

Santa Teresa y la Cultura Literaria de su tiempo

(Referencias literarias profanas en la obra Teresiana)

ANTONIO GARROSA RESINA

El Cuarto Centenario de la muerte de Santa Teresa de Jesús que ahora celebramos, como sucede siempre con ocasión de efemérides de este tipo, dará lugar a una amplia serie de trabajos y estudios sobre la figura y la obra de la Santa de Avila. Por la especial relevancia religiosa y eclesial de Teresa de Jesús, tales trabajos incidirán seguramente de forma mayoritaria sobre aspectos de contenido espiritual y religioso.

Pero Teresa es una mujer singular, que fuera del marco religioso, posee también unas dimensiones profundamente humanas, y que, en el ámbito intelectual, lingüístico y literario, tiene reconocido un puesto de especial importancia, como una de las grandes figuras de las letras españolas. En virtud de esta importancia de la autora, la obra literaria de Santa Teresa ha sido objeto, fundamentalmente en nuestro siglo, de multitud de estudios por parte de todo tipo de críticos. Entre estos estudios, han sido muy numerosos los dedicados a rastrear las fuentes en las que se nutrió Santa Teresa para la composición de su obra, fuentes que aparecen perfectamente nítidas en muchas ocasiones en los escritos teresianos. Sin embargo, tales rastreos y trabajos de investigación, adolecen de una evidente desproporción —acaso justificada por la naturaleza eminentemente religiosa de la literatura teresiana, pero desproporción al fin—: mientras que existen numerosos y exhaustivos trabajos en torno a las fuentes doctrinales y religiosas que inspiraron a Santa Teresa, de los cuales citaremos únicamente por vía de ejemplo los ya clásicos de A. Morel-Fatio¹, y Gaston Etchegoyen²,

¹ "Les lectures de Sainte Thérèse", BHi, 10, (1908), págs. 19-67.

² *L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Burdeos-París, 1923.

son muy parcos, o simplemente no existen, los estudios destinados a analizar las fuentes literarias profanas en la obra de nuestra escritora. Y estas fuentes —en menor abundancia evidentemente que las anteriores— también aparecen por diversos modos en la obra teresiana, esperando el estudio completo y exhaustivo que este aspecto parcial reclama, si tenemos en cuenta la importancia capital de Teresa de Jesús para las letras hispanas, precisamente en este notabilísimo período de la segunda mitad del siglo XVI.

El presente trabajo no pretende ser —es obvio— el estudio completo al que aludimos, sino que, en un plano mucho más modesto, tan sólo aspira a poner de manifiesto, a modo de ligero apunte, determinadas coincidencias o semejanzas entre Santa Teresa y otros escritores españoles anteriores, e incluso algunos contemporáneos, advertidas como resultado de la lectura de la obra teresiana y de un conocimiento moderadamente amplio de la literatura española medieval y renacentista.

Partimos para la elaboración de estas breves notas de un presupuesto básico, que al mismo tiempo constituye una profunda convicción: Teresa de Jesús fue para su tiempo —y aun apurando la afirmación podríamos decir que es para el nuestro— una mujer fundamentalmente culta, circunstancia ésta que nunca se reivindicará de modo suficiente. Por supuesto no posee una cultura por la que podamos ponerla a la altura de los grandes maestros e intelectuales de su época, pero su formación y conocimientos son muy superiores a los del hombre medio de su siglo y nada digamos si los ponemos en comparación con los conocimientos habituales en la mujer española —o europea— del mismo siglo XVI. Hemos de dejar, por tanto a un lado, por evidentemente absurdas e inexactas, tantas opiniones de tiempos pasados que, con harta ligereza, se empeñaban en presentar a la Santa como una simple mujer, ignorante e iletrada.

