, in which everyday life was interrupted by the most unusual happenings. Often told in minute detail, they made a considerable impact, helping to propagate faith in the redemptive power of the church or monastery in question and thereby attracting pilgrims in ever greater numbers. Generally speaking, the clerics responsible for a particular sanctuary would write up a narrative after questioning both the person who benefited from a miracle and any witnesses to the events. Two agents, therefore, had to cooperate in the elaboration of a miracle story: on the one hand, the pilgrims, flattered by the fact that an episode in their life might be worthy of such attention, and on the other, the churchmen who, with their questions and comments, pointed narrators in a particular direction and later revised, re-ordered, and adapted their testimony before writing up a definitive version of the tale.

As time went on, miracle stories became further and further removed from the original story. From the mid-sixteenth century onwards, most were primarily concerned with

² Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, 250.

³ On miracles in medieval and Early Modern Europe, see Twelftree and Walsham. On miracles in Spain, see Crémoux, Castellote, Montoya Martínez and Vizuete-Mendoza. On miracles in Zaragoza, see Domingo Pérez y Serrano Martín.

praising the figure of Mary and demonstrating that the advocacy in question was particularly blessed with divine favour. Miracle stories were not simply records of wondrous events, they were detailed narratives of pilgrimages, from the arrival of pilgrims at their chosen sanctuary, to the moment at which they were granted the divine intervention for which they had journeyed there (Crémoux 24-29).

Among the many stories of miracles attributed to Zaragoza's Virgin of the Pillar, one in particular stands out – a handwritten account of a long series of exorcisms carried out in 1601 on a woman called Brígida Pérez. She lived in the village of Vera de Moncayo ("vera" means "side", because the village was on the side of a mountain), and had already undertaken several pilgrimages to other churches in search of a cure. According to the tale, for over two years she had been possessed by three demons and tormented by another fifty-four who had taken on the form of huge flies.⁴

Given that this was an exemplary tale, its primary objective was to highlight the woman's miraculous cure. However, unlike other similar testimonies, there is a certain lack of clarity about that cure because the standard happy ending is missing. Despite repeatedly stating that the demons would leave the woman's body on a given day, the narrative comes to an abrupt end while the unfortunate victim is still in the throes of possession. That said, the details that do survive are more than sufficient to allow us to establish the life story of a woman whose symptoms seemed to suggest an archetypal case of demonic possession:⁵

She was in the habit of fainting, first suffering a shivering around the shoulders, hands and face [...] sometimes her head and eyes were afflicted, to the point that she lost her sight; sometimes it was her stomach and heart, and on other occasions she endured very bad back pain. (ACP, 1-1-2-4, f. 1r.)

She was clearly suffering from a profound state of depression that might have led her not only to have "blasphemous fantasies," but even to contemplate the possibility of ending

⁴ See Archivo Capitular del Pilar (A.C.P.), Zaragoza, Sig. 1-1-2-4. There is a transcription of the document in Tomás Domingo Pérez and Ester Casorrán Berges, *El milagro de Calanda y otros favores extraordinarios de Nuestra Señora del Pilar*, Zaragoza, Cabildo Metropolitano, 2013, 140-149.

⁵ There is a wide bibliography on demonic possession and exorcism. Among them, see: Armando Maggi, *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*, Chicago, University of Chicago Press, 2001; María Tausiet, *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*, Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 2002, and Idem, "Patronage of Angels & Combat of Demons: Good versus Evil in 17th Century Spain", in Peter Marshall & Alexandra Walsham (eds.), *Angels in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 233-255; Nancy Caciola, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, New York, Cornell University Press, 2003; Charles Zika, *Exorcizing Our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*, Leiden, Brill, 2003; Sarah. Ferber, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, New York, Routledge, 2004; Hilaire Kallendorf, *Exorcism and its Texts: Subjectivity in Early Modern Literature of England and Spain*, Toronto, University of Toronto, 2004; Moshe. Sluhovskiy, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism & Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, and Brian. P. Levack, *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*, New Haven and London, Yale University Press, 2013.

her own life. Most interestingly, however, is the fact that although she sought consolation in the church, “saying confession and receiving communion from her priest”, this was not initially assumed to be a case of demonic possession. In fact, the suspicion was that her suffering had been caused by frequent disagreements with her step-aunt.

The reason behind these rows is not entirely clear, but what we do know is that – in something of a twist on a classic fairy tale – Brígida’s widowed father had remarried, but when his second wife also died, her sister had begun to show a marked animosity towards Brígida. Reading between the lines, this was all about money and the father’s final will, because if Brígida had no children, his estate would pass to the children of his second wife. In the narrative, the “wicked step-aunt” was being demonised as a witch, in absolutely stereotypical terms: “The abovementioned woman had made a pact 35 or 40 years [ago] with the devil, who appeared to her in the shape of a pig, and in those years she served him by harming babies and carrying out other deeds associated with witchcraft” (Ib., f. 1v.). Continuing in the same vein, the account goes on to claim that she had cast a spell against Brígida:

On 3 April in the year 1599 [...] she took three or four hairs from the back of the said Brígida’s neck, and having used these to bind together some blades of grass she had plucked on the mountainside, she uttered certain words, ordering the devil to do all the harm he could to the said Brígida, until he compelled her to kill herself. (Ib., ff. 1v-2r.)

According to Brígida, her aunt had hidden the abovementioned charm –something seemingly as simple as a few hairs and blades of grass– beneath one of the roof-tiles on the house in which she lived with her husband. The proof furnished was that the couple “heard a noise on many nights” coming from a certain part of the roof. Three weeks later, the spell seems to have taken effect: the account tells us that Brígida began to be tormented by no fewer than fifty-seven demons. Three of them were lodged inside her (possession), while the others confined themselves to torturing her from without (obsession): “On 23 April, three demons entered her body; the first was called Nicol, the second Leleel, the third Natanaal, and fifty-four stayed outside, tormenting the said Brígida and generally appearing to her in the shape of large flies” (Ib., f. 2r.).

That day proved to be a pivotal moment in the young woman’s life. It was then that she left her home and began to travel to different sanctuaries with her husband. In so doing, she was continuing a tradition dating back to medieval times whereby certain women who were either visionaries or victims of possession (Margery Kempe being the most famous example) began to lead an itinerant existence in search of spiritual health and healing.⁶

⁶ On Margery Kempe, see Kim Phillips, “Margery Kempe and the age of Woman.” *A Companion to The Book of Margery Kempe*, John Arnold and Kathleen Lewis (eds.), Woodbridge: D.S. Brewer. 2004, 17–34, and Salus-

The dates the narrative gives for the most important stages in Brígida's unhappy journey are particularly significant. It cannot be a coincidence that she is said to have become possessed on 23 April. Firstly, this is the feast-day of St. George, patron saint of the Crown of Aragon and symbol of the victory of faith over evil, as represented by his legendary defeat of the devil in the guise of a dragon. Secondly, as Chaucer notes in *The Canterbury Tales*, April is a month of gentle weather, a marked contrast with a long, hard winter. As the birds begin to make melody, so do people feel the urge to go on pilgrimages and seek out distant shrines in distant lands. Brígida, like Chaucer's pilgrims, is therefore supposed to have begun her journey in late April.

It is surely not by chance, either, that, as we are told at the start of a chronicle aimed at glorifying Our Lady of the Pillar, the young woman's "melancholy and sadness" apparently began to manifest themselves in the month of the Virgin and specifically on "the first day of the Litany". The *Litaniae lauretanae* (Litany of Loreto, after its place of origin) is comprised of a poetic series of petitions to Mary, praising her as a "tower of ivory," the "health of the sick," and "comforter of the afflicted," and so on, titles that are often added to rosary prayers. Such litanies had been proliferated by the end of the 16th century and in order to stop people from uttering inappropriate, false, or even dangerous expressions of praise, Pope Clement VIII decided to prohibit all but the "official" forms of Marian prayer (which included the Litany of Loreto). He published his decree on litanies in 1601, the same year in which Brígida's miracle story was written. As if these coincidences were not enough, the narrative also specifies that, after travelling to various other religious centres, Brígida and her husband reached Zaragoza on Thursday 1 June 1601, which just happened to be Ascension Day, forty days after Easter Sunday.⁷

The intent of setting the possessed woman's spiritual journey within a liturgical framework can be seen throughout the text. We are told that she spent exactly nine days in each sanctuary, absorbed in a devotional period of intense prayer, a pattern repeated on a regular basis over the space of almost two years. She is said to have offered novenas (prayers repeated for nine successive days, a practice that had become increasingly common since the late 16th century) at three prestigious centres of pilgrimage, her intention being to travel on until she reached a hermitage close to the French border. En route, however, she and her husband decided to stay in Zaragoza long enough to offer a novena to the Virgin of the Pillar. Such importance is conceded to these periods of prayer by the author of her miracle story that, in order to memorialize everything that

tiano Moreta Velayos (ed.), *Libro de Margery Kempe. La mujer que se reinventó a sí misma*, Valencia, Universitat de València, 2012.

⁷ On litanies, see Angelo de Santi, "Litany of Loreto", in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Nueva York, Robert Appleton Company, 1910: <http://www.newadvent.org/cathen/09287a.htm>

happened (almost certainly over a longer timespan) to the prescribed nine days, he gets various dates and days of the week wrong.⁸

The spectacular nature of the exorcisms that would be performed on Brígida in Zaragoza is heightened by the fact that they became the culmination of a sequence of similar practices she had endured at the other stops on her pilgrimages. Although the manuscript lacks detail about the exorcisms carried out in other places, which were effectively just a prelude to the Zaragoza miracle, the few snippets given are absolutely fascinating. There is a hint, for example, that the couple's initial decision to go to the Monastery of Piedra was based on the fact that it was famous for possessing a relic of St Bartholomew which had the power to cure the demonically possessed (Vorágine, 524).

Ever since the early Middle Ages, St. Bartholomew had been closely associated with exorcism, but he was little known in Spain until the late 16th century. He was said to have suffered one of the cruellest martyrdoms imaginable: having converted Armenia's pagan king to Christianity, he was ordered to be flayed alive by the king's brother. Relics, in the form of what were supposedly pieces of his skin, then appeared across Europe, including, perhaps, Piedra. It may be, however, that Brígida was actually drawn to this Cistercian monastery by the fame of another relic, a piece of the host known as *Santa Duda* (Holy Doubt). According to local tradition, in 1380 it had miraculously bled when the priest officiating over communion doubted the miracle of transubstantiation. A magnificent reliquary was therefore built to house order the eucharistic host, and its doors would be opened for the many pilgrims who came to the monastery in the hope of being cured by the relic's powers (González Zymala 19).

Brígida offered up her first novena in Piedra, whose monks attempted to exorcise her. Despite the community's efforts to help, however, her condition was not to improve. After her nine days of prayer she believed she was cured and set out for home, but upon reaching her village began to suffer the same "torment" as before, especially when she went to worship at the local church. Despite the author of the account's vested interest in interpreting her suffering from a religious perspective, there is a telling note in the margin of the manuscript that offers a complementary secular reading: "Suspecting there to be an illness, they summoned two doctors, both of whom visited her on several occasions over the course of a year, more or less, giving her remedies for melancholy and other such things" (ACP, 1-1-2-4, f. 2v.).

When medicine proved no help either, Brígida left home again in search of a cure. This time she did not go very far, deciding to offer another novena at the Monastery of Veruela, just outside her village. Having been treated by its monks, she went home again, but her suffering

⁸ On novenas, see Joseph Hilgers, "Novena", in *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11, New York, Robert Appleton Company, 1911: <http://www.newadvent.org/cathen/11141b.htm>

continued. Refusing to resign herself to her fate, a few months later she set off on a third pilgrimage, this time to the church of Saints Cosmos and Damian in Arnedo (La Rioja). These two reputed healers and martyrs were the Christianised versions of Castor and Pollux, heroes of pagan mythology in whose sanctuaries the practice of *incubatio* had been carried out since the fourth century, at least in the Byzantine world. As was true of many other saints, the level of veneration of Cosmos and Damian increased in Spain after the Council of Trent, and by the time Brígida decided to travel to La Rioja, they had already earned a considerable reputation for curing the possessed (Gonzalo Moreno 55-69).

According to the manuscript, she and her husband spent another nine-day period in Arnedo, going to the church every day for Brígida to undergo exorcism. However: “Although in the said village, through the intercession of the said martyrs, many are cured who arrive *with similar travail* [crossed out below: *with this ailment*], despite all this, in his judgement Our Lord did not bestow his mercy upon her” (ACP, 1-1-2-4., f. 2v).

Once again, therefore, the couple went back to their village, this time staying at home for three months, during which time Brígida’s state of health showed no sign of change. This period of psychological stagnation was broken in 1599 after the appointment of a new bishop to the see to which the village of Vera belonged. This was none other than Diego de Yepes, a seventy-year-old monk who had been prior of eight monasteries, confessor to St Teresa of Ávila and to king Philip II, until the latter’s death in 1598. Yepes, one of the most influential clerics in Spain at this time, wrote a memorable account of the last months of the king’s life and his exemplary death, a piece of writing that later inspired Cervantes’ description of Don Quixote’s death. In recognition of the spiritual support Yepes had given his father, Philip III named him bishop of Tarazona. This led to a period of intense activity in the diocese as Yepes established himself as a strict defender of the orthodox faith and an enthusiastic supporter of the Counter Reformation, taking a personal interest in many local matters (Mancini Giancarlo 136-58).

As it turned out, the new bishop ended up treating the two women in this story – both the demoniac (Brígida) and the witch (her step-aunt). It is worth remembering here that Yepes was appointed to this role at the height of the witch craze in Spain. While there is no surviving documentary evidence of any witchcraft trials held in his diocese, we do have a record of a pastoral visit to the village of Vera in 1601, which contains some enthralling details. That visit was to prove a turning point in the story of Brígida’s possession, because Yepes ordered that both women involved be taken to the capital of the diocese, Tarazona. The step-aunt was then incarcerated in the episcopal prison on suspicion of witchcraft, while the bishop showed great interest in helping the niece – not only did he put her in the hands of various exorcists, he even got so personally involved as to perform exorcisms on her himself.

Whatever solace Brígida may have gained from the attention paid to her in Tarazona, her travels did not end there. She and her husband decided to go back on the road and continue their search for a cure. Their next destination was a shrine dedicated to St. Juliana of Nicomedia, a fourth-century virginal martyr renowned for curing demonic possession. Tradition had it that, like St. Bartholomew, Juliana had faced the devil in a series of fierce battles during her life, but eventually defeated him and thereafter led him around by a chain like a lapdog. Juliana's story spread far and wide throughout the Middle Ages as did images of her as the archetypal strong woman, leading a winged devil by a chain. In fact, it was the idea of being cured by a similar chain rather than by a relic of the saint as such that drew pilgrims to her shrine (Vorágine 174).

Whether Brígida ever reached St. Juliana's shrine remains a mystery, however, because our narrative focuses primarily on the time she spent in what should have been the halfway point – the city of Zaragoza, where she stayed for at least ten days. During this time, clerics from various churches and members of the city's Jesuit College did all they could to help bring her suffering to an end. Every morning she would go to the Chapel of the Basilica of our Lady of the Pillar to be exorcised. This chapel, a narrow, rectangular, windowless building was linked to the main church but functioned as an independent religious space. On her very first day there, the exorcists certified that she was indeed possessed by the devil, "because she understood very well and spoke the Hebrew tongue, because she displayed great feats of strength, and for other reasons". (Domingo Pérez and Casorrán Berges 144). On the fourth day, on the advice of several clergymen, the formulas of exorcism laid out in chapter VI of the second part of the *Malleus Maleficarum* were read out to her.

According to this notorious treatise, these were the words that must be used in the most difficult of cases, namely when exorcising those who had been bewitched. These individuals were required to make their confession, take communion, carry a lit candle and, finally, "be tied, naked, to a blessed paschal candle, of a length equal to that of the body of Christ or the holy cross" (Mackay 452). Brígida apparently complied with the first three conditions but no details are given about the fourth. Whatever the case may be, according to the manuscript, on the sixth day the fifty-four demons that had been tormenting her from without (flies!) were finally banished. The most spectacular exorcisms were yet to come, however, as the three demons possessing her from within remained.

It was on the seventh day, at three in the afternoon, that the most astonishing act of the entire ritual took place. In an attempt to channel the charismatic powers of the twelve apostles, whose gift for exorcism was acknowledged in the gospels, twelve of Zaragoza's leading clerics shut themselves away with the unfortunate Brígida and her demons in the gloomy chapel, presumably ready to use the Church's full armoury in order to defeat the three last demons. Significantly, the ceremony, orchestrated by the rector of the Jesuit

College and an assistant, boasted the presence of a number of relics of St. Ignatius of Loyola and his successor, Diego Laínez. At the start of proceedings, the rector read aloud a report about a supposed miracle performed posthumously by Ignatius, as a result of which four possessed women in Modena had been cured (Guillausseau 5-56).

Meanwhile, Brígida “was crying out and uttering loud complaints similar to those that were read about in the said miracle story” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 146). She was therefore ordered to bow down and kiss the ground, firstly “in honour of Father Ignatius and then in honour of Diego Laínez, which she duly did, albeit still with “many cries and complaints” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 146). Then, after she had been made to say confession, and the *Miserere* and various prayers to the Virgin Mary had been recited, the exorcism proper began. This entailed interrogating the afflicted woman, or more accurately – as can be seen from the manuscript – the three demons who were possessing her: Leleel, Natanael and Nicol. The first questions were directed at Leleel, the least important of the three, because the previous day he had answered more readily than the other two. When asked how he and his two companions had entered the young woman’s body, he replied that it was thanks to a spell cast by her aunt. We already know the rest of the story. What is most disturbing here is the description of Brígida’s behaviour: one moment, apparently, she was uttering loud bursts of laughter and chatting freely, the next she was exhibiting “the greatest indignation [...] with much shouting and crying aloud” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 146). The Jesuit priest therefore told her to kneel and kiss the ground again, in honour of God, Our Lady of the Pillar, St. Ignatius and Diego Laínez and also St. Ambrose of Milan. She obeyed, but “most reluctantly” and “with great recalcitrance” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 147).

The questions directed at the second demon, who “was in a fury [...] saying that he wanted to trample all those present”, focused on the charm that the step-aunt had supposedly created by taking four hairs from the back of Brígida’s neck. Having been given this information, the priests touched an image of St. Ignatius against the back of her head, to which she (or the demon) replied: “I don’t want you, I don’t want you” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 147). Every time she rejected something sacred, they told her to prostrate herself and kiss the image of Ignatius. Finally, they asked the demon when he would leave her body, and whether his two companions would leave with him. He replied, as we might have expected, that all three would leave her the following Saturday in the first hour of the morning –in other words, on the day of the week dedicated to the Virgin and the last day of the novena, during the Children’s Mass celebrated to honour Our Lady of the Pillar.

As if attempting to convince Brígida of just how important it was that she do what was expected of her, the clerics asked both the second and third demons to corroborate not only the time and place at which they would leave her body, but also the form in which they

would do it: “per secessum et sine lesione Brigidae et alicuius personæ” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 148), i.e., literally “from below” (that is, defecated) without harm to Brígida or any other person (and not “vomited”, as it was perhaps thought more typical). And they also said that the signs they would show, as proof that they had left her body, would be extinguishing a candle on the altar and giving four loud knocks on the main door of the church. As the exorcisms continued and the same questions were repeated, Brígida – or one of the demons, in this case Nicol – proved “most recalcitrant” (“Have they not already told you this?”), but the clerics used exorcism and relics over and over again until they “compelled” her to submit to the pre-established script (Domingo Pérez and Casorrán Berges 148).

Towards the end of the ceremony, Brígida was told to kneel and recite the *Magnificat*, which she did, albeit “with wild shrieks and grimaces,” especially as she said the words referring to Mary’s humility: “My soul doth magnify the Lord [...] for he hath regarded the lowliness of his handmaiden.” After this, a *Te Deum* was sung and the crowd of worshippers who had gathered on the bank of the River Ebro to watch the spectacle said an *Ave Maria*. Then Brígida was asked to return to the chapel, but she resisted so fiercely that two priests had to take her by the arms and drag her there (“she refused to the last to go back, saying that she did not want to go back”). Finally, the last sentence in the document tells us that “on entering the Chapel, she uttered several loud cries before the image of the Virgin” (Domingo Pérez and Casorrán Berges 148).

To conclude, it seems very likely that, as stated on the first page of the manuscript, the account was left unfinished. Later versions of the same miracle story say that the exorcisms continued on successive days and that Brígida was finally set free from her torment. The original source, however, suggests the opposite. More than that, it takes pains to emphasise her rebellious nature and how difficult it was for everyone who tried to make her conform. Although such resistance is typical of the behaviour expected from the possessed, the details of this particular case give us unique insight into a genuine episode in the life of a tormented pilgrim. Similarly, the narrative clearly illustrates the lack of psychological awareness and sensitivity displayed by certain clerics when it came to treating sufferers such as Brígida. Rather than helping them, exorcism simply turned these troubled individuals into the stars of theatrical and propagandistic spectacles (Dijkhuizen 146-150).