Teresa de Jesús lee abundantemente y ésta será una constante a lo largo de toda su vida, aunque varíe de modo sustancial en el curso de la misma el tipo de lecturas a las que se siente inclinada. De muy pequeña serán fundamentalmente vidas de santos las que lea en compañía de Rodrigo, su hermano predilecto: «juntávamos entrambos a leer vidas de santos» (*Vida*, 1, 4)³, de las que había una buena representación en la biblioteca paterna, como ella misma nos dice:

³ Todas las citas de la obra teresiana que aparecen a lo largo de estas páginas, se toman de la edición de las *Obras completas* de la Santa, a cargo de los Padres Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Madrid, BAC, 3.ª ed., 1972 y se anotan a continuación en la forma habitual: V., *Libro de la Vida*; CE., *Camino de Perfección-Escorial*; CV., *Camino de Perfección-Valladolid*; F., *Libro de las Fundaciones*; M., *Moradas*, etc.

“Era mi padre aficionado a leer buenos libros, y así los tenía de romance para que leyésemos sus hijos” (V. 1, 1).

Pero para nosotros son ahora mucho más importantes las noticias que nos da un poco más adelante, en el capítulo segundo de la *Vida*, sobre los gustos literarios de su madre, doña Beatriz Dávila y Ahumada, a los que también se aficionará Teresa desde su primera juventud:

“Era aficionada [su madre] a libros de cavallerías, y no tan mal tomava este pasatiempo como yo le tomé para mí, porque no perdía su lavor, sino des-envolviémenos para leer en ellos. Y por ventura lo hacía para no pensar en grandes trabajos que tenía, y ocupar sus hijos que no anduviesen en otras cosas perdidos. De esto le pesava tanto a mi padre que se havia de tener aviso a que no lo viese. Yo comencé a quedarme en costumbre de leerlos, y aquella pequeña falta que en ella vi, me comenzó a enfriar los deseos y comenzar a faltar en lo demás. Y parecíame no era malo, con gastar muchas horas del día y de la noche en tan vano ejercicio aunque ascondida de mi padre” (V. 2, 1).

A esta inclinación juvenil que tanto le cautivó, se refiere la Teresa ya adulta y mujer madura, cuando escribe hacia el año 1562 los primeros y lejanos recuerdos de su vida, en unos términos reprobatorios y críticos, que nos remiten a los que en parecidas circunstancias anímicas y sobre idénticas ocupaciones de sus años mozos, escribiera el Canciller Ayala en su *Rimado de Palacio*:

“Plógome otrosi oír muchas vegadas
libros de devaneos, de mentiras provadas,
Amadís, Lançarote e burlas asacadas
en que perdí mi tiempo a muy malas jornadas.”⁴

Teresa de Jesús, desde la perspectiva de su madurez espiritual, tenía motivos sobrados, como don Pero López de Ayala, para lamentarse del tiempo perdido en la lectura de novelas caballerescas. Sin embargo, no todo era negativo en el contenido de estas novelas, tan abundantes durante el siglo XVI, hasta que Cervantes, buen conocedor del género, arremetió contra las de mala calidad —nunca contra todas ellas—, mediante la técnica del ridículo utilizada con genialidad en el *Quijote*. Los libros de cavallerías, es cierto, adolecen de los defectos apuntados por Enrique Llamas al comentar este pasaje teresiano⁵. Pero tienen también muchos elementos positivos: Teresa podría admirar en ellos las hazañas de tantos héroes, esforzados paladines en defensa de su país, de su rey, de los oprimidos y de las causas justas. Y el entorno

⁴ *Rimado de Palacio*, estrofa 163, ed. de Michel García, Madrid, Gredos, 1978, 2 vols.

⁵ Nota a *Vida*, 2, 1, en *Obras completas de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2.ª ed., 1978, pág. 11.

bélico y terminología de estos relatos se refleja en sus libros. Además, muchos de estos caballeros son buenos cristianos, temerosos de Dios y defensores de la religión, y en el más famoso y conocido de todos ellos, Amadís de Gaula, la joven lectora Teresa se encontró con un ejemplo acabado de castidad casi heroica (bien diferente, por cierto, del comportamiento en este aspecto de sus hermanos don Galaor y don Florestán), hasta el momento de su matrimonio secreto y de fidelidad a ultranza a su señora la princesa Oriana. Y una fidelidad semejante, aunque transformada «a lo divino», es la que Teresa de Jesús prometerá y guardará para siempre al Amado.

Pero la Teresa joven, que antes de profesar en el monasterio de la Encarnación era una voraz lectora, como reconocen unánimemente sus biógrafos, no sólo lo sería de libros caballerescos, pues en aquella época —primer tercio del siglo XVI— y en la inmediatamente anterior, desde la aparición de la imprenta, se publicaban otras muchas cosas interesantes en España. Sabemos por ejemplo que en la biblioteca de su padre, al morir su primera mujer, junto a una serie de libros devotos, se encontraban otros como *La Coronación* y el *Laberinto de Fortuna*, de Juan de Mena, y *La Gran Conquista de Ultramar*⁶. Esta última obra (seguramente la edición en dos volúmenes publicada por Hans Gieser en Salamanca, en 1503), sería leída con toda probabilidad años después por Teresa, a quien cautivaría su contenido: la narración novelada de las luchas de los cruzados en Tierra Santa⁷, con ejemplos, aunque de distinto tipo, de esas muertes de cristianos en tierra de moros, que ella conocía tan bien por las vidas de santos y que quiso imitar en su niñez, junto con su hermano Rodrigo (V. 1, 5), iniciando una aventura que les llevaría desde su casa hasta un lugar incierto de las afueras de Avila, que la tradición abulense identifica con el denominado «Los Cuatro Postes». Conocemos además, por confesión de la misma Santa, como antes hemos visto, la existencia de una biblioteca prácticamente clandestina de su madre, con cuyos libros entretenía en ocasiones los ocios de sus hijos. Aquí es probable que encontrara Teresa, aparte de las consabidas novelas de caballerías, algunos éxitos editoriales del momento y otros libros representativos de nuestra literatura medieval. Es cierto que nunca menciona en su obra

⁶ Apud Víctor GARCIA DE LA CONCHA: *El arte literario de Santa Teresa*, Barcelona, Ariel, 1978, pág. 17.

⁷ De *La Gran Conquista de Ultramar* se ha dicho con frecuencia, en los manuales de historia de la literatura, que es una novela de caballerías, antecedente, junto con *El Caballero Zifar*, del género que florecería en la España del siglo XVI. Y esto no es cierto, pues la obra sólo tiene de relato puramente caballeresco la parte correspondiente a la leyenda del «Caballero del Cisne», antecesor de Godofredo de Bouillon, el héroe de la primera Cruzada (Libro 1.º, capítulos XLVII al CXXXV). Se trata en realidad de una extensa novela histórica, sobre la preparación y desarrollo de las primeras Cruzadas a Tierra Santa, las luchas en Palestina y Siria y la existencia del reino cristiano de Jerusalén.

libros profanos, pero las huellas o recuerdos de los mismos afloran con alguna frecuencia en los escritos teresianos. Y recordemos que Santa Teresa tiene buena memoria para los libros, aunque a veces confunda la procedencia de las citas literarias que hace, como le sucede frecuentemente al referirse a pasajes de la Sagrada Escritura.

Llegados a este punto, tenemos que reconocer que resulta sumamente arriesgado hablar de fuentes en Santa Teresa. Y si esto es así en el terreno doctrinal (Morel-Fatio habla de «lecturas» y no de «fuentes» en su estudio sobre la formación y conocimientos religioso-espirituales de la Santa), mucho más evidente lo es en cuanto a las influencias de la literatura profana, entre otras cosas por el sistemático silencio que nuestra escritora adopta al respecto en toda su obra. Pero bien como resultado de lecturas directas en muchos casos, o de haber escuchado tales lecturas en otros, o porque la materia, problemas e inquietudes sociales planteadas en determinados libros de entretenimiento estuvieran en el ambiente, lo cierto es que en la obra teresiana nos encontramos referencias y rasgos inequívocos, de que su autora estaba al tanto de los más importantes libros entonces conocidos, así como de los procedimientos y técnicas literarias empleadas por los escritores españoles anteriores. Y esta afirmación no es nueva, puesto que ya la encontramos formulada hace bastantes años, cuando el insigne hispanista francés Marcel Bataillon, refiriéndose a Santa Teresa como escritora, señala certeramente:

“La espontaneidad de su estilo debe hacernos olvidar que no tiene nada de analfabeta, y que recogió una tradición tanto profana como religiosa”.