Convinced that the age of miracles had passed, Protestant writers at this time were denouncing the fakery and deception practised by the Catholic Church. To them, Brígida’s story might seem to epitomise the fact that so-called miraculous exorcisms were simply a means of protecting certain interests that were more worldly than spiritual. On the other hand, in the Zaragoza of 1601, a key moment in terms of protecting both the legend of the Virgin of the Pillar and the high status of her church, the theatrics of Brígida’s suffering and her apparent miracle cure represented the kind of cornerstone on which such precarious causes might rest.

WORKS CITED

- Caciola Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 2003.
- Castellote Herrero, Eulalia. *Libros de milagros y milagros en Guadalajara (siglos xvi-xviii)*. Madrid: CSIC, 2010.
- Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*, Paris: Gallimard, 1978.
- Crémoux, Françoise. *Las edades de lo sagrado: Los milagros de Nuestra Señora de Guadalupe y sus reescrituras (siglos xv-xvii)*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2015.
- Dijkhuizen, Jan Frans van. *Devil Theatre. Demonic Possession and Exorcism in English Renaissance Drama, 1558-1652*, Cambridge: D. S. Brewer, 2007.
- Domingo Pérez, Tomás y Casorrán Berges, Esther. *El milagro de Calanda y otros favores extraordinarios de Nuestra Señora del Pilar*. Zaragoza: Cabildo Metropolitano, 2013.
- Ferber, Sarah. *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*. New York: Routledge, 2004.
- Gonzalo Moreno, Jesús. "El robo de los santos de Arnedo o un misterio a través del drama," *Berceo*, 126 (1994), 55-6.
- González Zymla, Herbert. *El altar relicario del monasterio de Piedra*, Madrid: Real Academia de la Historia e Institución Fernando el Católico, 2013.
- Guillausseau, Axelle. "Los relatos de milagros de Ignacio de Loyola: un ejemplo de renovación de las prácticas hagiográficas a finales del siglo xv y comienzos del siglo xvii", *Criticón*, 99 (2007): 5-56.
- Levack, Brian. P. *The Devil Within. Possession and Exorcism in the Christian West*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- Lisón Tolosana, Carmelo. *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro. La España mental*, I, Madrid: Akal, 1990.
- Mancini Giancarlo, Guido. "Obra histórico-apologética de fr. Diego de Yepes." *Thesaurus* 9.1, 2 y 3 (1953): 136-158.
- Mackay, Christopher S. *The Hammer of Witches. A Complete Translation of the Malleus Maleficarum*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Maggi, Armando. *Satan's Rhetoric: A Study of Renaissance Demonology*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- Montoya Martínez, Jesús. *Las colecciones de milagros de la Virgen en la Edad Media. (El milagro literario)*, Granada: Universidad de Granada, 1981.
- Serrano Martín, Eliseo. *El Pilar, la historia y la tradición. La obra erudita de Luis Diez de Aux (1562-ca.1630)*, Zaragoza: Mira, 2014.
- "Milagros, devoción y política a propósito de la Virgen del Pilar en la Edad Moderna", *e-Spania*, 21, 2015: <http://e-spania.revues.org/24814>; DOI: 10.4000/e-spania.24814
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2007.

- Tausiet, María. *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 2002.
- “Patronage of Angels & Combat of Demons: Good versus Evil in 17th Century Spain”. *Angels in the Early Modern World*. Peter Marshall and Alexandra Walsham, editors. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 233-255.
- Twelftree, Graham H., ed. *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Vizuite-Mendoza, J. Carlos. “Los relatos de milagros, de la tradición oral al registro escrito en Montserrat, Guadalupe y la Peña de Francia”. *El Patrimonio inmaterial de la cultura cristiana*. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, editor. San Lorenzo de El Escorial: Ed. Escorialenses, 2013, 261-280.
- Voragine, Santiago de la. *La leyenda dorada*. Madrid: Alianza, 1982.
- Walsham, Alexandra. “Miracles and the Counter-Reformation Mission to England”, *Historical Journal*, 46 (2003): 779-815.
- Zika, Charles. *Exorcizing Our Demons: Magic, Witchcraft and Visual Culture in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2003.



BARBARA MUJICA¹

Georgetown University - mujica@georgetown.edu

Artículo recibido: 28/12/2017 - aceptado: 20/01/2018

MARÍA DE SAN JOSÉ IN PORTUGAL: LIFE IN THE LISBON CARMEL

RESUMEN

Hasta el momento, poco se ha sabido sobre la vida en Portugal de María de San José, con la excepción de sus conflictos con Nicolás Doria, vicario general de los Carmelitas Descalzos. Ahora el descubrimiento de la *Crónica de Carmelitas*, escrita por Belchior de Santanna en 1628, ha arrojado nueva luz sobre las actividades de María en São Alberto, el convento que fundó en Lisboa. Aunque María creía que convenía gobernar a las monjas con suavidad, bajo su dirección, las hermanas guardaban un gran rigor en su observancia de la regla y las prácticas penitenciales, aguantando flagelaciones, humillaciones y extrema austeridad. Sin embargo, encontraban la paz y la felicidad en la oración y la contemplación. El rigor de sus ejercicios les sirvió bien cuando las fuerzas inglesas atacaron en 1589, obligándolas a huir de su convento y sufrir verdaderas penurias.

PALABRAS CLAVE: Carmelitas Descalzas—conventos de la temprana edad moderna—conventos portugueses—Convento de São Alberto en Lisboa—gobernanza de conventos—María de San José—prácticas penitenciales—Belchior de Santanna—Nicolás Doria—rebelión de las monjas—Teresa de Jesús—Teresa de Ávila—monjas en la temprana edad moderna

ABSTRACT

Until now, little has been known about the life of María de San José in Portugal, other than her conflicts with Nicolás Doria, vicar general of the Discalced Carmelite order. However, the discovery of Belchior de Santanna's 1628 *Chronica de Carmelitas* sheds new light on María's activities in São Alberto, the Lisbon convent she founded. Although María believed

¹ **Barbara Mujica** is a Professor of Spanish Emerita at Georgetown University. She specializes in Spanish mysticism, early modern women, and early modern theater. Her latest books are *Women Writers of Early Modern Spain: Sophia's Daughters* (Yale); *Teresa de Ávila, Lettered Women* (Vanderbilt); and *A New Anthology of Early Modern Spanish Theater: Play and Playtext* (Yale). She is founder and editor of the journal *Comedia Performance*. In addition, she is a novelist whose works include *Frida*, *Sister Teresa*, and *I Am Venus*.

that nuns should be ruled with *suavidad* [gentleness], under her guidance, the sisters were extremely rigorous in their observance of the rule and their penitential practices, enduring flagellation, humiliation, and extreme austerity. Yet, they found peace and happiness in prayer and contemplation. Their rigorous training prepared them well for the attack by English forces in 1589, which forced them to flee their convent and suffer real hardship.

KEYWORDS: Discalced Carmelites—early modern convents—Portuguese convents—São Alberto convent in Lisbon—convent governance—María de San José—penitential practices—Belchior de Santanna—Nicolás Doria—the nuns’ revolt—Teresa de Jesús—Teresa de Ávila—early modern nuns.

María de San José (1548-1603) was one of Saint Teresa de Ávila’s closest friends, the one who Teresa hoped would succeed her as Foundress of convents and head of the Carmelite reform. On March 17, 1582, months before she died, Teresa wrote to María: “if my opinion were followed, they would elect you foundress after my death. And even if I were living, I would be eagerly in favor, as you know much more than I do” (*Letters* 2, 435; 522).² However, María did not become Teresa’s successor. She died at age 55 in a remote convent in Spain and, until recently, almost disappeared from Carmelite history. In *The Mirror of Carmel*, the nearly 800-page digest of his earlier works on the story of the Carmelites, the Calced historian Joachim Smet makes no mention of her.

Teresa met her future friend and prioress at the palace of Luisa de la Cerda, where as a child, María Salazar had entered into service. The thirteen-year-old María was fascinated with the famous holy woman, who reputedly had visions and levitated. Educated by Doña Luisa, María knew French and Latin and was an excellent poet; in one of her letters Teresa jokingly refers to her as a *letrera* (roughly, “brain”) (28 March 1578: *Letters* 2, 237:4, 46).³ After Teresa founded a convent on Doña Luisa’s estate in Malagón, María took vows and in 1572 became prioress. She accompanied Teresa to Beas, where both women met Jerónimo Gracián, who was to become another of Saint Teresa’s close associates and eventually, the first Discalced Carmelite provincial. When Teresa founded in Seville at Gracián’s urging, she named María prioress of the new convent.

In 1584, two years after Teresa de Ávila died, María de San José left Seville, where she had been prioress off and on for nine years, for Portugal. At the time she founded São Alberto, the first Portuguese Discalced Carmelite female convent in Lisbon, María

² Unless otherwise indicated, translations of Saint Teresa’s letters are from *The Collected Letters of Saint Teresa, Volumes 1 and 2*, trans. Kieran Kavanaugh. *Letters 1* or *2* refers to the volume. The number immediately following the volume name refers to the number assigned to the letter by Kavanaugh and the paragraph number following the semi-colon refers to the page.

³ Kavanaugh does not translate the word *letrera*.



seemed to be destined to fulfill Teresa's dream that she would succeed her as foundress. However, María soon ran into difficulties with the Discalced Carmelite hierarchy.

The story of María's persecution at the hands of the Discalced Carmelite provincial, Nicolás Doria, is well known, but it would be worthwhile to review it here. In 1585 Doria, Teresa's former finance manager, succeeded Gracián as provincial and soon clashed with him over the issue of convent governance. Like Saint Teresa, Gracián favored a policy of *suavidad*, or gentleness, when dealing with nuns, while Doria promoted strict adherence to the rules. Teresa had given prioresses considerable power over their convents. For example, they controlled their own finances, selected their own novices, and had the freedom to choose confessors for their nuns. Doria did not approve of women's exercising such power and therefore took steps to reverse Teresa's policies.

At the chapter meeting in Valladolid in 1587, Gracián took a stand against Doria and was supported by the chapter. The following year, Doria had Gracián charged with moral laxity and forbade María to write or speak to him. Because Doria thought that Gracián indulged prioresses and encouraged nuns to resent priestly authority, he modified Teresa's Constitutions to limit the power of female prelates and bring them under clerical control. In 1590, with the support of Gracián and John of the Cross, María de San José and Ana de Jesús, prioress of the Madrid Carmel, audaciously went over Doria's head and appealed directly to Pope Sixtus V to preserve the 1581 Constitutions, in what came to be known as "the nuns' revolt." The Pope acceded to their request and issued a brief upholding the Constitutions, but Doria used his connections at court to appeal to Philip II to block approval of the brief. Sixtus V died later that year, and the next Pope, Gregory XIV, imposed a compromise that largely reversed Sixtus V. Doria retaliated against the rebels and their supporters, depriving María de San José of voice and vote and placing her under house arrest for nine months in the Lisbon Carmel in 1593.

Months earlier, in January 1593, Juan de Quintanadueñas de Brétigny had arrived from France to secure permission from the Carmelite authorities to take eight nuns to Paris to found a Discalced Carmelite convent and make María the prioress. Although Doria promised to cooperate, he procrastinated. Carlos Ros speculates that Brétigny told Doria his plan, and in order to prevent María from taking a leadership role in this important project—a role in which she might be able to influence Doria's superiors—he had her locked out of sight. After Doria died in 1594, the Discalced Carmelite vicar general, Francisco de la Madre de Dios, had María sent to a remote convent in Cuerva. By the time Brétigny returned to Spain ten years later to make his dream a reality, it was too late. María died in 1603, at the age of 55. Ros suggests that the real reason María was imprisoned was to get her out of the way. After all, the question of the Constitutions had been resolved two years earlier (326).



Aside from this demoralizing episode, relatively little had come to light about María's activities in Lisbon until, in 2003, Isabel Morujão⁴ brought Belchior de Santanna's *Chronica de Carmelitas* to the attention of scholars. Completed in 1628 by a friar who claimed to be María's personal friend, the work contains a wealth of information on María's activities in Portugal. Because María's challenge to authority has been seen as an embarrassment, most chroniclers of the order—for example, Joachim Smet—hardly mention her. However, the Portuguese author of *Chronica* exalts her as the foundress of the first Discalced Carmelite convent in his country. Fray Belchior's account of María's life in Lisbon is certainly biased. In fact, it is clearly meant to advance the cause of María's beatification. Yet, Fray Belchior provides much valuable information on María's years in Portugal. Furthermore, important archival work by María de la Cruz Pérez García and Ildefonso Moriones in Rome helps to complete the picture.

When Teutonio de Braganza became Archbishop of Evora in 1578, he requested that Teresa found a Discalced Carmelite convent there, but at the time she was too entangled in the controversies with the Calced Carmelites to direct her attention to Portugal. In 1581 Fray Ambrosio Mariano, one of Teresa's close associates, founded São Felipe, a Discalced Carmelite friary, in Lisbon. In 1584, Gracián and Mariano, now prior of the new Portuguese monastery, took up the project to found a female convent in Portugal, but in the capital, not Evora. María's little band of reformers left Seville 10 December 1584 and arrived in Lisbon on 24 December. As their house was not yet ready, they stayed at the Dominican convent of the Anunciada, famous as the domicile of María de la Visitación, the "prioress of the wounds." María de la Visitación claimed to have the stigmata, but many clerics were skeptical. María showed little enthusiasm for this popular holy woman, who went around with bloody bandages on her limbs and, in fact, turned out to be a fraud (Pérez-García 162-165). Finally, the Convent of São Alberto was founded on 19 January 1585.

Fray Belchior gives a detailed account of the routine of these first inhabitants of the Lisbon convent in order to encourage future generations to remain as true to the unmitigated rule as those who founded it:⁵ María and her followers showed "brio mais que varonil em corpos fracos de mulheres," [determination stronger than men's in the fragile bodies of women] he writes (II 154). They provide a "clear mirror" from which future generations of Discalced Carmelites can learn. Not only were the São Alberto sisters rigorous in their

⁴ "Entre duas memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal." (*Revista de Estudios Ibéricos* 1:1 (2003). 241-260).

⁵ "Escrevo com goſto as virtudes, & obſeruações das Religioſas do Moſteiro de S. Alberto, porque eſpero que a relação dellas, ha de ſer hum eſtimulo docíſſimo a todas as que viuerem elle nos tempos vindouros [...]" (*Chronica I* 154).

penance and observance of the rule, they were experts in mental prayer, contemplation and interiority (Belchior II, 155). Fray Belchior displays considerable talent for metaphor when he describes their virtue as a fusion of aromatic herbs that continues to give off a sweet fragrance no matter how old it gets (Belchior II, 155).

Fray Belchior sheds light not only on São Alberto, but on sixteenth-century Discalced Carmelite life in general. Both male and female convents were governed, at least in theory, by the 1581 Constitutions, and, of course, *María* followed the rules and routines established by Saint Teresa. Contacts with family and friends were strictly controlled to prevent the nuns from contaminating their spiritual practice or wasting time. When they did have visitors, they were to speak with them only of spiritual things and always in the presence of a *Terceira*, or chaperone (Belchior II, 156). In order to achieve rigorous obedience, essential to spiritual perfection, they were to cultivate poverty, sleeping on straw beds or hard planks with coarse woolen blankets, spurning fine linen and ornamentation (Belchior II, 156). A simple cross and perhaps the image of a saint drawn on paper might hang on the wall of a cell, where a nun could keep two or three spiritual books and an oil lamp. No other personal belongings, no matter how insignificant, were permitted. The nuns ate frugally. They worked in their own cells, not in a common room, to avoid succumbing to the dangers of gossip (Belchior II, 159). Their work consisted of sewing and spinning, excluding fancy needlework that might distract them from concentrating on God. They cultivated solitude and prayer in the tiny hermitages that were a hallmark of Discalced monasteries, and the silence of the house was so great that each nun understood that she could speak only with God (Belchior II, 159).

Alison Weber offers further details about the routine followed in a Discalced Carmelite convent: “The sisters normally rose at 5:00 A.M. (the day began an hour later in winter) and spent the first hour of the day in silent prayer, then recited the rosary collectively. They came together again at 8:00 for Lauds, the first of four daily sessions of liturgical prayer, and then attended mass” (Introduction 12). Afterward, they went to their cells to work. At about 11:00, they gathered for the examination of conscience, “in which they confessed to their sisters infractions in their observance of the rule” (Weber 12). Afterward, they took their midday meal. They observed vespers at 2:00 after which they returned to their cells to pray or read spiritual books of the kind Teresa recommends in her Constitutions. “Compline was said at 6:00, followed by supper [...]” (Weber 12). After another period of silent prayer, “[t]he day ended with the recitation of matins at 9:00 and a second examination of conscience; on specified days, they would exercise self-flagellation before retiring” (Weber 12). *María* recognized the need to lighten this heavy load of work and prayer periodically and to satisfy the nuns’ need for human contact. She therefore permitted an hour of “spiritual recreation” after lunch, dinner, and in the evening—a practice which Doria opposed. As a result of her excellent direction,

comments Belchior, the nuns treated each other with real affection and the convent flourished.

By accepting *suavidad* as her guiding tenet for governing nuns, María was following Teresa's example. "Procure ser amada para ser obedecida" [(The prioress) should be loved in order to be obeyed] is such a basic Discalced principle that Teresa included it in the Constitutions (14.1). Teresa believed that a religious house ran more smoothly when nuns or friars obeyed out of love, rather than fear, a notion reflected in María's *Avisos para el gobierno de las religiosas* [Advice for the governance of nuns]: "que este aviso sea el primero: de que con amor granjee (la priora) los corazones de sus súbditas" [my first piece of advice (for prioresses) is to earn the hearts of your nuns] (37). Fray Belchior notes that María was extremely gentle with her subordinates, and there was never a mother as kindhearted to her children as she was to her daughters, who, in turn, displayed the most tender love for her (Belchior II, 171).⁶

Following the example of Christ, she treated everyone with respect, without differentiating by rank or class, writes Belchior. She shared people's pain, crying with them when they suffered, caring for them when they were ill. If a nun's parents were going through hard times or if a nun was too homesick, María consoled her. Sometimes she had to pry a girl loose from her parents and then, in a certain sense, take their place. She was a veritable mother to her nuns, governing with prudence and attention to the needs of each one. She was so sensitive that she could guess people's needs without even being informed, insists Fray Belchior (II, 171).⁷

However, it was precisely this emphasis on *suavidad* that Doria objected to. Ildefonso Moriones explains that Teresa's gentleness was interpreted by some as laxity. He notes that those who governed with excessive severity, like Doria, often became so rigorous that they lost all sense of compassion (*El P. Doria* 92).

In her nomination for Prioress, María was praised as a good farmer who gets the best fruit from his land.⁸ The happiness of her nuns was her greatest concern, writes Fray Belchior. She governed with love and put her own wellbeing aside for theirs. Her greatest desire was to free her nuns of all unhappiness, and so she did her best to remove them

⁶ The number printed on the page is 171, but this is a printer's error. It should be 169. Someone has hand-written the correct page number above the printed number.

⁷ As above.

⁸ "Mas como lodo, & esterco se engroffa a terra fraca para dar fruto, que taes fomos, & postos os olhos em o fim, a que isto se ordena, he bem que Voſſa Reuerencia, que he horteloa, aploque hum pouco deſte lodo a seus tempos, para frutificarem melhor as plantas no seu jardim." (170)

from dangerous situations—sometimes fortuitously. Once a sister named Mariana dos Santos was not feeling well and didn't want to go to the recreation, but María insisted that she go. Her decision was providential, as a bullet suddenly pierced the convent wall and ripped through Mariana's cell, and the nun would have been killed if she had been there. Everyone thought María was God's handmaiden, for she kept the nuns safe and cured the sick with her own hands (Belchior II, 171).

When she had to punish, she did so judiciously, sometimes refraining from reprimanding a nun in public to spare her embarrassment. Although the nuns practiced mortification and obedience with great attention, María took care that the atmosphere in the convent should be warm, not threatening, and that spirituality, sanctity and modesty prevailed. While with others she was gentle, with herself she was rigorous. She understood that it was up to the prioress to set an example of good behavior. Even when she was ill and in pain, she pretended to be in robust health, so she could do her chores and care for the others (Belchior II, 171).