Y continúa explicando Bataillon:

“Todos los que escriben, incluso los escritores ocasionales, puestos en el trance de expresar las impresiones que reciben de la realidad, acuden no sólo a los valores neutros o prosaicos del lenguaje, sino a comparaciones, que unas pueden ser hallazgos espontáneos; otras, reminiscencias de lecturas o tópicos consagrados”⁸.

Esto es, precisamente, lo que intentamos poner de manifiesto, deteniéndonos para ello en algunos pasajes de las obras principales de Teresa de Jesús: *Libro de la Vida*, *Camino de Perfección*, *Libro de las Fundaciones*, el *Castillo interior* o *Las Moradas* y las *Poesías*.

* * *

Santa Teresa parece conocer algunos procedimientos de la técnica de los juglares, pues de hecho ella misma los utiliza. Si en la poesía juglaresca

⁸ Marcel BATAILLON: “Santa Teresa, lectora de libros de caballerías”, en *Varia lección de clásicos españoles*, Madrid, Gredos, 1964, págs. 21-23. La cita en la pág. 22.

es frecuente que el anónimo autor pida una recompensa —dineros o vino— por su obra, como ocurre al final del *Poema de Mio Cid*⁹, esta costumbre la siguen también los autores de clerecía como Gonzalo de Berceo:

“Quiero fer una prosa en roman paladino,
en cual suele el pueblo hablar con su vezino;
ca non so tan letrado por fer otro latino.
bien valdrá, como creo, un vaso de bon vino.”¹⁰

o el Arcipreste de Hita al solicitar una oración como pago:

“Señores, hevos servido con poca sabiduría:
Por vos dar solás a todos fablévos en jografía.
Yo un galardón vos pido: que por Dios en rromería
Digades un Pater noster por mí e Ave María.”¹¹

Se ha dicho en ocasiones que Berceo, siguiendo técnicas propiamente juglarescas, se comporta en su obra como un «juglar de los Santos» o «juglar de Nuestra Señora», al sustituir las antiguas hazañas bélicas por los milagros que estos nuevos héroes, la Virgen y los santos, obran en favor de sus devotos. También Santa Teresa, pero actuando mucho más perfectamente como un «juglar a lo divino», se dedica en sus obras a cantar las misericordias divinas, hasta el punto de que la misma Madre Teresa se refiera al de la *Vida* diciendo en cierta ocasión: «intitulé ese libro 'De las misericordias de Dios'»¹². De ahí que no sea raro encontrar momentos, en que la Santa solicita precisamente un tipo de pago espiritual de sus lectores, por el trabajo que se toma al cantar las grandezas de Dios:

“Una avemaría pido por su amor a quien esto leyere, para que sea ayuda a salir del purgatorio y llegar a ver a Jesucristo nuestro Señor...” (F. prólogo, 4).

o como sucede también, en parecidas circunstancias, en 7 M. 4,19 y 7 M. 4,24.

El Señor, nos dice la Santa en el libro de *Las Moradas*,

“no está deseando otra cosa sino tener a quien dar, que no por eso se disminuyen sus riquezas” (6 M. 4, 12),

con expresión que recuerda al prado berceano que simboliza el paraíso en el prólogo de los *Milagros de Nuestra Señora*, prado que nunca experimenta mengua en sus flores y frutos, por muchos que lleven los romeros¹³.

⁹ “El romanz es leído / datnos del vino; / si non tenedes dineros, / echad allá unos peños...”, reza una última indicación, añadida posteriormente por una mano anónima en el códice de Per Abad.

¹⁰ *Vida de Santo Domingo de Silos*, estrofa 2.

¹¹ *Libro de Buen Amor*, estrofa 1633.

¹² Carta de 19-11-81, 2, dirigida a D. Pedro de Castro y Nero.

¹³ *Milagros de Nuestra Señora*, prólogo, estrofa 13.