María's own spiritual life flourished during those first years in Lisbon. Whenever she could get away from her administrative tasks, she would retire to a small cell that functioned as a hermitage to pray, or else to the choir to kneel before the Crucifix. She had mystical encounters, communicating directly with God or with choirs of angels, according to Fray Belchior. Sometimes she would go into trances so deep that if anyone came in, she would not even notice. She not only taught humility, but she herself was inordinately humble, considering herself the lowest of the sisters and behaving more like an underling than a prelate. In the morning, she was the first to rise and go to work in the kitchen. She lit the candles and took the nuns to the choir for matins. She attended to the sick, washing them and removing their dirty garments. Most of the time she kept silent, speaking only when absolutely necessary. When she did speak, she set an example for the nuns, denigrating herself and begging others to point out her faults. In this way, she helped her daughters advance in humility.

Naturally, she also cultivated poverty, the sister of humility, writes Fray Belchior. In her clothing, cell, and food, she always chose the poorest. If another nun had a habit that was shabbier than hers, she exchanged hers for her sister's. Her breviary, rosary, and *disciplinas* (instruments of mortification) were always the scruffiest of all. She was never concerned with her surroundings, as her eyes were focused on God, and He always protected her. On one occasion, a man to whom the convent owed 60,000 *reis* demanded them back. María begged God for help, and within the hour a person appeared who gave her the 60,000 *reis*. Another time, the nuns had nothing but amaranth to eat. Unexpectedly, the extern brought in a pot of flounder, fresh, fried, and hot, which was enough for the whole community. As an act of thanks, the nuns carried the fish from the refectory to the

Choir, where they sang *Te Deum laudamus*. And when she needed money to pay some workers, she prayed to Our Lady, and the money appeared miraculously.

Given the importance María placed on *suavidad*, her methods of teaching obedience and discipline are somewhat surprising. At times María put the nuns to tests of obedience, commanding them to perform tasks that seem blatantly unreasonable. Yet, says Fray Belchior, the sisters were so dutiful that they carried them out without hesitation. Once she tested a very meticulous novice by ordering her to make a habit. When the novice produced a perfectly sewn garment, María ordered her to take it apart and reconstruct it, which the girl did with great joy. This demonstrated the extent to which the girl had mastered obedience, writes Belchior. Another time, a novice who worked in the refectory had tidied up as she was supposed to, but the nun in charge messed it up and then reprimanded her for the disorder. Being a beginner in virtue, the novice protested, defending herself with the truth. To teach the girl a lesson, María told her to take off her habit and not to talk to anyone except the cats in the courtyard, with which she was to eat on all fours. She had to perform that penance for eight days, which served as a mortification for her. As a result, the love the other nuns had for her grew, for they saw that she had learned to obey with pleasure (Belchior II, 172).

Every Friday and sometimes Thursdays as well, and all during Lent, and every day on other particular occasions, the nuns were whipped as a form of mortification. As Teresa and John of the Cross⁹ had done, María staged scenes of martyrdom so that her daughters would understand the meaning of sacrifice, and what Christ had sacrificed for them. Although these harsh practices would seem to conflict with the notion of *suavidad*, Teresa and many other early modern religious believed that because the humanity of Christ was at the very center of their devotion, both physical and emotional suffering were blessings that brought them into communion with Him.

Although modern Christians may find such graphic displays of martyrdom horrifying, mortification of the flesh was a common devotional practice in medieval and early modern Europe. In her writings on female somatic asceticism, Caroline Walker Bynum notes that “torture of the flesh [...] was a horrible yet delicious elevation” that gave the individual “access to the divine” (182). Both men and women engaged in self-torture, including whipping, in order to experience the Crucifixion psychosomatically. Heinrich Seuse, the fourteenth-century German Dominican, wrote that “if suffering brought with it no other gain than that by our griefs and pains we grow in likeness to

⁹ José Vicente Rodríguez describes reenactment of scenes of martyrdom in John’s convents in *San Juan de la Cruz: La biografía*. 385, 402.



Christ, our prototype, it would still be a priceless benefit” (Qtd. Bynum 184). Convent chronicles are filled with descriptions of extreme asceticism. David Fletcher Tinsley and Rudolph Bell discuss cases in Germany and Italy. Bell notes that the woman who engaged in such self-imposed affliction “rebels against passive, vicarious, dependent Christianity; her piety centers intensely and personally upon Jesus and his crucifixion, and she actively seeks an intimate, physical union with God” (*Holy Anorexia* 116). Similarly, Barbara B. Diefendorf, writing about seventeenth-century French nuns, notes that “Les Filles de Sainte-Elisabeth, for example, scourged themselves three times a week during Advent and Lent and twice a week at other times of the year” (146). Sometimes nuns carried self-mortification to an extreme. Ulrike Strasser mentions Clara Hortulana, a Poor Clare in Munich, who on 14 October 1689, committed suicide by plunging from the choir in order to die “like a true martyr, shedding her blood for Christ” (39). Thus, María’s use of diverse types of exercises in mortification at São Alberto were not out of the ordinary.

María also prepared her nuns spiritually and intellectually by teaching them doctrine, explains Fray Belchior. She wrote several texts for the edification of her nuns, including a dialogue between a Teacher and a Disciple in which she stressed that the best means of warding off the devil were devotional exercises as well as the study of God’s Commandments and the Articles of the Catholic Faith. She taught meditation and contemplation, and, like Teresa, may have been influenced by Ignatian methods, which stress the mental recreation of scenes in the life of Christ.¹⁰ However, according to Fray Belchior, although María instructed her nuns to meditate on the life and death of Christ, she advised them to refrain from allowing the imagination to go to the places where He suffered, but rather to concentrate on their immediate surroundings (Belchior II, 170ff).

By making her nuns tough and knowledgeable, explains Fray Belchior, María prepared them for adversity. Their training proved particularly useful during the Anglo-Dutch War. On 25 May 1589, the English invaded Peniche, fourteen leagues to the north of Lisbon, and threatened the Discalced Carmelites with martyrdom. The enemy forces included 120 galleons, of which sixty were Drake’s. María herself wrote a chronicle of the assault, fragments of which Fray Belchior includes in his book. According to Belchior, the city’s lay population tried to escape or find safe harbor, and many encouraged the sisters to flee their monastery. However, the Carmelites opted to stay put, for, Belchior explains, they were so inflamed with devotion to God that their Seraphim-like love made them immune to fear (II, 269-70).

¹⁰ See Mujica, “Three Sisters of Carmen: The Youths of Teresa de Ávila, María de San José, and Ana de San Bartolomé.”



But the enemy continued to advance. The English finally came so near that the Cardinal sent orders for them to leave. Fray Belchior explains that María could hardly stand, as she had caught a terrible chill and had been ill all night. Before vacating the convent, the nuns hid the sacred images and ornaments of the altars to protect them from the heretics. Then they marched out of the building. Belchior explains that the procession animated the people, who marveled at the nuns' courage. He says that when the sisters passed in front of the Royal Palace, the company captains rejoiced, for they were now certain of victory. Finally, the women arrived at the house that would be their temporary quarters, settled in as best they could, ate, set up an altar, and took communion.

Doña Ana de Velasco, wife of Nuño Orejón, the captain of artillery, generously allowed the nuns to stay in her home. Shortly after they settled in, María was apprised of a nearby vacant church that, due to the tumultuous times, was sadly neglected and very humid. She went to see it and found it full of spiders and insects. Nevertheless, she felt relieved to have a church to stay in and went to get the other sisters. Because there was nowhere in the building to sleep, that night they lay down fully dressed on mats on the floor. Then, in the morning, they cleaned up the building so that they could comfortably pray, sing, and practice mortifications (II: 271).

When word spread that the English had mined the nearby castle, there was so much screaming and confusion, especially among the women, that it seemed like Judgment Day, writes Fray Belchior. However, María managed to calm everyone down. The next night, they heard banging at the door of the church, and the nuns were told to put out all the lights because they were surrounded by explosives and in great danger. Father Balthazar de Jesús joined them, and as he was old and weak-hearted, his affliction upset the nuns. One young sister named Alberta da Madre de Deos chided him, saying that she was surprised he was afraid to die, being that he was so old, while she, who was not yet eighteen, was ready to accept whatever God willed (II_271). She raised everybody's spirits with her valor, says Belchior, and the old man never again showed fear.

After the enemies had withdrawn, the nuns returned to their monastery. They found it ravaged, but were thrilled to be back. María was amazed that it hadn't been burned down, since the enemy destroyed many other houses. The convent of the Anunciada was less fortunate, and the daughters of the Conde de Linhares, who wanted to join that house as novices, wound up staying with the Carmelites for eight days. The regimen of acts of martyrdom and mortification that María had prescribed for the convent turned out to be excellent preparation for the challenges the nuns would face, explains Fray Belchior. María had conditioned her nuns both in mind and body to endure challenges. Because of their training, they were not frightened when English ships threatened the coast of Portugal, although the general populace was terrified.

The nuns had not been unaware of political events leading up to the invasion, notes Fray Belchior. They knew about Protestant incursions into Holland and Belgium, for in 1586, Cardinal Alberto, later governor of the Low Countries, commanded Gracián to receive some Flemish nuns who were being threatened by the “maluados Hereges Luthero & Calvino” [evil heretics Luther and Calvin] (II 232). Nine of them fled to Rouen with the intention of entering a convent of their own order, but they were rebuffed by the French nuns and so had to continue their journey. Finally, they arrived in Lisbon, which, says Fray Belchior, has always welcomed those persecuted for their faith.

In the meantime, the Cardinal ordered Gracián, then Provincial Vicar, to accept the Flemish nuns into the Convent of São Alberto. When the nuns arrived, they were greeted with elation and joy, writes Belchior. They not only combined modesty and humility, but also easily formed a “perfeita amizade” [perfect friendship] with the “anjos” [angels] of São Alberto (II, 233). María was so competent, notes Fray Belchior, that when the Cardinal needed to get houses in Alcántara ready for the Flemish nuns so that they could live with proper decency and enclosure, he entrusted the task to her, and of course she performed it with great perfection (II, 234).

During this period María was being harassed by Doria and struggling to make peace among the Discalced Carmelite factions. Doria’s followers accused Gracián, among other things, of sleeping in the beds of the nuns, of kissing them, and even of fathering a child with María. Once, Gracián writes in his *Peregrinación de Anastasio*, when a very old nun fainted from the heat and he put his arms around her to support her head, he was accused of hugging her (*Anastasio* 74). In March 1588 Gracián was deprived of voice and vote and sent to Madrid to face further disciplinary actions. María wrote numerous letters in his defense, but after Gracián had been formally charged with moral laxity, Doria forbade her to write or speak to him again and most of her papers were destroyed.

María’s 1590 appeal to the Pope to preserve Teresa’s Constitutions initiated a period of frenzied letter-writing. Struggling to defend herself and her collaborators, especially Gracián, she wrote not only to the Pope, but to religious authorities in Avila; to Teutonio de Braganza, Archbishop of Evora; and to the Cardinal Alberto. It is a testimony to her self-confidence that she seems to have had no qualms about addressing these powerful men. However, in spite of her efforts, Gracián was expelled from the order. The following year, María was incarcerated in the convent jail. On Good Friday of 1593 she wrote her “Carta que escribe una pobre y presa descalza,” in which she appeals to her sisters to remain strong in the face of terrible adversity.

Around this time, the French were accelerating their efforts to bring the reform to France, and Barbe de Acarie petitioned Rome to bring nuns from the Lisbon province

for that purpose. Acarie was a well-connected French noblewoman who attributed her spiritual transformation to Saint Teresa of Avila, whose works Brétigny had translated into French. María de San José was enthusiastic about the project (Pérez García 341). But by 1603 she knew she would never make that foundation (García Pérez 360).

The Discalced Carmelite vicar general, Francisco de la Madre de Dios, had ordered María to go to a different convent. She was spirited out of Lisbon with no opportunity to say good-bye to her sisters. Boats waiting on the beach near São Alberto carried her up the coast. From there, she went to Evora, and then to Talavera. The news of María's departure soon spread through the city, causing great sorrow, according to Fray Belchior (II: 418). Dom Affonso de Castello Branco, Bishop of Coimbra, ordered a *Corregedor da Corte* (Court Magistrate) to send a galley to bring María back to her convent, but when the officers reached her, she turned them away, saying that her departure had been ordained by God (II: 418).¹¹ María was worn out from the struggle.

Finally, she arrived at Cuerva, where, according to Fray Belchior, she won over the nuns despite the vicar general's order to shun her. He adds that after María died, her body was found to be incorrupt and emitted a sweet and delicate perfume. Furthermore, relics from María performed many miracles, even raising a young man from the dead.

Fray Belchior's *Chronica* gives us a first-hand, although biased, account of María's nearly twenty years in Portugal. His portrait of María de San José in Portugal, along with recent studies of the subject, fleshes out the image of a controversial and dynamic early modern woman whom Carmelite authorities had for centuries hidden from view.

¹¹ Que he isto, fenhör? Tanto ruido por uma pobre Descalça? [...] Ao fenhör Viſorrey agradeço a mercé, que me faz, & a boa vontade, que me mostra; & a todos os fenhöres Portuguezes dou as graças pollo muito fauor, com que ſempre me tratarão, mas peçolhes, que me nam impidão a ida, que faço com boa vontade, por ſer traçada pella de Deos, expreſſada na voz da obedeſcencia. Deixemme ſer obediente, que mais eſtimo ſerlo, que a vida [...] (II, 482).

WORKS CITED

- Belchior de Santanna (1570?-1635). *Chronica de Carmelitas descalços, particular do reyno de Portugal, e prouincia de Sam Felipe / pello P. Fr. Belchior de S. Anna, leitor de theologia no seu Collegio de Coimbra; chronista, e indigno filho da mesma Prouincia, & natural do lugar do Grajal* (*Chronicle of the Discalced Carmelites, in particular of the Kingdom of Portugal, province of Saint Philip*). Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliueira, 1657- [1753]. Print.
- Bynum, Caroline W. *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone, 2012. Print.
- Diefendorf, Barbara M. *From Penitence to Charity: Pious Women and the Catholic Reformation in Paris*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Gracián, Jerónimo. *Perigrinación de Anastasio*. Rome: Teresianum, 2001.
- María de San José [Salazar]. *Avisos para el gobierno de las religiosas*. Rome: Instituto Histórico Teresiano, 1977. Print.
- *Escritos Espirituales*. Ed. Simeón de la Sagrada Familia, O.C.D. Rome: Postulación General O.C.D., 1979. Print.
- Moriones, Ildefonso. *El P. Doria (1539-1594) y el carisma Teresiano*. Roma: publisher not identified, 1994. Print.
- Morjuão, Isabel. *Entre Duas Memórias: Maria de San José (Salazar) O.C.D., Fundadora do Primeiro Carmelo Descalço Feminino em Portugal*. Universidade do Porto, 2003. https://www.researchgate.net/publication/28121658_Entre_duas_memorias_Maria_de_San_Jose_Salazar_OCD_fundadora_do_primeiro_Carmelo_descalco_feminino_em_Portugal. Internet resource.
- Mujica, Barbara. *Teresa de Ávila, Lettered Woman*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009. Print.
- “Three Carmelites, Three Youths: Teresa de Jesús, María de San José, Ana de San Bartolomé.” *The Youth of Early Modern Women*. Ed. Elizabeth Cohen and Margaret Reeves. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018. Print.
- Pérez García, María de la Cruz. *María de San José Salazar: La humanista colaboradora de Santa Teresa perseguida*. Burgos: Monte Carmelo, 2009. Print.
- Ros, Carlos. *La hija predilecta de Teresa de Jesús: María de San José*. Seville: Cultivalibros, 2008. Print.
- Smet, Joachim. *The Mirror of Carmel: A Brief History of the Carmelite Order*. Darien, IL: Carmelite Media, 2011.
- Teresa of Ávila (de Jesús). *The Collected Letters of Saint Teresa of Ávila*. Trans. Kieran Kavanaugh, O.C.D. 2 vols. Washington D.C.: Institute of Carmelite Studies, 2001, 2007.
- *The Collected Works of Saint Teresa of Ávila*. Trans. Kieran Kavanaugh, O.C.D. and Otilio Rodríguez, O.C.D.: Institute of Carmelite Studies, 1980-1987.

Tinsley, David F. *The Scourge and the Cross: Ascetic Mentalities of the Later Middle Ages*. Paris: Peeters, 2010.

Weber, Alison. Introduction. María de San José (Salazar). *Book of the Hour of Recreation*. Intro. Alison Weber. Trans. Amanda Powell. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002. 1-32.



LUIS CORTEGUERA¹

University of Kansas - lcortegu@ku.edu

Artículo recibido: 02/01/2018 - aceptado: 25/01/2018

TERESA OF AVILA, COURTIER

RESUMEN

El artículo examina la opinión de Teresa de Ávila sobre la autoridad según sus metáforas cortesanas. Para Alison Weber, la inicial rebeldía juvenil de Teresa contra la autoridad paternal acabó transformándose en una necesaria sumisión de las carmelitas a sus superiores. Sin embargo, en sus metáforas cortesanas autoridad, obediencia y libertad se entrecruzan de maneras paradójicas, ambivalentes y aparentemente contradictorias, reflejando la tensión entre sumisión a la autoridad divina y la necesidad de preservar el libre albedrío. El artículo también examina los esfuerzos de Teresa por ganarse el favor de Felipe II y su supuesta audiencia con el monarca.

PALABRAS CLAVE: autoridad—obediencia—libre albedrío—corte—cortesano/a

ABSTRACT

The article examines Teresa of Avila's views on authority as reflected in her courtly metaphors. Alison Weber has argued Teresa's views changed from her youthful rebelliousness against paternal authority to the need for greater submission by Carmelite nuns to male superiors in their order. However, her courtly metaphors suggest she saw authority, obedience, and freedom overlapping in ways that seem paradoxical, ambivalent, and even contradictory, reflecting the tension between submission to divine authority and the need to preserve free will. The article also examines Teresa's efforts to win King Philip II's favor and her reputed audience with the monarch.

KEYWORDS: authority—obedience—free will—court—courtesan

¹ **Luis Corteguera** is professor of European history at the University of Kansas. His research interests include politics, religion, and visual culture in the early modern Spanish world. His most recent book is *Death by Effigy: A Case from the Mexican Inquisition* (University of Pennsylvania Press, 2012).

The possibility of royal encounters with all subjects was one of the central political myths of early modern Europe (Bercé 1990). According to this myth, all subjects, including the poor, widows, and orphans, should have ready access to the monarch, who should personally deliver alms, justice, and protection. In the sixteenth and seventeenth centuries, in Spanish chronicles, political treatises, and plays by renowned authors such as Lope de Vega and Pedro Calderón de la Barca, dramatic and occasionally humorous meetings provided an opportunity to ponder the ideals of good, Christian kingship. Actual face-to-face encounters, though rare, took place in different settings, from highly structured ceremonies inside the royal palace to spontaneous pleading by men and women in the streets. Living up to this myth shaped court etiquette and nearly every aspect of Spanish government, from towns and villages across the empire to the king's privy council (Corteguera 2009).

Teresa of Avila's writings show that the myth of royal encounters also made it an effective metaphor for rendering abstract religious mysteries tangible (Marcos 1999: 489). Teresa repeatedly described the Heavens as God's court, consisting of "His Divine Majesty" (or just "His Majesty"), a queen mother, and saintly courtiers interceding on behalf of petitioners seeking divine *favores*, *mercedes*, and *ganancias* (favors, rewards, and benefits). In *The Way of Perfection*, Teresa compared praying the Paternoster to pleading a petition to a *persona grave*, or person of authority, fully understanding what they are seeking, how they are seeking it, and why.² As in an actual royal audience with the Spanish king, the supplicant soul makes her petition to the Lord exchanging few words. In his palace, the Lord signals He has heard the plea and grants her the *merced*, or reward, an act that Teresa compared to a caring mother suckling her child.³ The image of a petitioner pleading a monarch in person vividly embodied the relationship between soul and God. Although these metaphors were widely used in early modern religious works, Teresa ably deployed them in support of her unique mystical theology.⁴

But what do courtly metaphors and language tell us about Teresa's views on authority? In a 2016 article, Alison Weber outlines three phases in Teresa's views on authority

² "Quién hay por disparatado que sea, que cuando pide a una *persona grave* no lleva pensando cómo pedirle, [...] y qué le ha de pedir, y para qué ha menester lo que ha de dar..." (*Obras completas*: 342 [chap. 30]). The emphasis is mine. Unless otherwise indicated, all translations are mine.

³ The body and the soul of the petitioner "[e]stán tan cerca, que ven que se entienden por señas. Están en el palacio cabe su Rey, y ven que las comienza ya a dar aquí su reino[...]," which is the "petition" made in the Paternoster: "*ad veniat regnum tuum*" (Thy kingdom come). "Está el alma como un niño que aún mama, cuando está a los pechos de una madre, y ella, sin que él paladee, échale la leche en la boca por regalarle" (*Obras completas*: 345, 347 [chap. 31]).

⁴ In *Primera Guía de pecadores* (First guide to sinners), Fray Luis de Granada also compares praying to God to a supplicant coming before the ruler, but without Teresa's mystical interpretation (282 [Part 1, chap. 1], 300 [Part 1, chap. 2]).

in the Discalced Carmelite order, starting with an initial “dissident” phase for the years 1562–1567, followed by an “accommodating” phase between 1568 and 1575, and finally, a “contemporizing” phase from 1576 to her death in 1582. Initially Teresa favored shared authority between prioresses and male superiors in the order, which allowed cooperation between nuns and friars, convents’ administrative autonomy, and disciplinary mildness and discretion. But over time, as she lost her initial trust in prioresses’ decision-making abilities, particularly on spiritual matters, Teresa demanded stricter discipline to superiors. This lay the ground for the posthumous reform of the Discalced Carmelites’ constitutions by the order’s general Nicolás Doria, which “ended the discretionary authority of prioresses on spiritual matters, limited as much as possible contact between women and men (be they relatives or confessors), and in general, put convents under the centralized and firm control of a council of friars” (Weber 2016: 245–46).⁵

Examining Teresa’s courtly metaphors in this context is not without its risks. Weber’s discussion centers on “administrative authority,” shaped by the practical necessities of the “government” of convents, whereas courtly metaphors describe mainly the soul’s relationship to God. Nonetheless, the English intellectual historian Quentin Skinner observes: “If we wish to understand a given idea even within a given culture at a given time ... we shall have to study all the various contexts in which the words were used—all the functions they served, all the various things that could be done with them” (Skinner 2002: 84). Weber took such an approach in *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, where she considered Teresa’s discussion of the government of convents in *The Book of Foundations* alongside the future saint’s adolescent rebelliousness toward parental authority (Weber 1990: 122–25). Similarly, examining Teresa’s courtly metaphors in light of early modern political myths can yield new perspectives on how Teresa envisioned relationships of authority in general, and in turn, how religious ideas informed those political myths.

At first sight, Teresa’s courtly metaphors seem out of place in Weber’s three phases. According to Weber, Teresa’s early works *The Book of Her Life* and *The Way of Perfection* belong to her initial dissident phase, when she “fought so long and so persistently against hierarchical authority” (Weber 1990: 123). Yet Teresa’s courtly metaphors in these works emphasize instead the surrender of the will as demonstration of love and loyalty to God. This is most explicit in *The Book of Her Life*, where she stated that at the culmination

⁵ “Doria acabó con la autoridad discrecional de las prioras en asuntos espirituales, limitó lo más posible el contacto entre mujeres y hombres (fuera parientes o confesores) y, en general, puso los conventos bajo el control centralizado y firme de un consejo de frailes.”

of the mystical union the soul “no longer wants to desire, nor would it want to have free will—and this is what she begs the Lord. She gives Him the keys of her will” (*The Book of Her Life* 2008: 130).⁶ Submission to God does not preclude what Weber calls Teresa’s “antiauthoritarian” stance toward paternal, political, and ecclesiastical authority, precisely to carry out what she considered God’s will (Weber 1990: 128). However, a closer look at these metaphors suggests a way to reconcile such diametrically opposed views on authority.

Even though the encounter between an all-powerful monarch and a powerless, submissive petitioner offered a compelling image for starkly asymmetrical relationships of power, the lopsided encounter between monarch and subject allowed for more give-and-take than may at first seem possible. At the most superficial level, ruler and ruled needed each other for their very existence. If no body politic, from a family to an empire, could exist without a “*cabeza*,” a single figurehead of authority, such as a father or monarch, it was no less true that without subjects “there would be no Dominion.”⁷ This reciprocal necessity extended deeper to what the German sociologist Norbert Elias described as a “mesh of dependence” that entangled subject and ruler alike. “To the everyday way of thinking,” he explained, “it seems that the ruled depend on the rulers, and not the rulers on the ruled” (Elias 1983: 140). Yet ceremonies and rules of etiquette at once established a king’s position of supremacy and “entrapped” and “coerced” him. The game of chess offered a vivid image of this interdependence between ruler and ruled, since each move on the chessboard forces a counter-move by others. Taken together, these ideas suggest some of the ways in which the lopsided balance of power between ruler and subject did not always translate into complete subservience and passivity.

For early modern Spanish writers, inherent in that mutual dependence between monarch and subject was a tug of wills, sometimes expressed with images of hunting, chasing, or bargaining. The tug of wills had to be subtle, given that one of the parties was none other than the monarch, to whom all subjects owed obedience and deference. For example, one Flemish courtier described seeking permission from king Philip III by writing a petition using his most elegant Spanish, “all made up and contrived in the most beautiful language to capture his benevolence” (Lhermite 1890–96: vol. 2:268–69). Although the “*gracia real*” (royal grace) was entirely free, subjects’ petitions responded to a principle of negotiation based on a contract: the supplicant received his or her reward in exchange for some kind of service to the monarch (Nubola 2002: 31). Even when a monarch

⁶ “Ya no quiere querer, ni tener libre albedrío no querría, y así lo suplica al Señor: dale las llaves de su voluntad” (*Obras completas*: 112 [(chap. 20, par. 22)]).

⁷ “I sudditi, senza i quali non può esser Dominio [...]” (Botero 1589: 3; quoted in Maravall 1997: 319). On the need for a single *cabeza*, see Campo y Gallardo 1639: 5.

such as the Spanish king had absolute powers that, at least in principle, seemed to place him above the law, subjects were not entirely at his mercy. Such a condition would have turned free vassals and subjects into the servants and slaves of a tyrant. Rather than diminish the monarch's majesty, ruling over a free people made that majesty shine more brightly (MacKay 1999: 177).

Catholic theology similarly sought to acknowledge God's absolute power while leaving wiggle room for free will. Teresa underscored the petitioner's powerlessness in *The Interior Castle*, where she stated that God is under no obligation to grant a petitioner's plea: "We have no part, no matter the effort we put into achieving [divine grace], because it is God who does it."⁸ Yet, though God acts not out of obligation on anything humans do, early modern theologians described God as if unable to deny charity, not only to the pious supplicant undergoing heroic trials, but even to the greatest sinner who felt sincere contrition. In an extreme example, the Spanish Jesuit Juan Eusebio Nieremberg argued that "Contrition is so efficacious, that if one had [committed] all of the sins of [the ancient heretic] Arius, Mohamed, Luther, the Anti-Christ, together with all of the sins of Lucifer and his acolytes, with only one act of true contrition [the sins] would all be pardoned, and [the soul] would become as beautiful as an angel."⁹ Humans may have appeared nearly powerless before the divine and earthly authority of God and monarch, yet for them to remain free it was essential to recognize the possibility of choice and action.

Teresa of Avila was no stranger to such subtleties. Juan Marcos notes her conception of the relationship to God as a business and commercial transaction, *negocio*, involving a constant weighing of costs and benefits (Marcos 1999: 492–93). A business transaction implies trading and negotiating between two parts, even if, as Teresa insisted, no matter what humans do they will always remain indebted to God. Such notions applied as well to the relationship between subject and ruler. Teresa's commercial and courtly metaphors shared a similar vocabulary, such as *beneficios*, *ganancias*, and *negocios*. The relationship between supplicant and ruler was similarly predicated on a contract in which subjects served their ruler in exchange for rewards and honors.

Teresa expresses a more forceful spiritual exchange in her chess metaphor: "[H]ow quickly we shall give checkmate to this Divine King! He will not be able to move out

⁸ "[N]o somos ninguna parte, por diligencias que hagamos para alcanzarlo, sino que es Dios el que lo hace [...]" (*Obras completas*: 411 ["Moradas quintas," chap. 1]). On Teresa's concept of divine grace and free will, see Ciro García, 2000.

⁹ "Es tan eficaz la contrición, que, si uno tuviera todos los pecados de Arrio, Mahoma, Lutero, el Antecristo, y juntamente todos los pecados que hicieron Lucifer con sus secuaces, con sólo un acto de contrición verdadero se le perdonara todos, y quedara hermoso como un ángel" (Nieremberg 1957: 384).

of our check nor will He desire to do so" (*The Way of Perfection* 2004: 98).¹⁰ Similarly, in *Conceptions of Love of God* and *Interior Castle* she compared the mystical experience to the restless trials between lovers in Song of Songs. The Lord is a hunter chasing after his beloved pray, but His best weapon was love, not punishment. Even though the male beloved ultimately wins out, victory only comes when the female beloved willingly surrenders out of love. We must read the Lord's victory and the beloved's defeat in the context of the power of love to bring together opposite wills the way music harmonizes high and low notes: True love can resolve the tug of wills into a harmonious single will.¹¹

This brings us back to Weber's three phases of Teresa's views on authority. The 1577 *Interior Castle* belongs to Teresa's last "contemporizing" phase, when, in Weber's words, "obedience to secular and religious authority was paramount." (Weber 1990: 155). Yet, once more, Teresa's courtly metaphors in this work do not exclusively emphasize obedience more than anything else. Rather than appear submissive and passive, the image of the female supplicant at a royal audience is one of someone determined to undertake arduous efforts to win her petition. The royal castle is not a welcoming place; it teems with petitioners busy with their *negocios*, the business of court, who must confront several figures of authority, including *alcaldes*, *maestresalas*, and *mayordomos* (guards, palace servants and officials), as well as legions of demons intending to frustrate supplicants' path to the royal privy chamber (380 ["Moradas primeras," chap. 2]). Many spend "their life and their income" to reach the *Señor*, feeling great disappointment as they watch the closing of "the door that leads to where the King is," because "though the earthly king may have many subjects [*vasallos*], not all can enter his chamber." Teresa repeatedly refers to the supplicant as *vasalla*, or woman subject or vassal. Rather than give up, she encourages supplicants, as the king's *vasallas*, to persevere with the promise of the rewards awaiting them: "Behold the saints who entered the chamber of this King," Teresa writes, "and you will see the difference between them and us." Finally, through the intercession of two powerful *cortesanas*, or women courtiers, the Virgin Mary and Mary Magdalene, the soul may request a royal audience. Teresa urges her nuns, as God's *vasallas*, to ask for and receive "the wealth, treasures, and delights there are," as well as great *ganancias* and *mercedes*.¹² The surrender of the will is therefore the triumphant climax to a frenzy of activity.¹³

¹⁰ "[D]aremos mate a este Rey divino, que no se nos podrá ir de las manos, ni querrá" (*Obras completas*: 310 [chap. 16]).

¹¹ On the link between musical and political harmony in Lope de Vega's *El villano y su rincón* and *Fuenteovejuna*, see López de Estrada, 1969: 535–36.

¹² "[...] la riqueza y tesoros y deleites que hay" (*Obras completas*: 408, 410, 411 ["Moradas quintas," chap. 1]).

¹³ Teresa described the similarly active role of the soul during the seemingly passive state of mystical visions (see Corteguera 2010: 261–62).

When Teresa assumes in her writings the role of knowledgeable guide for navigating the perils of courtly life to capture the benevolence of His Divine Majesty, she could have drawn on her own experience as petitioner to Philip II of Spain. In her four extant letters to Philip, Teresa presents herself as humble *vasalla* forced by necessity to beseech his favor. As in petitions from humble men and women, she kisses his hands and offers to pray for his health and that of his family as gratitude for his favor.¹⁴ She also solicited the intercession of powerful nobles and others with connections in court, particularly her close collaborator and first provincial of the order Jerónimo Gracián, whose brother Antonio was secretary to Philip II.

Hagiographical tradition had even affirmed that Philip granted Teresa at least one audience, possibly in 1569 or 1577, despite the absence of any hard evidence. Then in 1915 Bernardino de Melgar, Marquis of San Juan de Piedras Albas, announced that for “fortuitous and unexplainable reasons” he had received a previously unknown autographed letter in which Teresa described a royal audience to Doña Inés Nieto, wife of Juan de Albornoz, secretary to the Duke of Alba (Melgar 1915: 28).¹⁵ The letter, which had belonged to Teresa’s relatives, passed through a succession of owners until it reached Francisco Llorente Poggi, conservator of national monuments in Avila, who sent it to Melgar just in time for the four-hundredth anniversary of the saint’s birth. Although its first page, the location and date of the meeting, as well as its subject matter were missing, the letter offered a dramatic account of an audience with Philip:

I was quite upset when I began to speak to him, for he fixed his penetrating gaze on me—the sort of gaze that goes right down into the soul—and it seemed to wound me. So I lowered my eyes and told him what I wanted as quickly as I could. When I had finished giving him my account of the affair, I looked into his face again, and it seemed to have undergone a change. His gaze was gentler and more thoughtful.

Philip asked if she wanted anything further: “I said I had asked for too much already. Then he said to me: ‘Go away easy in your mind, for it will all be done, just as you ask.’” She then threw herself on her knees to thank him for his great goodness. He commanded her to rise and made “such a courtly bow as I had never seen before, and [he] held out his hand to me again. I kissed it and went away jubilant, praising His Divine Majesty in my soul for the kindness which the Caesar had promised to show me” (cited in Slade 2008: 239).¹⁶

¹⁴ *Obras completas* (“Epistolario de Santa Teresa”): 787–88 (letter no. 45, 11 June 1573), 827–28 (no. 77, 19 June 1575), 999–1000 (no. 195, 18 Sept. 1577), 1007–8 (no. 204, 4 Dec. 1577).

¹⁵ Melgar presents his account of the discovery of the unedited letter as a three-part report; the first part transcribes the letter, and the remaining parts provide analysis to corroborate the letter’s authenticity.

¹⁶ “Toda turbada empecé a hablarle, porque su mirar penetrante, desos que ahondan hasta el ánima, fijo en mí, parecía herirme, así que bajé mi vista, y con toda brevedad le dije mis deseos. Al terminar de enterarle del

Renowned historians such as Gregorio Marañón, Henry Kamen, Geoffrey Parker, and Joseph Pérez have cited this letter as evidence of Philip's support and close relationship to Teresa, even though specialists have long doubted the letter's authenticity (Manero Sorolla 2001: 827–28; Slade 2008: 240–41). Granting an audience to Teresa seemed plausible given his ultimate support for her new order, his interest in her writings, which he collected and read after her death, and his endorsement of her canonization process. Even the letter's almost melodramatic description of the royal audience echoed contemporary testimonies about the impact Philip II produced on those who stood before him. Parker cites the Venetian ambassador Leonardo Donà's assertion that "[b]rave men who had withstood a thousand dangers trembled in his presence, and no one looked on him without emotion" (Parker 1998: 15–16). Kamen similarly points to the example of the poet Alonso de Ercilla, who "tried to express himself to Philip but was disconcerted by the royal gaze. The king told him finally, 'Don Alonso, speak to me on paper'" (Kamen 1997: 222–23).

Teresa herself contributed to the impression that Philip could favor her with an audience. According to Carol Slade, she "fed the tradition of personal favor from Philip" by suggesting in her letters and in her works a familiarity with him, when in fact "[d]uring her lifetime, Philip's support for the Discalced was sporadic, and he probably never took an interest in Teresa herself" (Slade 2008: 241). The compelling use of courtly metaphors to convey a range of spiritual and emotional experiences for those aspiring to become heavenly courtiers may have also made it more credible to imagine Teresa as a favored *vasalla*.

It might seem striking to urge nuns to model their spiritual journey after courtiers' quest for royal favors, considering that an unmarried woman seeking favors in court could be confused with a courtesan. Teresa used the word "*cortesana*" only in the sense of a woman courtier to refer to the Virgin Mary and Mary Magdalene. Yet according to tradition, Mary Magdalene had been a courtesan, in the sense of a "free woman," before becoming a saintly courtier (Covarrubias Orozco 1995: 360 [s.v. *cortesana*]). As Slade points out, Teresa rejected Mary Magdalene's portrayal as a prostitute as a mere insult from people envious of the favors Christ showed toward her (Slade 1995, 59–60). Instead of the reward for repenting from a life of sin, Mary Magdalene's rise to heavenly courtier was the culmination of a life not unlike

negocio torné a mirar su semblante, que había así como cambiado. Su mirar era más dulce y posado. Díjome si deseaba algo más. Contestéle que hartó era lo pedido. Entonces me dijo 'Vete tranquila, que todo se proveerá según tus deseo[s]' [...]. Me postré de rodillas para darle gracias por su gran merced. Mandóme alzar; y haciendo a esta monjuela, su indigna sierva, una gran gentil reverencia como nunca otra vi, tornó a tenderme su mano, la cual besé; y salíme de allí llena de júbilo, alabando en mi alma a su Divina Majestad por el bien que el César prometía hacerme" (*Obras completas*: 1321)). This edition of Teresa's works sets this letter apart from her correspondence in an appendix titled "Otras cartas de Santa Teresa."

Teresa's: a pious woman raised in comfort who had chosen a path of indefatigable *trabajos*, in the double sense of works and trials, all in the service of the Divine Majesty (*Castillo Interior*, in *Obras completas*: 479 ["Moradas séptimas," chap. 4]).

As a practical woman familiar with the foibles of human nature, Teresa would not have confused the ideals of a heavenly court with the difficult realities of administering convents inhabited by sometimes rebellious nuns. Weber lists among those difficult realities Teresa's disappointment with some of her followers, her fear of association with the *alumbrados*, and "pure exhaustion" after many decades of extraordinary efforts to found and run the Discalced Carmelites. Teresa's shifting views on authority may have also turned in the direction of "the winds blowing in favor of a rigorist royalism" (Weber, 2016: 252).¹⁷ For some or all of these reasons, greater obedience became essential to guarantee the future of her order.

Teresa's courtly metaphors, with their emphasis on the surrender of the will to a higher authority, might suggest that the potential for her later authoritarian stance had deep roots. However, studying the various political and religious contexts in which those metaphors were used suggests the need to broaden our understanding of early modern authority, obedience, and freedom. Rather than conceive of all three as absolutes, they overlapped in ways that strike us as paradoxical, ambivalent, or simply contradictory. It is difficult for us to perceive the difference between slavery and forms of freedom so constrained that we would consider them servile or demeaning. Yet these distinctions were of utmost importance, both in theory and in practice, in theology as well as in politics.

Teresa's courtly metaphors were not concerned with government—that was a matter of practice and experience. Moreover, God represented the ideal of authority, the model against which all human government invariably failed to stand up to. Rather, in the exchanges between soul and God at the heart of her metaphors lies the possibility of freedom through subjection.

It may seem paradoxical that Teresa sacrificed the initial freedom of prioresses and nuns she had fought so hard to win in the interest of ensuring the future of the Discalced Carmelites. She may have distrusted the ability of all but a few prioresses to oversee nuns' spiritual needs. At the same time, her courtly metaphors suggest that Teresa also trusted that the right balance of obedience and discipline, neither too lax nor so extreme as to harm health, would set the soul free to reach the divine majesty and win the riches, pleasures, treasures, rewards, and great benefits awaiting them.

¹⁷ "Es posible que [Teresa] viera que los vientos soplaban a favor de un regalismo rigorista."

WORKS CITED

- Bercé, Yves-Marie. *Le roi caché: Sauveurs et imposteurs: Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*. Paris: Fayard 1990.
- Botero, Giovanni. *Della ragion di stato*. Venice: Appresso i Gioliti, 1589.
- Campo y Gallardo, Juan de. *Monarchía perfecta*. Logroño: Pedro de Mongastón, 1639.
- Corteguera 2009: Luis R. Corteguera. "Encuentros imaginados entre súbdito y monarca: historias de perdón y petición en la España de la Edad Moderna." In Riccardo Forte and Natalia Silva Prada, eds. *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política: España e Hispanoamérica, siglos XVI–XX*. Mexico City: Juan Pablos Editor and Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, 2009: 23–45.
- Corteguera 2010: Luis R. Corteguera. "Visions and the Soul's Ascent to God in Spanish Mysticism." In Colum Hourihane, ed. *Looking Beyond: Visions, Dreams and Insights in Medieval Art and History*. Princeton, N.J. and University Park, Penna.: Index of Christian Art and Penn State University Press, 2010: 254–63.
- Covarrubias Orozco, Sebastián de. *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611]. Ed. Felipe C. R. Maldonado. Rev. ed. Madrid: Editorial Castalia, 1995.
- Elias, Norbert. *Court Society*. Trans. E. F. N. Jephcott. New York: Pantheon Books, 1983.
- García, Ciro. "Gracia santificante." In Tomás Álvarez, ed. *Diccionario de Santa Teresa de Jesús*. Burgos: Monte Carmelo, 2000: 707–25.
- Granada, Fray Luis de. *Primera Guía de pecadores*. In *Obras castellanas*. Ed. Cristóbal Cuevas. Vol. 1. Madrid: Turner, 1994.
- Kamen, Henry. *Philip of Spain*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Lhermite, Jehan. *Le Passetemps*. Ed. Ch. Ruelens, E. Ouverleaux, and J. Petit. 2 vols. Antwerp: J.-E. Buschmann, 1890–96.
- López de Estrada, Francisco. "Los villanos filósofos y políticos (La configuración de "Fuente Ovejuna" a través de los nombres y apellidos)." *Cuadernos Hispanoamericanos* 238–40 (Oct.–Dec. 1969): 518–42.
- MacKay, Ruth. *The Limits of Royal Authority: Resistance and Obedience in Seventeenth-Century Castile*. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.
- Manero Sorolla, María Pilar. "Santa Teresa y Felipe II." In *Actas del V Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro (Münster, 1999)*. Ed. Christoph Strosetzki. Madrid and Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, 2001: 826–34.
- Maravall, José Antonio. *Teoría del Estado en España en el siglo XVII*. 2nd ed. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.
- Marcos, Juan A. "Dios y las metáforas financieras en Santa Teresa: La mística como negocio." *El Monte Carmelo* 107 (1999): 487–508.
- Melgar, Bernardino de (Marqués de San Juan de Piedras Albas). "Autógrafo epistolar inédito de Santa Teresa de Jesús." *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 65, cuaderno 5 (May 1915): 437–82.