También en este mismo capítulo de *Las Moradas* encontramos otra idea que nos remite a Berceo. Cuando un alma ha llegado a la perfección de estas moradas sextas, quiere Dios que todos entiendan

“...que aquel alma es ya suya, que no ha de tocar nadie en ella; en el cuerpo, en la honra, en la hacienda, enhorabuena, que de todo se sacará honra para su Majestad; mas en el alma eso no;” (6 M. 4, 17);

y tenemos aquí, formulada de otro modo, la valiente réplica que el prior Domingo de Silos opone a las amenazas físicas del rey don García IV de Navarra, cuando éste pretende apropiarse de las riquezas del monasterio de San Millán:

“Puedes matar el cuerpo, la carne maltraer;
mas non as en la alma, rey, ningún poder.
Dizlo el evangelio, que es bien de creer
el que las almas judga, esse es de temer”.¹⁴

réplica que mucho más tarde y en ocasión solemne, hará también Pedro Crespo, el personaje de la gran comedia calderoniana, respondiendo a los alegatos del noble don Lope de Figueroa:

“Al Rey la hacienda y la vida
se ha de dar; pero el honor
es patrimonio del alma,
y el alma sólo es de Dios.”¹⁵

Y hay otros varios puntos de contacto, al menos en cuanto a la idea desarrollada, entre Santa Teresa y Berceo. Cuando habla de las tentaciones de que era objeto por parte de múltiples demonios, a los que después asegurará no temer, escribe la Santa:

“...Una noche pensé que me ahogavan [los demonios]; y como echaron mucha agua bendita, vi ir mucha multitud de ellos como quien se va despenando” (V. 31, 9),

donde observamos en los demonios un comportamiento similar —incluyendo en ambos casos un discreto matiz humorístico— al que muestran en la obra del riojano cuando escuchan una alusión a la Virgen:

“Luego que este nomne de la Sancta Reina
Udieron los diablos, cojiéronse ad ahina,
Derramáronse todos como una neblina,
Desampararon todos a la alma mesquina.”¹⁶

También en este mismo capítulo de la *Vida*, refiere la Santa el arrobamiento experimentado en un día de la Santísima Trinidad, durante el cual

¹⁴ BERCEO: *Vida de Santo Domingo de Silos*, estrofa 153.

¹⁵ CALDERON: *El Alcalde de Zalamea*, jornada I, escena XVIII, vv. 873-876.

¹⁶ BERCEO: *Milagros de Nuestra Señora*, XI, estrofa 278.

pudo ver «una gran contienda de demonios contra ángeles» (V. 31, 11), pasaje que nos hace pensar en las disputas de este tipo entre ángeles y demonios descritas por Berceo, en los milagros cuyo elemento maravilloso principal es la resurrección del devoto de la Virgen que ha muerto en pecado mortal. Los diablos acuden a llevarse el alma al infierno, pero inmediatamente se presentan los ángeles y se entabla la querrela, que se resuelve en última instancia cuando María, contando con el favor de su Hijo, resuelve que se le dé una nueva oportunidad al pecador, para lo cual manda que torne el alma al cuerpo muerto, con la consiguiente confusión de los demonios y alegría de los ángeles¹⁷. Del mismo modo, la acción de los diablos que acosan y castigan al cuerpo del pecador difunto, como aparece alguna vez en Berceo, nos la describe Teresa en otro capítulo de la *Vida*:

“Estando amortajando el cuerpo, vi muchos demonios tomar aquel cuerpo, y parecía que jugaban con él y hacían también justicias en él, que a mí me puso gran pavor, que con garfios grandes le traían de uno en otro ... después, cuando echaron el cuerpo en la sepultura, era tanta la multitud [de demonios] que estaban dentro para tomarle, que yo estaba fuera de mí de verlo ... Considerava qué harían de aquel alma cuando así se enseñoreaban del triste cuerpo” (V. 38, 24-25).