- Nieremberg, Juan Eusebio. *Del aprecio y estima de la gracia divina*. In *Obras escogidas*. Ed. Eduardo Zepeda-Henríquez. Biblioteca de Autores Españoles, vol. 103. Madrid: Atlas, 1957.
- Nubola, Cecilia. "La 'via supplicationis' negli stati italiani della prima età moderna (secoli XV–XVIII)." In Cecilia Nubola and Andreas Würzler, eds. *Suppliche e "gravamina": politica, amministrazione, giustizia in Europa (secoli XIV–XVIII)*. Bologna: Il Mulino, 2002: 21–63.
- Parker, Geoffrey. *The Grand Strategy of Philip II*. New Haven: Yale University Press, 1998.
- Skinner, Quentin. *Visions of Politics: Volume I: Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Slade 1995: Carol Slade. *St. Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Slade 2008: Carol Slade. "The Relationship Between Teresa of Avila and Philip II." *Archive for Reformation History* 94, 1 (Dec. 2008): 223–42.
- Teresa of Avila. *The Book of Her Life*. Trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodríguez. Indianapolis: Hackett, 2008.
- Teresa of Avila. [Santa Teresa de Jesús] *Obras completas*. Ed. Luis Santullano. 5th ed. Madrid: Aguilar, 1945.
- Teresa of Avila. *The Way of Perfection*. Trans. and ed. E. Allison Peers. Garden City, N. Y.: Image Books, 2004.
- Weber, Alison. "Autoridad carismática, rutinización y las fronteras de género en el Carmelo Descalzo." In José Luis Betrán, Bernat Hernández, and Doris Moreno, eds. *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2016: 245–46.
- *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton University Press, 1990.





RANDOLPH D. POPE¹

University of Virginia - rdp6g@virginia.edu

Artículo recibido: 02/01/2018 - aceptado: 25/01/2018

LA URGENTE ACTUALIDAD DE TERESA DE ÁVILA

RESUMEN

La obra teresiana ilumina la vida contemporánea. Ella vivió, como muchos hoy, acuciada por obligaciones y la brevedad del tiempo, pero constató que su historia personal se interrumpía cuando experimentaba un encuentro del instante con lo eterno. Pero la comunicación con un mundo fantasmal, que hoy se manifiesta en la obsesión con los medios sociales, dista de ser completamente satisfactoria. Teresa, como antídoto, insiste en la importancia del recogimiento y la experiencia contemplativa. Finalmente, y este es el punto más radical, propone aceptar lo que no se entiende, sin traducirlo a palabras y reducirlo a una explicación letrada.

PALABRAS CLAVE: Teresa de Ávila—experiencia mística—recogimiento medios sociales—lo inexplicable

ABSTRACT

Teresa's concerns can illuminate contemporary life. As many today, she did not have time enough for her many obligations, but she saw that her personal story was interrupted when she experienced the encounter of her lived instant with the eternal. Still, this could derive into communication with a phantasmagoric world, similar to the current obsession with social media, far from satisfactory. As an antidote, she insisted on recollection and contemplative experience. Finally, and this is her most radical point, she proposes the need to accept what one does not understand, without translating it into words or a scholarly explication.

KEYWORDS: Teresa of Ávila—mystical experience—recollection—social media—inexplicability

Vivimos siempre en el presente, donde imaginamos un pasado. Es la contante construcción de una historia sobre la cual hay acuerdos generales y muchas divergencias. Como este no es el

¹ **Randolph D. Pope** is Emeritus Professor of Spanish and Comparative Literature at the University of Virginia. He has written on a great variety of topics, but autobiography has been one his main and life-long interests.

tema de este ensayo, sino lo contrario—como se verá—basta simplemente asomarse a la ventana o a la pantalla del ordenador para comprobar que todo está en reconstrucción permanente y los paradigmas no cesan de cambiar. No se necesita una ansiosa bibliografía para afirmar que el mundo de hoy dista del siglo XVI. ¿Qué lugar puede ocupar Santa Teresa en el mundo actual?

Debiera decir más bien, ¿por qué leer su obra como contemporánea y no como documento arqueológico? ¿Por qué nos importa especialmente? Hay numerosas aproximaciones posibles, la mayoría muy valiosas sin duda, muchas de ellas contenidas en el utilísimo libro editado por Alison Weber para la MLA, *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*, donde ofrece sabias sugerencias, junto a otros distinguidos críticos, para contrarrestar el que la obra de Teresa pueda parecer “arcane, archaic or simply bizarre” (2) a nuestros estudiantes de hoy. También puede verse su magistral estudio, *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*, sobre el cual escribí en su día una reseña entusiasta mucho antes de imaginar que algún día tendría el honor de ser su colega. Un capítulo de mi tesis doctoral (¿en 1973!) estudió la *Vida* en el contexto de la tradición autobiográfica y no he dejado de leer a Santa Teresa desde entonces, pues siempre me atrae su inteligencia, creatividad, buen humor y, sobre todo, comprensión profunda e iluminadora de la vida interior.

Bárbara Mujica escribe en el prólogo a su excelente libro, *Teresa of Ávila: Lettered Woman*, una frase que me ha parecido conmovedora e importante porque solemos hoy escatimar la expresión de las motivaciones personales que nos acercan al tópico que estudiamos: “I found in Teresa a superb guide whose spiritual wisdom, wit, down-to-earth common sense spoke to me at the profoundest level” (ix). Pues, ¿qué me dice Teresa hoy a mí, y por qué me parece urgente su lectura? Incurro, estoy muy consciente de ello, en la posible ilusión de que mi propia lectura y mis inquietudes no sean atrabiliarias, sino de alguna modesta manera representativas. Ya fustigó Sartre a Bataille, precisamente en el contexto del misticismo, por confundir la emoción con el conocimiento, lo privado con lo público.² Pero Teresa anima a encontrar la propia voz.

Quiero hablar de la interrupción de la historia, de la incomunicación, el recogimiento y el misterio.

1. LA INTERRUPCIÓN DE LA HISTORIA

Teresa sabe muy bien contar su vida. Describe su familia, su vida monástica, su labor como fundadora, las personas notables que ha conocido, las conflictivas relaciones con

² “For Sartre, one of the many scandalous aspects of Bataille’s work is its confusion of two kinds of language, a quasi-existential language grounded in emotion and personal experience, and the language of scientific objectivity” (Hollywood 36). Todo el capítulo 1, “The Scandal of the Real” es pertinente para este ensayo.

autoridades y patrocinadoras, sus enfermedades y muchísimos viajes. Escribe numerosas cartas—imaginar a Teresa con acceso al correo electrónico es inquietante—excelentemente estudiadas en detalle por Bárbara Mujica. Conocemos así mucho de su vida cotidiana. En lo que Teresa puede parecerse a nosotros es en que le preocupaba tener tiempo. En las *Constituciones* especifica que las religiosas “han de tener cortado el cabello, por no gastar tiempo en peinarle”. Y nunca parece tener suficiente tiempo para leer:

Otras veces me da gran pena haber de comer y dormir, y ver que yo, más que nadie, no lo puedo dejar. Hágolo por servir a Dios, y así se lo ofrezco. Todo el tiempo me parece breve, y que me falta para rezar, porque de estar sola nunca me cansaría. Siempre tengo deseo de tener tiempo para leer, porque a esto he sido muy aficionada. [...] y así ando siempre deseando tiempo. (*Relaciones espirituales* 146)

Estar con una persona inapropiada es “tiempo malgastado” (*Vida* 160), y en la *Exclamación* IV escribe “el tiempo perdido suelen decir que no se puede tornar a cobrar”. En una carta del 23 de diciembre de 1574 observa que “siempre me falta tiempo” (*Cartas* 44). Por el descalabro que sufrió la vida de su conocido Juan de los Ángeles, unos 21 años más joven que Teresa, podemos ver que la vida administrativa más la vida social de la aristocracia y la corte podían ser corrosivas. Como la vida de Juan de los Ángeles es menos conocida hoy que la de Teresa, vale la pena leer la siguiente descripción para comprender las presiones que la vida religiosa podía traer consigo a quien se destacara:

In the next two years, events occurred which, though they brought the highest honors and responsibilities to Juan de los Angeles, were to prove disastrous to his personal life and peace of mind in the last years. In June of 1601 he was elected Minister, Predicator, Definitor and Guardian of his Province, with his residence in Madrid. The notice refers to him as «a man of great note, of fine letters and prudence». He quickly set about the work of his new office, travelling constantly throughout the large area under his administration, and adjudicating disputes, particularly those involving the secular and regular clergy. Then, early in the year 1602, he was given special honors. He received appointment as Confessor to the Royal Discalced of Madrid with a special commission to attend the Princess, Sister Margarita de la Cruz. At the same time, Empress Maria of Austria made him Predicator of her royal chapel. For all his abilities, the combination of offices placed an impossible burden upon his time and energy. He found it necessary to make a choice of responsibilities. Pressed with obedience by his superiors not to offend the Royal Family, he renounced his office as Provincial Head. (Aisa 3)

Haber preferido la familia real a los frailes de su orden le trajo a Juan de los Ángeles el repudio y ataque de sus antiguos compañeros. Pero no se podía hacer todo. Teresa misma tuvo que dejar de lado el juego del ajedrez que, como afirma en *Camino de perfección*, ella sabía jugar:

Pues creed que quien no sabe concertar las piezas en el juego de ajedrez, que sabrá mal jugar, y si no sabe dar jaque, no sabrá dar mate. Así me habéis de reprender porque hablo en cosa de

juego, no le habiendo en esta casa ni habiéndole de haber. Aquí veréis la madre que os dio Dios, que hasta esta vanidad sabía; mas dicen que es lícito algunas veces. (369)

Era lícito—tiene razón Teresa—porque no es un juego de azar. Esta simpatía por los escaques la ha hecho patrona de los ajedrecistas españoles, pero no nos ha quedado ninguna de sus partidas. Pero lo que la sostiene y empuja a seguir siempre adelante proviene de los instantes que le resultan difíciles de narrar, momentos de oración, arrobo y unión mística que vienen a interrumpir su historia. He aquí algunos ejemplos:

Y nótese esto, que a mi parecer por largo que sea el espacio de estar el alma en esta suspensión de todas las potencias, es bien breve: cuando estuviese media hora, es muy mucho; yo nunca, a mi parecer, estuve tanto. Verdad es que se puede mal sentir lo que se está, pues no se siente. (*Vida* 251)

Este transformamiento del alma del todo en Dios dura poco; mas eso que dura, ninguna potencia se siente ni sabe lo que pasa allí. No debe ser para que se entienda mientras vivimos en la tierra. (*Vida* 271)

Parecen unos tránsitos de la muerte, salvo que trae consigo un tan gran contento este padecer, que no sé yo a qué lo comparar. Ello es un recio martirio sabroso, pues todo lo que se le puede representar al alma de la tierra, aunque sea lo que le suele ser más sabroso, ninguna cosa admite; luego parece lo lanza de sí. Bien entiende que no quiere sino a su Dios; mas no ama cosa particular de él, sino todo junto le quiere y no sabe lo que quiere. Digo “no sabe”, porque no representa nada la imaginación; ni, a mi parecer, mucho tiempo de lo que está así no obran las potencias. Como en la unión y arrobamiento el gozo, aquí la pena las suspende. (*Vida* 268)

Por supuesto, estas descripciones han recibido el escepticismo de muchos críticos que consideran esta experiencia parte de una “experiencia oceánica” (como lo hizo Freud) o histeria (como Lacan, Cixous y Kristeva). La representación escultórica de Bernini, que inspiró a Lacan, ha llevado a la fácil conclusión de que se trata de experiencias eróticas y culminan la vida interior de Teresa. Pero a quien conoce su obra le queda claro que esto dista de ser así. Es parte de un camino de perfección, no punto de llegada. Julia Farmer precisa muy bien cómo esta famosa escultura responde a una voluntad inmovilizadora, reductiva, domesticante:

She had remained a controversial figure in the years leading up to her canonization. Her status as a woman, a mystic, and a suspected conversa had made her an especially threatening figure under the Inquisition and Counter-Reformation. Bernini's manner of constructing his sculpture was thus both an attempt to capture the religious zeal that the Counter-Reformation desired while at the same time rendering submissive and nonthreatening the figure at its center, a seemingly paradoxical situation for the artist. (392)

Pero un estudio comparativo de las tradiciones de la meditación y la mística nos revela que lo que aquí está ocurriendo se escapa del control, la sumisión y un tiempo determinado. Se trata del encuentro entre lo temporal y lo eterno, clásicamente estudiado y descrito por W. T. Stace en *Time and Eternity*, quien escribe:

What is the meaning of the metaphor of intersection [of time and eternity]? This intersection means precisely what the eternal moment is experienced to be. It is one and the same human consciousness which experiences both the temporal or natural world and the eternal and infinite order which is disclosed in mystical illumination. Thus this identity of eternity with a temporal moment is an actual experienced fact, and this fact is what is metaphorically represented by the image of intersection. (82)

Este punto de encuentro, de otro orden que las imágenes o visiones, este hecho donde lo histórico se esfuma y la presencia se describe como de otra dimensión completamente, interrumpe la historia y la trasciende. No es discutible y está fuera del alcance de los letrados.

2. LA INCOMUNICACIÓN

Un exceso de medios de comunicación ha producido, paradójicamente, cuerpos aislados de personas que contemplan obsesivamente su teléfono celular, supuestamente inteligente (y en cierta medida, sumamente inteligente), interactuando con imágenes y voces que les llegan fantasmalmente, sin aprovechar de conversar con las personas reales con quienes se encuentran. En un largo estudio, publicado en *The Atlantic*, en setiembre de 2017, “Have Smartphones Destroyed a Generation?”, Jean M. Twenge analiza el efecto que el iPhone y otros medios semejantes han tenido en la juventud actual. La evidencia muestra que, a partir de 2012, cuando entra el iPhone al mercado, la juventud ahora virtualmente interconectada está más sola, pasa menos tiempo con amigos, es menos independiente, tiene menos relaciones sexuales, duerme menos y es más dada a la depresión. Una de las personas a quien Twenge entrevista es emblemática de esta desintegración y desvanecimiento de la sociedad de cuerpo presente:

She told me she'd spent most of the summer hanging out alone in her room with her phone. That's just the way her generation is, she said. “We didn't have a choice to know any life without iPads or iPhones. I think we like our phones more than we like actual people”.

En mayo de 2012, Stephen Marche, también en *The Atlantic*, había publicado un ensayo llamado “Is Facebook Making Us Lonely?” en el que diagnosticaba con argumentos basados en números muy convincentes que a pesar de que ahora estamos siempre en contacto nunca nos hemos sentido más solos: “Within this world of instant and absolute communication, unbounded by limits of time or space, we suffer from unprecedented alienation”. Y recientemente, el 12 de diciembre, el *Washington Post* incluía un reportaje titulado “Former Facebook VP says social media is destroying society with ‘dopamine-driven feedback loops’”. El antiguo ejecutivo cree que los dos mil millones de usuarios de Facebook están participando en la destrucción de la sociedad tradicional: “The short-term, dopamine-driven feedback loops that we have created are destroying how

society works: no civil discourse, no cooperation, misinformation, mistruth. And it's not an American problem. This is not about Russian ads. This is a global problem". Y, finalmente, en un blog publicado en Facebook el 15 de diciembre de 2017 David Ginsberg, cuyo título es Director of Research en Facebook, y Moira Burke, Research Scientist en Facebook, se preguntan, "Hard Questions: Is Spending Time on Social Media Bad for Us?" Aparentemente, afirman, el uso pasivo de estos medios de comunicación e información virtual tiene efectos negativos, pero la participación activa podría incluso ser positiva. Lo que estamos presenciando es una magnificación global de la vida interior fantasmática. Teresa sintonizó sus propias voces e imágenes con efectos que en muchas ocasiones fueron depresivos y muy inquietantes. Pero encontró una salida, una manera de transformar esta situación en una experiencia profunda y vivificadora. Veremos cómo lo hizo.

Teresa con frecuencia alaba la "buena y santa conversación" (*Vida* 129), pero también conversa con interlocutores que resultan invisibles para quienes la rodean. En uno de sus primeros arrobamientos oye unas palabras: "Ya no quiero que tengas conversación con hombres, sino con ángeles" (*Vida* 306). Sin embargo, recomienda preferir la persona concreta a una imagen:

Si esto habéis de pedir mirando una imagen de Cristo que estamos mirando, bobería me parece dejar la misma persona por mirar el dibujo. ¿No lo sería, si tuviésemos un retrato de una persona que quisiésemos mucho y la misma persona nos viniese a ver, dejar de hablar con ella y tener toda la conversación con el retrato? (*Camino de perfección* 442)

Nadie ha entendido mejor esta etapa de la intensa emoción teresiana ni malentendido más la totalidad de la experiencia mística que Julia Kristeva, quien anota que Teresa "transforma el amor hacia el Padre Ideal en una violencia pulsional sin freno, en una pasión hacia el padre que resulta ser una perversión sadomasoquista" ("La pasión" 299). Y luego concluye:

Entonces, la palabra se convierte en objeto principal del deseo, gracias a una narración abierta a la búsqueda infinita de sentido, forzosamente subjetivo. Para Teresa, las experiencias preferidas para esta realización serán, necesariamente, la escritura (como elucidación de la experiencia) y la fundación (acto político que renueva el espacio institucional y la temporalidad carmelitana). ("La pasión" 299).

Esta es una conclusión de persona letrada, para quien la palabra es suprema. Pero que ni las palabras ni los pensamientos bastan para dar cuenta de la experiencia mística, lo expresó conmovedoramente Fray Francisco de Osuna en el *Tercer Abecedario Espiritual*: "Aquel tan solamente sigue las palabras que se va tras sus pensamientos, que son palabras que huyen, y éste ninguna cosa tendrá, pues tiene el vaso del corazón quebrado" (Kindle Locations 292-293). Hay que ir más hondo.

3. EL RECOGIMIENTO

Teresa observa que la mente es indisciplinada y produce ruidosos torrentes de palabras que distraen más que ayudan. Podría estar hablando de muchos de nosotros hoy cuando escribe, “Hay unas almas y entendimientos tan disparatados como unos caballos desbocados, que no hay quien las haga parar. Ya van aquí, ya van allí, siempre con desasosiego” (*Camino* 381). Tratar de resolver este bullicio mental mediante discursos no hace sino empeorarlo, saturarlo de ruido. “Llamo ‘ruido’”, observa Teresa, “andar con el entendimiento buscando muchas palabras y consideraciones para dar gracias de este beneficio y amontonar pecados suyos y faltas para ver que no lo merece. Todo esto se mueve aquí, y representa el entendimiento, y bulle la memoria” (*Vida* 227). Y acaba lapidariamente, pero con gracia coloquial, “no haga caso del entendimiento, que es un moledor” (*Vida* 227). Quienquiera que haya practicado algún tipo de meditación (y yo lo he hecho por más de cincuenta años), sabe lo muy difícil que es desentenderse de este moledor. Por eso Teresa lo identifica como la valla inicial que debe superarse. Fácil de imaginar, de pensar, de expresar, pero difícil de hacer: “De los que comienzan a tener oración, podemos decir son los que sacan el agua del pozo, que es muy a su trabajo, como tengo dicho; que han de cansarse en recoger los sentidos que, como están acostumbrados a andar derramados, es harto trabajo” (*Vida* 194).

Los beneficios de la meditación concentrada, no derramada y sin que bulla la memoria, son ahora bien conocidos. El hospital de la Universidad de Virginia, como muchos otros, tiene un programa de meditación para ayudar a sus pacientes. Los tanques de aislamiento sensorial han llegado a ser un producto reconocido y las aplicaciones que ayudan a enfocar la mente son numerosas. Los estudios sobre los beneficios de la meditación son ya amplios y muy bien documentados. (Véase, por ejemplo, las 844 páginas del libro de James H. Austin, *Zen and the Brain*, entre muchos otros que podrían nombrarse.) La valoración positiva que hace Teresa del recogimiento de la mente que puede conseguir que el pensamiento moledor se desconecte coincide con lo que el *Tercer abecedario espiritual* de Osuna indica:

Mira, pues, que este no pensar nada es más que suena, y que en ninguna manera se puede explicar lo que ello es, porque Dios, a quien se ordena, es inexplicable; antes te digo que este no pensar nada es pensarlo todo, pues que entonces pensamos sin discurso en aquel que todo lo es por eminencia maravillosa; y el menor bien que tiene este no pensar nada de los varones recogidos es una atención muy sencilla y sutil a solo Dios. (Kindle Locations 9372-9375).

Pensar sin discurso parece una afirmación escandalosa, aunque es una experiencia bien conocida en otras culturas. La obra maestra del filósofo japonés Kitaro Nishida, *Indagación del bien*, se inicia con una afirmación de la cual sospecho que la mayoría de los lectores occidentales diferiría vigorosamente:

La urgente actualidad de Teresa de Ávila

153

Experimentar significa conocer hechos tales como éstos son, conocer de conformidad con hechos renunciando por completo a las propias elaboraciones. Lo que generalmente llamamos experiencia está adulterado con alguna clase de pensamiento, de manera que al decir *pura* me refero a la experiencia tal como ella es, sin el menor aditamento de deliberada distinción. (41)

Renunciar, y por completo, a las propias elaboraciones es inquietante, como lo advierte bien Teresa: “andarán afligidos pareciéndoles no hacen nada. En dejando de obrar el entendimiento, no lo pueden sufrir; y por ventura entonces engorda la voluntad y toma fuerzas, y no lo entienden ellos” (*Vida* 198).

4. EL MISTERIO

Finalmente se alcanza esa experiencia replegada sobre sí misma, inexplicable, que por su inexpressividad en palabras produce suspicacia. Si no puede comunicarse con el idioma, ¿existe? Con frecuencia se citan las palabras finales del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, “What we cannot speak about we must pass over in silence”, es decir, que de lo que no podemos hablar, sobre eso hay que mantenerse en silencio. Esta exigencia responde al primer proyecto de Wittgenstein de crear un lenguaje exacto, científico y claro. Pero es difícil, incómodo, aberrante y hasta monstruoso para los letrados imaginar que exista algo para lo cual la respuesta adecuada sea el silencio.

En realidad, lo más apropiado para entender este silencio teresiano (y general en los místicos) es el párrafo 610 de *Philosophical Investigations*:

Describe the aroma of coffee. —Why can't it be done? Do we lack the words? And *for what* are words lacking? —But how do we get the idea that such a description must after all be possible? Have you ever felt the lack of such a description? Have you tried to describe the aroma and not succeeded? (159e)

En esta etapa de su pensamiento, Wittgenstein trata de indicar una y otra vez que existe una realidad que aprendemos a designar con el idioma, con una variedad de sistemas compartidos que responden a diversas reglas, distintos juegos del lenguaje. No hay que buscar el sentido de las palabras como si estuviera escondido en ellas, sino examinar el uso de los vocablos como se dan en la vida misma. Las limitaciones del lenguaje no se traducen en los límites de la experiencia.

Una y otra vez, y muchas veces más, Teresa se refiere como último argumento a su experiencia. Por ejemplo, “solo quien goza de ello le entiende. Esto tengo por experiencia” (*Vida* 29), o “De que yo tengo experiencia puedo decir” (*Vida* 171), o “dílogo porque

lo sé por experiencia” (*Vida* 197), o “porque es bien dificultoso lo que querría daros a entender, si no hay experiencia” (*Moradas*, I, 9). Por ello algunos confesores, cree Teresa, no entienden a qué se refiere quien habla de esta experiencia transcendente: “porque si no tiene experiencia de estas cosas, por letrado que sea, no bastará para entenderlo” (*Fundaciones*, 8, 8). Este es el desacato principal y más radical de la mística: no desea argumentar, razonar, sino indicar hacia una práctica y una experiencia que no es transferible en palabras, que requiere de silencio. “La experiencia dará esto a entender, que quien no la tuviere no me espanto le parezca muy oscuro y cosa no necesaria” (*Camino* 429). Es un éxtasis absoluto, un verse completamente fuera de lo expresable y discutible.

Sugiero que llegamos así a una lección de gran importancia para nuestro oficio de críticos literarios, pues por letrados que seamos, sin recogimiento y contemplación, sin la humildad (palabra frecuente en la obra teresiana) necesaria para aceptar el silencio y lo complicado, sin respetar lo sellado y reemplazar la explicación por la contemplación, no podemos alcanzar la vida que alienta en los textos teresianos.

Para contestar mi pregunta inicial, ¿por qué nos puede importar Teresa hoy? Y ¿por qué creo que es urgente leerla y releerla? Porque, me parece, al recordarnos ella de la vida interior, del silencio y la contemplación, de la experiencia de la vida no reducida a Twitter o a mensaje electrónico, no explicada o redactada, nos da el valor de confesar que acaso entender no es siempre lo más importante. ¿Podemos escucharla entre tanto ruido?

Ansí que a esta mariposilla importuna de la memoria aquí se le queman las alas: ya no puede más bullir. La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende; al menos no puede comprender nada de lo que entiende. A mí no me parece que entiende, porque—como digo—no se entiende. ¡Yo no acabo de entender esto! (*Vida* 253)

BIBLIOGRAFÍA DE REFERENCIA

- Aisa, Pedro and Ann-Lawrie, and Mackenzie Brown. *Between Time and Eternity. Studies in Comparative Religion* 3 (1969): 1–13.
- Austin, James H., M.D. *Zen and the Brain*. Cambridge, M.A.: MIT Press, 1998.
- DuPont, Denise. “Teresa’s experiences”, *Romance Quarterly* 63:1 (2016): 14-20.
- Farmer, Julia. “‘You Need but Go to Rome’: Teresa of Avila and the Text/Image Power Play”. *Women’s Studies* 42 (2013): 390–407.
- Ginsberg, David, and Moira Burke. “Hard Questions: Is Spending Time on Social Media Bad for Us?” <https://newsroom.fb.com/news/2017/12/hard-questions-is-spending-time-on-social-media-is-bad-for-us/>
- Hollywood, Amy. *Sensible Ecstasy*: Chicago and London: The University of Chicago Press, 2002.
- Howells, Edward. “Mystical Experience and the View of the Self in Teresa of Avila and John of the Cross”, *Studia Mystica* 18 (1997): 87-104.
- Kristeva, Julia. “La pasión según Teresa de Ávila”. http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/14/qm14_pdf_esp/24.pdf
- Marche, Stephen. “Is Facebook Making Us Lonely?”. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2012/05/is-facebook-making-us-lonely/308930/>
- Mujica, Bárbara. *Teresa of Ávila: Lettered Woman*. Nashville: Vanderbilt UP, 2009.
- Nishida, Kitaro. *Indagación del bien*. Tr. Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa Editorial, 1995.
- Stace, W. T. *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*. New York: Greenwood Press Publishers, 1969. [Reprint of Princeton, N.J.: Princeton UP, 1952.]
- Teresa de Jesús. *Libro de la vida*. Ed. Dámaso Chicharro. 8ª.ed. Madrid: Cátedra, 1990.
- *Camino de perfección*. En *Mística del Siglo VI. Vol I*. Ed. Francisco Javier Díez de Revenga. Madrid: Biblioteca Castro, 2009. 313–471.
- *Las constituciones*. <http://www.santateresadejesus.com/wp-content/uploads/Las-Constituciones-PDF.pdf> [Accessed 12/18/2017]
- *Libro de las relaciones espirituales*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/libro-de-las-relaciones-espirituales-de-santa-teresa-de-jesus-escritas-por-ella-misma-a-varios-de-sus-directores--0/html/> [Accessed 12/18/2017]
- *Las exclamaciones del alma a Dios*. <http://www.portalcarmelitano.org/download/LAS-EXCLAMACIONES-DEL-ALMA-A-DIOS-de-Santa-Teresa-de-Avila.pdf> [Accessed 12/18/2017]
- *Cartas de Santa Teresa de Jesús*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. http://www.cervantesvirtual.com/portales/santa_teresa_de_jesus/obra/cartas-de-santa-teresa-de-jesus--0/ [Accessed 12/18/2017]
- Twenge, Jean M. “Have Smartphones Destroyed a Generation?” <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2017/09/has-the-smartphone-destroyed-a-generation/534198/> [Accessed 12/19/2017]

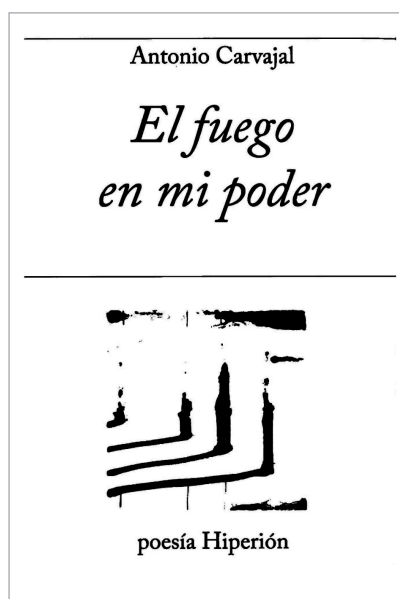
- Wang, Amy. "Former Facebook VP says social media is destroying society with 'dopamine-driven feedback loops'". https://www.washingtonpost.com/news/the-switch/wp/2017/12/12/former-facebook-vp-says-social-media-is-destroying-society-with-dopamine-driven-feedback-loops/?utm_term=.7a85b34384e4
- Weber, Alison. *Teresa of Ávila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: Princeton UP, 1990. Print.
- *Approaches to Teaching Teresa of Ávila and the Spanish Mystics*. New York: Modern Language Association, 2009.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tr. D. F. Pears y B. F. McGuinness. London and New York: Routledge, 1974.
- *Philosophische Untersuchungen. Philosophical Investigations*. Tr. G. E. M. Anscombe. New York, N.Y: The Macmillan Company, 1958.





RESEÑAS





EL FUEGO EN MI PODER

ANTONIO CARVAJAL

Madrid: Hiperión. 2016, 92 págs.

No es Antonio Carvajal un poeta aún suficientemente reconocido por buena parte de los lectores de poesía. Y no es que sea desconocido (¡eso faltaría!), sino que su voz, tan auténtica, está en otra sintonía, mucho más personal e íntima, que parte de la poesía actual se ha dedicado a destejer con o sin tapujos. *El fuego en mi poder* no es un libro para lectores noveles, pero sí para poetas jóvenes ¿por qué? Porque este poemario de Carvajal ya parte de toda una amplia, vasta y sedimentada tradición poética que está lejos de los gustos más populares entre los jovencísimos lectores, volcados en otro

tipo de conexión entre poesía y música, más mercantil que estética, más afín a los *hits* efímeros que a los manuales de historia literaria. No, a Carvajal no se le puede buscar en la lista de los más vendidos, ni entre las preferencias de los iniciados a la lectura. Ese, aunque algunos digan lo contrario (o incluso el propio poeta, aunque no lo creo), no es su sitio. Sí, en cambio, lo es en la biblioteca de cualquier joven poeta, como dije, pues no hay verso más fino para afinar sensibilidades y oídos que los de Carvajal: no en vano ha sido profesor Titular de Métrica en la Universidad de Granada. Y ser poe-

ta en tierra de poetas parece lógico, pero ser maestro en tierra de poetas ya no es tarea fácil. He ahí una buena diferencia. Si usted es de los del segundo grupo y está dando sus primeros pasos como autor o autora, no dude en coger este libro y saborearlo sin la inquietud del tiempo, es decir, dejando que reposen sus imágenes conceptuales y fónicas por igual: nada le garantizará calidad aun a pesar de la imitación directa, pero estoy seguro de que estará más cerca de conseguirlo habiendo leído este poemario antes. La providencia dirá.

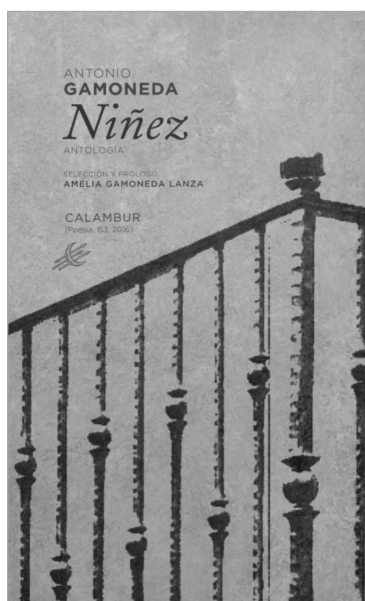
Este último libro de Carvajal se divide en cuatro partes muy desiguales en el número de poemas que lo componen: “Madrigal y Baladas” tiene un total de 27 poemas; “Soledad y Elegía” tiene un total de 9 textos, pues responde a un diseño algo complejo de poemas seccionados en partes; “Decires” tiene 5 poemas y “Concerto grosso” hasta 3. Es decir, un total de 44 poemas en total, que van de la densidad hacia su elementalización, su concentración emocional. El título del libro nos presenta una aparente victoria que, sin embargo, en los poemas no vemos: hay sosiego, equilibrio y hasta cierta sorna en algunos versos, pero la verdad, el fuego que Prometeo roba, no lo vemos, ya que la llamarada es tan fugaz como la vida y solo el eco, el fogonazo, es lo que queda tras este intento de subversión. Es el poema, sin duda. También el propio poema es la ceniza del ser, que hace revivir al poeta como parte de una verdad siempre individual, siempre subjetiva. Por tanto, nos robamos a nosotros mismos parte del misterio y lo hace el

poeta en nuestro nombre, ese que conspira contra el ser humano (el que busca alzarse en la vida sin más destino que el de cumplir con horarios, deseos de última hora, jornadas matutinas, bailes rítmicos y arrítmicos también). Ese es el secreto mejor guardado de una divinidad ausente y el único poder que el ser humano tiene para hacer frente a la corrosiva fuerza de los caprichos del Olvido: la palabra, capaz de vibrar o percutir aun sin boca, más allá de nosotros mismos, sobre el papel o sobre la memoria.

Amar es escribir, nos dice. Y lo mejor es que tiene su reverso, porque escribir es también amar, atajar las diferencias, sentirse próximo a pesar de las distancias que la propia escritura tensa ¿qué lección de vida nos legan tantas horas de incertidumbre ante el papel? Recordar, amar, no perder de vista a quienes nombramos o silenciamos. Eso es robar el fuego secreto del Olimpo, aunque bien valga una condena eterna, un sacrificio. Y eso, verdad, es parte de la esencia de este libro que, oculta-mente, va rindiendo tributos y cuentas a otros poetas (imagino a Petrarca, Machado y Juan Ramón entre algunos de sus versos, como a Aleixandre u otros como Jenaro Talens, Díaz de Castro, Martín Valdi, y una larga lista más). No hay libro que pueda escapar de las llamas, tampoco poeta, pero este ya lleva el fuego consigo y no siempre lo ígneo lleva a la destrucción: hay también llamaradas purgativas e incluso sanadoras. Quizá este libro sea lamer también las heridas de la vida.

SERGIO ARLANDIS

POETA, CRÍTICO LITERARIO Y PROFESOR



Niñez

ANTONIO GAMONEDA

Barcelona: Calambur 2016, 128 págs.

No hay poeta que no haya mirado la niñez con nostalgia. Y si lo hay, qué escaso desencanto suele anidar en su voz poética, ya que es siempre un espacio de salvación, fundado sobre los destellos de una felicidad libre de coartadas emocionales y de obligaciones propias de la edad. No solo es un refugio de la alegría, es también el paraíso personal en el que imperaba un orden, muy distinto al que tenemos en la edad adulta, cuya lógica es tan fascinante como rica en su deslimitación racional: no hay cabeza más creativa que la del niño, entrenado en el noble arte de descubrir, cada día, un nuevo secreto de la realidad que le rodea. No ha

tampoco una mirada tan potencialmente penetrante en la textura de los objetos que la del niño, que transforma las pinzas en pistolas inofensivas, las macetas en fortalezas, las hormigas en ciudadanos de la *Tierra Media*, etc. Eso siempre y cuando la televisión les deje un hueco libre para la imaginación. Pero el debate aquí es otro: ¿qué hacemos con nuestra vida cuando la ponemos en manos de un niño, es decir, cuando dejamos de ser adultos y nos evadimos a ese lugar del que fuimos príncipes huéspedes? ¿cómo regresamos entonces? En efecto, los poetas siempre tienen este as guardado en la manga, porque no hay

nada más propenso al poema que la añoranza, quizá también porque no hay mayor vacío que el que pretende llenar ese mismo poema. Sea por lo que sea, la poesía ha tendido siempre un largo puente dentro de nosotros mismos para poder llegar más rápido a ese edén que fue nuestra más elemental y pura sonrisa.

Un arqueado puente, por tanto, es lo que hace esta vez Antonio Gamoneda en su último libro, *Niñez*, publicado, con exquisita calidad (textura, color, tipo de papel, tipografía), por la editorial Calambur. No es un puente a la simple retrospección biográfica a pesar de que el bello prólogo de Amelia Gamoneda Lanza, nos invite a ello. Este camino va a otra orilla también: la modelación de la ternura y de la inocencia, su don y su pérdida progresiva. También la necesidad de sentirnos a salvo en alguna otra parte que no sea dentro de nosotros mismos. Y ahí entran las figuras paternas y las maternas, cuyo cobijo nunca forma parte de esa lista de méritos personales, pero que, sin embargo, han sido fundamentales para nuestra formación emocional. Pero para contarnos esto no creo que Gamoneda haya articulado un poemario, ya que se siente cómodo, como poeta, en el extremo más insospechado de la escritura: la infancia es también señuelo de nuestros temores actuales, de nuestra mirada descreída y desmitificada, porque es en esta etapa de nuestra vida cuando los traumas se forjan y las imágenes se graban a fuego en nuestra memoria.

Nada queda a salvo de la fuerza de la vida, de su pujanza, por eso el niño siempre juega a ser hombre o mujer, mientras que

el ser humano, en su madurez, aspira a la niñez como un estado de bienestar emocional, de descanso. Y del mismo modo, el niño olvida pronto (nada recordamos de nuestros múltiples llantos diarios por cualquier memez) mientras que el adulto lucha contra tan terrible adversario de la memoria. Lo ve así Gamoneda, quien en este libro combina verso y prosa, emoción y reflexión, como si también fuera un juego de tiempos sobrepuestos uno sobre otro, para dar la mejor estampa del yo, su calco. La pregunta es, entonces, ¿a quién encuentra debajo? Un psicólogo bien podría decírnoslo, pero de esto no trata el libro: no son fantasmas lo que persiguen sus versos, ni temores absorbidos con el paso de los días. Son huellas que aún están vivas y palpitantes sobre el camino y de las que debe quedar una horma de su pies, de su paso, porque, como dijo Machado, se hace camino al andar, por eso el libro comienza en esa etapa de la niñez, cuando las dos piernas han de levantarse como bastiones para darnos su primer impulso y acaba con la inclinación del abuelo, que debe ayudar a las nietas a levantarse y a iniciar su propia andadura y desaparecer, teñirse de sombra, como ley de vida. En ese gesto radica la continuidad del yo en los demás, también los primeros pasos que nos llenarán la memoria de ligeras impresiones que luego puliremos con nuestra añoranza. El olvido, por desgracia, también comienza, en la infancia, sus pasos. Y en esto, Gamoneda, ha sabido dar un terrible y emocionante golpe de timón a tan utópica imagen de la niñez.

SERGIO ARLANDIS

Poeta, crítico literario y profesor



*DE MUSAS, AEROPLANOS Y TRINCHERAS.
POESÍA ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA*

JULIO NEIRA

Madrid: UNED, Arte y Humanidades, 2015, 366 págs.

De musas, aeroplanos y trincheras. Poesía española contemporánea, tal es el título del último libro de Julio Neira, Catedrático de Literatura Española de la UNED, que acaba de publicar en la editorial de tal institución universitaria, en una elegante edición con una espléndida portada: un óleo, titulado *Lejanías*, de Mar Llorente. El volumen reúne veinte trabajos de investigación centrados en figuras fundamentales de la poesía española del siglo XX y del siglo XXI, ya que los escritores analizados se corresponden con los últimos cien años de la historia de la literatura española. Y en realidad se extienden

desde la significación y trascendencia de Antonio Machado y de Juan Ramón Jiménez y su relevante influencia en la que se llamó joven literatura en los años veinte y treinta en España, es decir la para bien o para mal llamada generación del 27, hasta uno de los poetas más representativos de las primeras generaciones del siglo XXI, Lorenzo Oliván, a través de su último libro *Nocturno casi* (2014).

Las perspectivas de análisis empleadas por Neira en este libro son de lo más diverso, con lo que consigue una amenidad y una claridad que sin duda ha de

redundar en el beneficio de los futuros lectores, sobre todo los estudiantes universitarios a los que el libro parece que va destinado, ya que uno de los propósitos del volumen es recoger trabajos dispersos publicados o no previamente, pero expuestos en diversos foros. Algunos de los volúmenes en los que fueron recogidos están agotados o fueron ediciones no venales, que apenas tuvieron difusión a través de los medios habituales. Hay trabajos histórico-documentales, para cuyas elaboración y conclusiones el autor se ha basado en una documentación inédita imprescindible para valorar el producto final: un poema, un libro de poesías. Los hay dedicados a espacios generacionales, movimientos, épocas y tendencias y los hay que examinan una trayectoria a través del tiempo y de la historia o una obra concreta de un determinado autor.

En las palabras preliminares de presentación de este volumen lleva a cabo Julio Neira unas consideraciones metodológicas acertadísimas al asegurar que la investigación literaria no debe convertirse o llegar a ser una ficción, sino que se ha de basar en el análisis fundamentado de un texto y argumentado siguiendo las reglas de un método científico basado en el pensamiento lógico, de manera que el investigador no debe establecer una hipótesis previa, sino que ha de llegar a ella una vez que haya contrastado los datos de que dispone, tanto desde el punto de vista estrictamente literario como biográfico, social, histórico o artístico. Así podrá llegar a la más certera interpretación y lograr explicar el sentido exacto de ese texto.

Nada hay más simple que la función de todo profesor de literatura que se ha de esforzar en que el estudiante sea capaz de leer un texto, entenderlo y saber explicarlo: tres fases de una operación metodológica imprescindible en el trabajo del filólogo. Neira recuerda en estas páginas preliminares que la Filología nació para hacer accesibles a los lectores las obras de la antigüedad clásica. Se trata de facilitar la comprensión de un texto, de una obra, de un fenómeno literario y la claridad, la nitidez y la naturalidad ahí son imprescindibles, sin introducirnos en farragosas y complejas terminologías que oscurecen más que aclaran, enturbian y complica más que resuelven... Y la literatura en su historia.

Al fin los profesores de literatura somos historiadores de la literatura y cada texto en su tiempo y en su época surge con su propio significado no unívoco, pero sí abordable. Señala el autor que en Filología no suelen producirse conclusiones unívocas: la polisemia del texto poético puede dar lugar a interpretaciones diferentes y no necesariamente contrapuestas. Y en ello, afirma Julio Neira, está su grandeza. Y ahí es donde juega un papel fundamental la sensibilidad del investigador.

Interesa hacer algunas reflexiones al hilo de la lectura de este libro sin ánimo de polemizar con el autor. Me refiero a dos cuestiones utilizadas o tratadas en el volumen que merecen una consideración especial. La primera se refiere al término «Edad de Plata», que se ha hecho común en los estudios literarios desde que lo pusiera en marcha José Carlos Mainer, nada menos que en unos cursos que impartió en 1974, y desde esa fecha a través del libro así titulado, *La Edad de Plata*

(1902-1936) *Ensayo de interpretación de un proceso*, se ha difundido y fijado como una etiqueta indeleble que tanto ha perjudicado la objetividad y la valoración de excelentes escritores, en los estudios literarios de esta etapa. Julio Neira la utiliza para enmarcar sus trabajos referidos a escritores anteriores a la Guerra de España, como siempre la llamo, porque lo de Guerra Civil es un oxímoron absolutamente reprochable, que mejor debemos olvidar. Pues bien, si mis informaciones no fallan la Edad de Plata es el nombre que se suele dar a un periodo histórico particular que se considera sucesor o emulador de una anterior Edad de Oro, aunque su valor sea inferior, como el de la plata frente al del oro.

La expresión se acuñó como una de las cinco Edades del Hombre descritas por Hesíodo, y que comienzan con la creación del hombre a partir de las piedras arrojadas por Deucalión y Pirra tras un diluvio. Y en el campo de la literatura donde se utilizó en origen fue para designar un período de la literatura latina, la llamada edad de plata, que comprende el periodo desde la muerte de Augusto hasta el fin del reinado de Trajano (desde el año 14 hasta el año 117 de nuestra era) Se cultivan todos los géneros, pero en esta época, ya de decadencia, se cae con frecuencia en la ampulosidad y el amaneramiento. Era la época de Patronio, de Fedro y de Tácito y en ella despuntaron los españoles Séneca, Quintiliano, Lucano y Marcial. Ellos en la plata, y en el oro Virgilio, Horacio, Ovidio, Catulo, Tibulo, Julio César, Tito Livio y Cicerón.

Pero, si nos trasladamos a la literatura española, por lo menos a mí, me cuesta mucho considerar de plata a escritores

como Galdós, Clarín, Alarcón, Valera, Pereda, la Pardo Bazán, Unamuno, Valle-Inclán, Antonio Machado, Pío Baroja, Azorín, Ortega y Gasset, Gabriel Miró, Ramón Pérez de Ayala, Ramón Gómez de la Serna, Pedro Salinas, Jorge Guillén, Vicente Aleixandre, Federico García Lorca, Dámaso Alonso, Luis Cernuda, Rafael Alberti o Gerardo Diego. Por eso, quizás, fue este último el que prefirió hablar en lugar de la tan discutible Edad de Plata de un Segundo Siglo de Oro para las letras españolas.

Otro de los asuntos tratados en este excelente libro en el que me gustaría detenerme es el de la etiqueta generación del 27, al que se refiere en detalle Julio Neira en uno de los capítulos del libro. En todo caso, efectivamente, en los últimos años se ha discutido mucho sobre si la denominación «generación del 27» o «generación de 1927» es acertada o no, si ha sido un gran error o un sistema de promoción de un determinado número de poetas amigos; se ha debatido sobre si es pertinente o no el término de «generación» a la hora de establecer los periodos de estudio de la literatura; se ha escrito y se ha polemizado hasta extremos sorprendentemente negativos sobre si el Veintisiete existió o no. Y lo más interesante es que nadie se ha preguntado quién fue el inventor del término «generación del 27».

Sabíamos que Dámaso Alonso, en su artículo «Una generación poética (1920-1936)», en 1948, fue el primero en atribuir el término «generación» para los poetas de su grupo. Pero se desconocía quién es el autor del nombre dado a esa generación con el guarismo «1927», que

Vicente Gaos lo utiliza ya en 1965, pero prefiere denominarlo grupo poético y que Joaquín González Muela y Juan Manuel Rozas en 1966 ya usan abiertamente el nombre de «generación poética del 27».

Una de las cuestiones más interesantes para valorar la repercusión de la etiqueta es preguntarse ¿quién inventó el término completo «La Generación del 27»? Importantes aportaciones sobre este punto ofrecen Andrew A. Anderson en su libro *El Veintisiete en tela de juicio* (2005), al que se refiere Julio Neira en su libro. Atribuíamos tal mención a Ángel Valbuena Prat, y así lo publicamos en *Monteagudo* (2000), en el que señalábamos que Valbuena en su *Historia de la literatura española*, edición de 1957, incluye dos capítulos dedicados a «La generación de 1927», por primera vez en su famosa historia.

Y, además, explica por qué utiliza ese término. José Carlos Mainer en 1998 («Sobre el canon de la literatura española del siglo XX»), como señala Anderson, reconoce que «nadie sabe a ciencia cierta cuándo se juntaron por primera vez la fecha mágica y el concepto», y, en un artículo publicado en la revista de Yecla *Montearabí*, en 2000 (número 30), José María Martínez Cachero señala que no sabría precisar cuándo la designación entró en los manuales de literatura. Pues bien, podría responderse que, por lo menos, en 1957 y en el manual de Valbuena Prat, ya está ese término completo consagrado.

Anderson señala que la fecha se adelanta a 1953, al artículo que el mismo Valbuena Prat publica, aunque ya no en un «manual» de historia literaria, sino

en *Correo Literario*, 1 de noviembre de 1953, con el título de «La Generación del 1927 vista al cabo de veinticinco años», lo que supone que siga siendo el responsable Ángel Valbuena de la difusión del término en España.

Como recuerda Julio Neira, Anderson en su libro refiere con detalle quién fue el inventor real del término: exactamente Juan Chabás, quien ya utilizó el término completo «Generación del 1927» en 1944, en la *Nueva historia manual de la literatura española*, aparecida en Cuba (La Habana, Cultural, 1944) aquel año. Luego Ángel del Río, en 1948, recoge la propuesta, sin identificar su fuente, que tiene que ser Chabás, cuando escribe lo siguiente, en su *Historia de la literatura española*, publicada en Nueva York, en The Dryden Press: «En cuanto a la fecha en que esta generación se incorpora plenamente a la literatura, Salinas la sitúa entre 1925 y 1928. Alguien ha propuesto, y nosotros aceptamos, un año intermedio, el de 1927», justificándolo por ser los años de *La Gaceta Literaria*, del centenario de Góngora y el intermedio entre 1926 y 1929, cuando se publican los libros poéticos más significativos del grupo.

Pero en España el sintagma completo quien lo difundió fue Valbuena Prat, a través de su *Historia de la Literatura Española* en 1957. En efecto, Ángel Valbuena Prat, que en su *Historia de la Literatura Española* (que ya había visto dos ediciones en dos volúmenes, la de 1937 y la de 1946, y otras dos en tres volúmenes, en 1950 y 1953), al realizar una serie de reformas y ampliaciones, en la

edición de 1957, introduce partes nuevas y amplía otras.

Las ediciones desde 1937 hasta 1953 ya habían ofrecido, en dos capítulos, un panorama de la literatura última o literatura joven, en los que había incluido amplios apartados dedicados a los poetas de su generación, partiendo de uno titulado «La poesía pura: Diego, Lorca, Alberti, Guillén, Salinas», con epígrafes dedicados a «La nueva poesía. El momento revolucionario. El “ultraísmo”», siguiendo con «Gerardo Diego, creacionista y humano», «El soneto en Diego y sus “Ángeles de Compostela”», «La poesía popular de Federico García Lorca. Su esencia granadina», y continuando con Alberti y Guillén y terminando con Salinas. En un segundo capítulo, titulado «Humanismo, poesía, teatro y prosa» estudia a Dámaso Alonso para seguir con Cernuda, Prados, Aleixandre, Altolaguirre y otros.

Pues bien, en la edición de 1957, los poetas de esta época están distribuidos de la misma forma y los epígrafes ya establecidos no se cambian, pero sí la titulación de ambos capítulos, que pasan a denominarse: «La generación de 1927: la poesía pura: Diego, Lorca, Alberti, Guillén, Salinas» y «La generación de 1927: humanismo, poesía, teatro y prosa». Y añade al frente del primer capítulo el siguiente párrafo, que figura a partir de la edición de 1957 añadido dentro del epígrafe «La nueva poesía. El momento revolucionario. El “ultraísmo”»: «Hemos escogido el nombre de “generación de 1927”, por creerlo el más significativo, para las importantes figuras que nacen en torno a 1900. El centenario de Góngora, la revalorización del

poeta barroco, y la participación de todos los poetas e importantes prosistas en esa fecha, llevan un “supuesto” de grupo y de actitud.» Para, a continuación, reproducir ya sin variaciones su capítulo de las ediciones anteriores.

No hay duda por tanto de la importante influencia de Valbuena Prat, que responde a las cuestiones planteadas por Mainer y Martínez Cachero, ante aludidas, aunque hay que añadir que el concepto de «generación poética» ya lo acuña Dámaso Alonso en 1948, en su conocido artículo publicado en la revista *Finisterre* (I, 3, marzo de 1948), «Una generación poética 1900-1936», que luego recogería en *Poetas españoles contemporáneos* (Madrid, Gredos), donde ha alcanzado una extraordinaria difusión (ediciones en 1952, 1958, 1965, 1969, 1978 y 1988).

Organiza Julio Neira los veinte estudios de su libro en dos grandes partes: «Edad de Plata (1900-1936)», y «De la Guerra al siglo XXI». La primera acoge muy interesantes aportaciones, comenzando por las complejas relaciones de Juan Ramón Jiménez con los que fueron, quieranlo ellos o no, sus discípulos, los componentes de la generación siguiente, los de la «joven literatura», como se les denominó en la década de los veinte. Las relaciones de Antonio Machado con las décadas posteriores recuperan nuevas perspectivas, pero en todo caso, son los ensayos dedicados a los poetas del 27, con Moreno Villa al frente (examinado a la luz del interesante binomio fundamental en la época de tradición y vanguardia), los que suponen las aportaciones más relevantes y bien documentadas del libro.

Observemos, por ejemplo, los estudios dedicados a la fotografía o las ediciones en relación con esta generación, como lo es muy novedoso el capítulo dedicado a los heterodoxos y transgresores, los otros poetas del 27. 1927 es centro de actividades que son examinadas desde el punto de vista histórico como se hace en el caso de Rafael Alberti en torno a esa fecha mítica, en pleno fervor por Góngora en su tercer centenario, o la llegada de Pablo Neruda a España, que fue el inicio de una relación tan apasionante como contradictoria, como todos sabemos.

Y dos trabajos sobresalen finalmente en esta parte: los referidos a las heroínas de la Edad de Plata y el estudio de la ciudad en la poesía contemporánea, trabajo que muestra las capacidades ya sobradamente probadas en otros estudios por Julio Neira, de la relación del poeta y la ciudad, siempre con Nueva York como referente imprescindible de esta sugerente e inagotable relación.

De una época brillante y emprendedora pasamos a los años más negros de nuestra historia literaria reciente: los años de la Guerra de España y de la Posguerra, y en el espacio y en el tiempo del enfrentamiento bélico fratricida no podía faltar la figura única del gran Miguel Hernández, entrevistado en este libro en sus actividades durante la contienda, cuando Hernández, el esposo soldado, culminó una de sus más apasionantes etapas en su creación poética. Se representan a continuación las facetas más características de la literatura posterior: el exilio, con Luis Cernuda en Gran Bretaña; y el exilio interior, con Vicente Aleixandre y el proyecto de un libro, *Desamor*, que no se

llegó a publicar, y que Neira en uno de los más veteranos ensayos del libro documenta con su habitual precisión.

Los años de Posguerra alumbraron poetas excepcionales, como es el caso de Muñoz Rojas o Blas de Otero, pero también sufrieron privaciones y censura, como se estudia en el trabajo dedicado al poeta bilbaíno. Otros fueron lejos, como es el caso de Caballero Bonald y la revolución cubana o el ocaso en Manhattan de José Hierro frente a Nueva York, mientras la poesía de un profesor universitario, Juan Manuel Rozas, completa una visión abarcadora de temas misceláneos que culmina en los estudios finales dedicados ya a los coetáneos: Luis García Montero y Lorenzo Oliván, cuyo libro, ya de 2014, cierra esta visión de poetas del siglo xx y del siglo XXI que este volumen contiene.

El libro ofrece pues en sus casi cuatrocientas páginas muchas formas de aproximarse a la poesía, y en concreto a la poesía y los poetas contemporáneos nuestros, del siglo xx y del siglo XXI. Y como la historia de estos últimos cien años en España ha sido como ha sido, la poesía nos ha transmitido, a través de la voz y la palabra de tantos creadores egregios, lo que este último siglo ha logrado o conseguido: mucha poesía, una fabulosa vanguardia y una horrorosa guerra y su consiguiente posguerra, extremos o partes de un todo que parece recoger muy bien el acaso enigmático título del libro: *De musas, aeroplanos y trincheras...*

FRANCISCO JAVIER DÍEZ
DE REVENGA
Universidad de Murcia

REVISTAS

Revista Internacional de Lingüística
Iberoamericana (RILI)

www.ibero-americana.net/de/rili1.htm

LETRAS PENINSULARES / DAVIDSON
COLLEGE

www3.davidson.edu/cms/x6120.xml

DECIMONÓNICA, REVISTA DE
PRODUCCIÓN CULTURAL HISPÁNICA
DECIMONÓNICA

www.decimononica.org

REVISTA ESPÉCULO. REVISTA DE
ESTUDIOS LITERARIOS. UNIVERSIDAD
COMPLUTENSE DE MADRID

[www.ucm.es/info/especulo/numero44/
index.html](http://www.ucm.es/info/especulo/numero44/index.html)

REVISTA ESPAÑOLA DE LINGÜÍSTICA
APLICADA. UNIVERSIDAD DE LA
RIOJA

www.aesla.uji.es/resla

REVISTA MONTEAGUDO. REVISTA
DE LITERATURA ESPAÑOLA,
HISPANOAMERICANA Y TEORÍA DE
LA LITERATURA. UNIVERSIDAD DE
MURCIA

www.um.es/dp-liter-esp/revista.php

REVISTA DIECIOCHO. HISPANIC
ENLIGHTENMENT. UNIVERSITY OF
VIRGINIA (EE. UU)

<http://faculty.virginia.edu/dieciocho>



OTROS ENLACES DE INTERÉS:

revistas
y congresos

REVISTA HISPANIC POETRY REVIEW.

<http://hisp.tamu.edu/hpr>

REVISTA PARNASEO. CIBER-PASEO POR
LA LITERATURA. UNIVERSITAT DE
VALÈNCIA

<http://parnaseo.uv.es>

ACADEMIA EDITORIAL DEL HISPANISMO

www.academiaeditorial.com

452Fº - REVISTA DE TEORÍA DE LA
LITERATURA Y LITERATURA COMPARADA
www.452f.com

HISPANIC REVIEW – REVISTA DE LA
UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA

<http://hr.pennpress.org>





CONTENIDOS
DE
MIRÍADA HISPÁNICA



La estructura de *Miriada Hispánica* está concebida en torno a tres ejes principales:

1. Sección monográfica de artículos relacionados con un tema específico. En cada edición se elegirá a un «Editor invitado» o se realizará un «call for papers» animando a estudiantes de posgrado, profesores y especialistas a contribuir con sus ensayos.
2. Sección de artículos varios organizada en tres líneas académicas distintas:
 - a) literatura y cine.
 - b) lingüística y didáctica de la lengua.
 - c) historia, cultura, y arte.
3. Reseñas críticas de libros de reciente publicación.

Los artículos, ensayos o reseñas que se remitan para la consideración de su publicación deberán estar relacionados con los siguientes campos generales:

- Literatura española y latinoamericana (autores, géneros, épocas, estilos.)
- Teoría y crítica literaria.
- Lingüística en cualquiera de sus vertientes (semántica, gramática, pragmática, etc.).
- Didáctica de la lengua, la literatura y la cultura hispánica.
- Enseñanza del español a través de las nuevas tecnologías.
- Estudios feministas, sociales, culturales y artísticos relacionados con las humanidades.
- Podrán proponerse otros campos, aparte de los indicados, si se entiende que pueden tener relación con la línea general de la revista.
- Reseñas de obras de reciente publicación así como de eventos (congresos, recitales o exposiciones) relacionados con el hispanismo.

EVALUACIÓN DE LOS ARTÍCULOS

Los trabajos serán remitidos a dos evaluadores anónimos propuestos por los miembros del comité editorial y/o el comité científico de *Miriada Hispánica*. Es requisito imprescindible para la publicación de los trabajos la obtención de dos evaluaciones positivas. La evaluación se efectuará en relación a los siguientes criterios:

- Originalidad e interés en cuanto a tema, método, datos, resultados, etc.
- Pertinencia en relación con las investigaciones actuales en el área.
- Revisión de trabajos de otros autores sobre el mismo asunto.

- Rigor en la argumentación y en el análisis.
- Precisión en el uso de conceptos y métodos.
- Discusión de implicaciones y aspectos teóricos del tema estudiado.
- Utilización de bibliografía actualizada.
- Corrección lingüística, organización y presentación formal del texto.
- Claridad, elegancia y concisión expositivas.
- Adecuación a la temática propia de mh.

La evaluación se realizará respetando el anonimato, tanto de los autores como de los evaluadores; posteriormente, en el plazo de tres meses desde la recepción del artículo, los autores recibirán los correspondientes informes (véase infra) sobre sus trabajos, junto con la decisión editorial sobre la valoración que se haga de los mismos.

Para cualquier consulta, pueden ponerse en contacto con:
miriada.hipanica@uvavalencia.org

J. Enrique Peláez Malagón
enrique.pelaez@uvavalencia.org
www.miriadahispanica.com

University of Virginia in Valencia Program
Calle Ramón Gordillo, 4
46010 Valencia (España)
Telf.: (34) 96 369 4977 Fax: (34) 96 369 1341



Evaluación de las contribuciones

La evaluación experta y anónima de los artículos recibidos es indispensable para que *MIRÍADA HISPÁNICA* se consolide como una revista académica de referencia en el ámbito del hispanismo. Por esta razón, agradecemos tu labor crítica y el apoyo que nos prestas como evaluador.

- Escribe por favor una evaluación que pueda ser compartida (de manera anónima) con el autor del artículo.
- Indica las razones para tu recomendación

Fecha de envío

TÍTULO DEL ARTÍCULO:

1. *Evaluación general*

Con el objeto de ayudarnos a tomar una decisión sobre el artículo recibido, por favor realiza una evaluación acorde a los siguientes criterios y usando una escala del 1 (malo) a 5 (excelente). Por favor, rellena esta tabla:

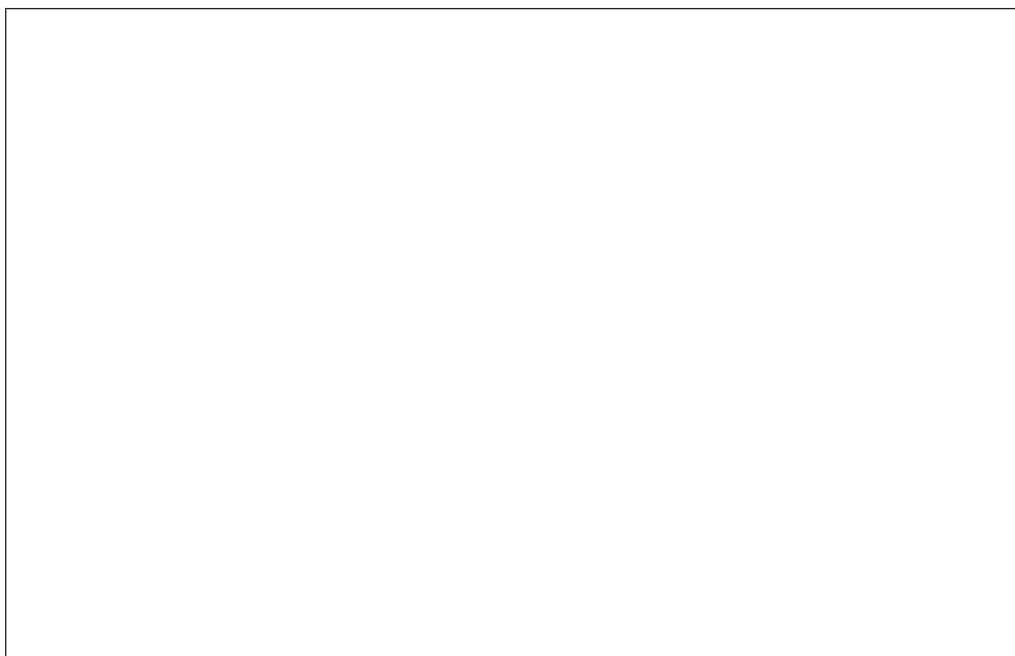
CRITERIO	1	2	3	4	5
Originalidad e interés del contenido tratado					
Claridad y adecuación del título y el abstract con el artículo.					
Objetivo del artículo					
Base crítica y metodológica de la investigación					
Solidez de la argumentación y las conclusiones alcanzadas					
Estilo y uso del lenguaje.					
Relevancia de la bibliografía					

2. *Recomendación*

☐ Publicar ☐ Rechazar ☐ Aceptar, sujeto a revisión y cambios *

* Por favor indica los comentarios oportunos para que el autor pueda realizar cambios efectivos en su artículo.

Razones para tu recomendación / Sugerencias / Comentarios para el autor:



Tu evaluación deberá ser enviada por correo electrónico a miriada.hispanica@uvavalencia.org en el plazo máximo de un mes.



NORMAS DE ESTILO Y PUBLICACIÓN



NORMAS DE ESTILO

NORMAS GENERALES

- * *Miríada Hispánica* acepta contribuciones en castellano y en inglés que sean originales, que no hayan sido publicadas previamente o estén siendo consideradas en otra revista para su publicación.
- * Los artículos serán sometidos a revisión por pares de forma anónima.
- * Se entregará el texto definitivo en formato electrónico a la dirección miriada.hispanica@uvavalencia.org antes de la fecha establecida.
- * Publicación: El comité científico publicará los artículos seleccionados en la revista siempre que éstos tengan el nivel de calidad requerido, se adecúen a las normas de estilo, las referencias bibliográficas y sean entregados dentro de los plazos establecidos.
- * El artículo deberá presentarse junto con un resumen de entre 80 a 100 palabras y cinco palabras clave tanto en inglés como en español.
- * Los documentos deberán consignar los datos del autor, la institución a la que pertenece y la dirección de correo electrónico. Estos datos deberán ir tras el título del artículo.
- * Derechos de autor. Los derechos de cada autor recaerán sobre su artículo. Hispanic Studies Program tendrá los derechos de la obra colectiva. Para proteger a los autores, el comité editorial registrará la revista con un Depósito Legal.
- * El hecho de mandar un artículo implica que los autores acatarán las decisiones tomadas tanto por el comité científico como por el comité editorial.
- * Ambos comités tendrán el poder de enmendar las normas que aquí se establecen.

FORMATO DEL ARTÍCULO

- * Extensión: Incluyendo gráficos, notas, tablas, imágenes y bibliografía la extensión de los artículos será de un mínimo de 10 y un máximo de 20 páginas –Utilización de imágenes y datos en los artículos. Toda la información utilizada para la elaboración del artículo debe estar libre de derechos de autor, el autor de cada artículo se hará responsable de las diligencias que pudieran recibir al respecto.

- * Procesador de textos: Microsoft Word para Windows (*.doc). El nombre del archivo ha de ser «APELLIDO_APELLIDO_Nombredelautor.doc»
- * Formato del documento: DIN-A4.
- * Márgenes: - Superior, inferior, izquierdo y derecho: 3 cm.
- * Fuente: Times New Roman. Para el cuerpo del texto el tamaño será de 12 puntos, en cambio para las notas a pie de página, citas fuera del cuerpo del texto y los ejemplos será 11 puntos.
- * Interlineado: 1'5 líneas. Separación entre párrafos. No hay que dejar línea en blanco entre párrafos. Tampoco sangría en los párrafos. Deberán dejar un espaciado de seis puntos en el párrafo anterior.
- * Alineación: Justificada.
- * Negrita, cursiva y subrayado. Para destacar palabras utilizaremos la cursiva, si necesitáramos dos formatos diferentes para destacar, entonces negrita, pero nunca subrayado.
- * Paginación: No aparecerá en ningún lugar la paginación (esto se dejará para cuando se maquete el total de artículos).
- * Imágenes, gráficos y tablas: Estarán incluidos en el artículo y también se presentarán en soporte informático en formato *.JPG, *.TIFF o *.EPS (han de tener buena resolución y estar libres de derechos de autor).
- * Título del artículo: Debe ir centrado al comienzo de página (en la primera línea), en mayúsculas, negrita, sin punto final. A continuación, se deja una línea en blanco entre el título de la comunicación y el nombre del autor.
- * Nombre del autor: Debajo del título de la comunicación, alineación derecha. En la línea siguiente, y también a la derecha, se indica la Universidad o Centro de procedencia. En el caso de ser dos personas dejaremos un espacio entre los datos de cada persona.
- * Dedicatoria del artículo: El artículo NO podrá ser dedicado.
- * División en apartados: Los distintos apartados y subapartados se tienen que numerar, comenzando siempre por el número 1. La excepción la representa la bibliografía, que aparecerá sin numerar.
 - 1. En negrita y sin sangrar, minúsculas. La frase no acaba en punto final.
 - 1.1. En negrita y sin sangrar, minúsculas. No acaba en punto final (no se deja línea en blanco anterior si va justamente después de la línea del 1.).
 - No se dejará una línea entre el subtítulo y el texto siguiente.

Ejemplo:

- 1. Introducción
 - 1.1. Objetivos principales
 - 1.2. Fundamentación pedagógica

CITAS TEXTUALES

- * Citación en el pie de página de la bibliografía. No se debe citar a pie de página, sino que se hace una referencia a la bibliografía final. Tampoco se utilizarán los términos: sic., vid., véase...
- * De tres o menos líneas: entre comillas (« ») e insertadas en el texto; el tamaño de la fuente sigue siendo 12.
- * De cuatro o más líneas: sangradas a la izquierda 1'25 cm (una tabulación) tamaño de la fuente 11. No hay que sangrar en inicio de párrafo. Hay que dejar una línea en blanco entre el texto y la cita, o entre la cita y la siguiente línea. Si no se indicara la autoría antes de la cita aparte, se podría, igualmente, poner entre paréntesis, al final de la misma:
...en trance de recomponerse anagramáticamente. (R. Rodríguez Ferrándiz 1998: 245) (Para más información al respecto consultar las normas de publicación de la revista).

CORRECCIÓN ORTOGRÁFICA Y LINGÜÍSTICA

Recomendamos que visiten el Diccionario panhispánico de dudas, el Diccionario de la Real Academia Española y el apartado «Consultas lingüísticas» de la RAE, así como también «El Museo de los horrores» del Instituto Cervantes.

BIBLIOGRAFÍA

SOLO se citará la bibliografía que ha aparecido durante el artículo, y no toda la que se conoce con respecto al tema. El apartado se llamará Bibliografía. Irá en negrita, sin punto final y sin numerar. Después una línea en blanco. Se seguirán las normas marcadas por MLA.



NORMAS DE PUBLICACIÓN

Las contribuciones deberán respetar las normas de MLA (www.mla.org) Modern Language Association of America.

NORMAS PARA CORREGIR MANUSCRITOS

En líneas generales la revista intenta reducir al máximo las notas al pie de página, incluyéndolas dentro del texto y evitando así repeticiones de información. Los datos bibliográficos de los libros sólo deben ir desarrollados en la bibliografía que se encuentra al final de cada artículo. Se recomienda la concisión y brevedad en las citas intratextuales, y la información completa y precisa, sin escatimar dentro de la bibliografía datos que puedan servir al lector.

A. BIBLIOGRAFÍA AL FINAL DE LOS TEXTOS

Cada artículo debe ir acompañado por una bibliografía donde aparezcan todas las obras mencionadas y utilizadas por el autor. Debe estar organizada alfabéticamente por apellidos.

1) *Libros*

El orden en que deben aparecer los datos es el siguiente:

— Apellido del autor, nombre. Título del libro (cursivas). Lugar de publicación: Editorial, año:

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Si el libro tiene un encargado de edición o un coordinador, debe incluirse después del título del libro:

— Colón, Cristóbal. *Textos y documentos completos*, ed. Consuelo Varela. Madrid: Alianza Universidad, 1984.

Si se tiene el año de la primera edición del libro y se considera pertinente colocarlo, éste deberá ir después del título:

- Martín Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones*. Comunicación, cultura y hegemonía. 1987. México: Ediciones G. Gili, 1991.
- Si el libro tiene 2 autores:
 - Magaña Esquivel, A. y Lamb, R. *Breve historia del teatro colombiano*. ...
- 3 autores:
 - Borges, Jorge Luis, Silvina Ocampo y Adolfo Bioy Casares. *Antología de la literatura fantástica*. ...
- Más de 3 autores:
 - Müller Bergh, Klaus y otros. *Asedios a Carpentier*. ...

2) Artículos de revistas

El orden en que deben aparecer los datos es el siguiente:

- Apellido del autor, nombre. “Título del artículo” (entre comillas), *Nombre de la revista* (cursivas) volumen/número (año de publicación): páginas:
Adorno, Rolena. «El sujeto colonial y la construcción de la alteridad», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 28 (1988): 55-68.
Concha, Jaime. «La literatura colonial hispano-americana: Problemas e hipótesis», *Neohelicon* 4/1-2 (1976): 31-50.

3) Capítulos de libros

Debe citarse el título del artículo entre comillas, antecediendo al título del libro donde se encuentra.

Citar utilizando el apellido del autor del artículo al que se hace referencia:

- Apellido del autor, nombre. “Título del artículo” (entre comillas). *Nombre del libro* (cursivas), ed. Nombre del editor. Lugar de publicación: Editorial, año. Páginas:
Goic, Cedomil. «La novela hispanoamericana colonial». *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época Colonial, ed. Luis Íñigo-Madrigal. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 369-406.

Si se utilizan varios artículos de un mismo libro se deben incluir todos los datos bibliográficos en cada una de las referencias, y también incluir una referencia bibliográfica al libro completo, en la que aparezcan los editores o recopiladores al principio de la cita. Esto facilita al lector encontrar con rapidez y claridad el lugar donde se encuentran editados los artículos y el libro:

- Franco, Jean. «La cultura hispanoamericana en la época colonial». *Historia de la Literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época colonial. Luis Íñigo-Madrigal, editor. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 35-56.

- Mignolo, Walter. «Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista». *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época colonial. Luis Iñigo-Madrigal, editor. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 57-116.
- Roggiano, Alfredo. «Bernardo de Balbuena». *Historia de la hispanoamericana*. Tomo I. Época colonial. Luis Iñigo-Madrigal, editor. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982. 215-224.
- Iñigo-Madrigal, Luis, editor. *Historia de la literatura hispanoamericana*. Tomo I. Época colonial. Madrid: Ediciones Cátedra, 1982.

NOTA: Cuando se cita en la bibliografía un autor que incluye un artículo o una preposición dentro del nombre, debe colocarse dentro de la bibliografía atendiendo a la primera letra del apellido y no a la preposición o artículo que lo antecede:

- Cruz, Sor Juana Inés de la
- Certeau, Michael de

4) *Periódicos*

El orden en que deben aparecer los datos es el siguiente: apellido del autor, nombre. «Título del artículo». *Nombre del periódico* (cursivas). Fecha (día, mes, año): sección, página:

- Cabrujas, José Ignacio. «Con real y medio». Nacional. 16 nov. 1990: C-7.

Algunos periódicos contienen diferente información en sus distintas ediciones. En este caso es importante especificar la edición después de la fecha y precedido por una coma:

- Collins, Glen. «Single-Father Survey Finds Adjustment a Problem». *New York Times*. 21 Nov. 1983, late ed.: B-17.

B. CITAS INTRATEXTUALES

Las citas o referencias intratextuales deben marcarse entre paréntesis dentro del texto de la siguiente manera:

- 1) La información intratextual sólo requiere el apellido del autor y el número de la página. No se separan por ningún signo. Cuando son páginas no continuas, se separan con comas. No se utilizan las abreviaciones 'p.', 'pp.', 'pág.' o 'págs.': (Rorty 38) o (Heidegger 25, 42)

- 2) Cuando existen varias obras del mismo autor se le añade a la cita intratextual el año que corresponde en la bibliografía. El apellido del autor, el año de la edición y el número de la página no se separan por ningún signo: (Ricoeur 1969 33)
- 3) Cuando varias obras del mismo autor corresponden al mismo año, entonces se coloca una letra –en orden alfabético– al lado del año. Esta misma referencia debe mantenerse en la bibliografía al final del texto.

Ejemplo:

[En la Bibliografía]:

Davidson, D. (1997a) «Indeterminism and Antirealism». En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Claredon Press, 2001. 69-84.

Davidson, D. (1997b) «The Emergence of Thought». En: *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford: Claredon Press, 2001. 123-134.

[En el texto]: (Davidson 1997a 85) o (Davidson 1997b 42).

- 4) La abreviación ‘cf.’, usualmente empleada cuando la referencia no es textual, es opcional.
(cf. Rodríguez 54)
- 5) Cuando la referencia bibliográfica no remite a un conjunto de páginas del texto, sino a toda la obra, se introduce sólo el apellido del autor y el año correspondiente.
(Lévinas 1980)
 - 5.1) Además, si el apellido del autor en cuestión se menciona explícitamente en la oración en la que aparece la referencia, sólo se escribe el año correspondiente, así:
Kripke (1972) esgrime una serie de argumentos en contra de la teoría descriptivista de la referencia de los nombres propios.
- 6) Cuando está claro el nombre del autor, puede incluirse únicamente el número de página (y si es necesario se incluye el año de la edición, si existen más obras del mismo autor; ver numeral 2).
- 7) Para enfatizar un subrayado, o cursivas resaltadas por el autor del artículo, debe escribirse dentro del paréntesis y después del número de la página: «énfasis mío»:
(Rama 1990 31, énfasis mío)
- 8) Cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra y la misma página, entonces se coloca «Ibid.», entre paréntesis, en cursiva y sin tilde: (Ibid.)

- 9) Cuando en el mismo párrafo se cita la misma obra, pero diferente página, entonces se coloca «Id.» en cursiva y el número de la página: (Id. 48).
- 10) Esto se aplica a todos los casos, con excepción de los textos clásicos. En éstos se utiliza la convención canónica relativa a la obra a la que se hace referencia.
Por ejemplo:
Según señala Kant, «la unidad en la multiplicidad, criterio de la belleza pura, define las formas bellas» (KU 267, 291), y describe aquella relación en la que el objeto se muestra al sujeto en su apertura más originaria.
Aristóteles despliega algunos argumentos para demostrar «que hay un principio y que las causas de los seres no son infinitas» (Met. 994a1-2).

C. CITAS TEXTUALES

- 1) Las citas textuales de más de cuatro renglones deben realizarse en un párrafo aparte, sangrado a la izquierda.

Ejemplo:

Cabe señalar lo que, en su estudio sobre el mito de Antígona, nos dice George Steiner, refiriéndose precisamente a la interpretación que ofrece Hegel de esa figura trágica en la Fenomenología del Espíritu:

Todo el discurso de Hegel representa una negativa a prestarle un carácter fijo, una definición formal. Esta negativa es esencial a su método y hace engañosos los conceptos de «sistema» y de «totalidad» que habitualmente se atribuyen al hegelianismo. En Hegel la reflexión y la expresión se mueven constantemente en tres niveles: el metafísico, el lógico y el psicológico, el último de / los cuales abarca a los otros dos en la medida en que trata de hacer explícitos los procesos de conciencia que generan y estructuran operaciones metafísicas y lógicas (35-36).

- 2) Cuando la cita es de menos de cuatro renglones puede incluirse dentro del texto, marcándola con comillas:
Por un lado, la rechaza al ver su vanidad, y por otro se deslumbra: «Era tal la impresión que Aureliana me había causado, que no podía apartar mi vista de su precioso rostro» (Acosta de Samper 1990 383).
- 3) Si existen comillas dentro del texto que se cita, las comillas generales de la cita deben ser dobles y las que están dentro de la cita deben cambiarse a simples:

Como lo señala Antonio González: «El núcleo social de la familia, a su vez, funciona como el modelo ‘natural’ de la comunidad nacional, con los mismos ideales de unión, y con las mismas jerarquías»

D. ALGUNAS NORMAS ESTILÍSTICAS

- 1) Las palabras extranjeras van en letra cursiva:
Fiestas, celebraciones, performances o representaciones artísticas...
- 2) Se utilizan corchetes [...] para intervenciones u omisiones.
«...para ellos [los italianos] fue siempre así», sostiene Pedro.
«Las letras equivocadas [...] se tachan con un signo o llamada que se repite al margen.
- 3) No deben tener notas al pie de página, ni los títulos, ni los epígrafes.
- 4) Las comillas siempre preceden a otra puntuación (la coma, el punto, Habla de la existencia de «montones de notas sobre una novela».
- 5) En inglés y en portugués las palabras de los títulos llevan mayúscula.
As I Lay Dying - O Crime do Padre Amaro.
En español solamente la primera palabra y los nombres propios:
Maldición eterna a quien lea estas páginas.
Los terribles amores de Agl.
En francés sólo las dos primeras palabras importantes del título:
Les Femmes savantes.
Les Liaisons dangereuses.
- 6) Se debe utilizar la mayúscula cuando se nombra un período o una corriente:
Romanticismo, Modernismo, la Colonia, la Conquista, Edad Media.
No así cuando se utiliza la palabra como adjetivo o nombre de lugar:
«La poesía modernista de Darío». «Había estado en la India antes, y se resolvió volver a vivir en la colonia». «Los tapices medievales».
- 7) Utilícese «pos» en lugar de «post» en palabras compuestas:
Posmoderno - Pos-feminista
- 8) Palabras compuestas muy utilizadas, deben escribirse sin guión:
Sociopolítico - Sociohistórico

- 9) Los números deben ser escritos en letras, dentro del texto:
uno, dos, tres.
- 10) Las letras mayúsculas deben estar acentuadas.
AMÉRICA - Álbum - LA NACIÓN.
- 11) Se recomienda no usar abreviaturas y siglas en el cuerpo del texto. Si tuvieran que usarse (para uniformar criterios) nombramos algunas abreviaturas reconocidas y usadas por la revista:
Ant. (Antología) - Col. (Colección) - Comp. (Compilador) - Ed. (Editorial)
- ed. (1ra ed.; 2da ed.) - ed. (editor) - O. C. (Obras Completas) - seud. (Seudónimo).