En numerosas ocasiones, nuestra crítica literaria ha señalado las relaciones existentes entre los éxtasis y arrobamientos experimentados por Santa Teresa en el *Libro de la Vida*, y las visiones de carácter místico de que goza Santa Oria, tal como nos las describe Berceo en su último libro. En efecto, y por no señalar más que un ejemplo, el arrobamiento que Teresa siente el día de la Asunción de 1561 en el monasterio de monjas Clarisas de Avila, en el que la Virgen y San José le colocan una vestidura de intensa claridad y blancura y luego Nuestra Señora le pone al cuello «un collar de oro muy hermoso, asida una cruz a él de mucho valor» (V. 33, 14), encuentra un antecedente literario claro en las visiones de Santa Oria, cuando ésta contempla cómo va a ser su vida en el paraíso después de su paso por el mundo, visiones en las que también aparece la Virgen María y en las que no falta el acompañamiento de otros Santos, como las vírgenes Agata, Eulalia y Cecilia, quienes le muestran a Oria el premio que recibirá en la vida eterna y el lugar que le está preparado en la gloria¹⁸.

¹⁷ Cuatro son los casos de este tipo que narra Berceo en los *Milagros de Nuestra Señora*: II, “El sacristán impúdico”; VII, “El monje y San Pedro”; VIII, “El romero de Santiago” y X, “Los dos hermanos”. Otro milagro más, “El labrador avaro”, núm. XI, es de características similares en cuanto a la contienda ángeles-demonios, pero sin que se dé en él la resurrección señalada.

¹⁸ Véase BERCEO: *Vida de Santa Oria Virgen*. Las visiones en las estrofas 24-108 y 108-136 y de modo especial las estrofas 77 y 96.

Por otra parte Santa Teresa también hace una afirmación tajante (4 M. 2, 7) de ausencia de mentira o falsedad conocida en todo lo que escribe, y señala que puede «haber diferencias entre lo que ahora dice (*Moradas*) y lo que escribió años atrás (*Vida*): «Puedo errar... mas no mentir, que por la misericordia de Dios, antes pasaría mil muertes; digo lo que entiendo.» Y esta protesta de veracidad inequívoca y buena fe, es la misma que hace Berceo al concluir una de sus vidas de Santos:

“Qui en esto dubdare que nos versificamos,
que non es esta cosa tal como nos contamos,
pecará duramente en Dios que adoramos,
ca nos, quanto dezimos, escripto lo fallamos.”¹⁹

En el libro de *Las Moradas*, tratando de explicar en qué consisten las visiones imaginarias, recurre a una comparación curiosísima y habla de una piedra preciosa que no podemos ver, por estar encerrada en un relicario de oro, cuya llave guarda quien nos ha dejado prestado este talismán:

“Pues miremos ahora este Señor, que es como si en una pieza de oro tuviésemos una piedra preciosa de grandísimo valor y virtudes; sabemos certísimo que está allí, aunque nunca la hemos visto; mas las virtudes de la piedra no nos dejan de aprovechar, si la traemos con nosotras; aunque nunca la hemos visto, no por esa la dejamos de apreciar, porque por experiencia hemos visto que nos ha sacado de algunas enfermedades para que es apropiada, mas no la osamos mirar ni abrir el relicario ni podemos;” (6 M. 9, 2).

Prescindiendo del sentido didáctico que la Santa pretende extraer de su comparación, queremos llamar ahora la atención sobre la base material de la misma: la piedra preciosa. Y los términos en que se habla de este elemento, junto con su forma de utilización y sus propiedades curativas, nos llevan a pensar en su relación con el libro de *El Lapidario*, la obra en prosa del Rey Sabio, en la que se explica con todo lujo de detalles —muchos de ellos puramente fantásticos o supersticiosos—, el origen, características y virtudes farmacológicas —algunas, por cierto, de lo más inaudito para nosotros— de los minerales conocidos en la Edad Media.

En Santa Teresa encontramos también una expresión de humildad literaria, que no era nueva por entonces en nuestra literatura, pues ya la teníamos también formulada en la obra del Infante don Juan Manuel, cuando, tras anunciar que escribe para el servicio de Dios y aprovechamiento espiritual de sus lectores, remite a Dios el mérito de su trabajo y todo lo que de bueno puedan encontrar quienes lo leyeren:

¹⁹ Ibidem, estrofa 203.

"Et lo que y fallaren que non es tan bien dicho, non pongan culpa a la mi entención, mas póngala a la mengua del mío entendimiento. Et si alguna cosa fallaren bien dicha o aprovechosa, gradéscanlo a Dios, ca El es aquél por quien todos los buenos dichos et fechos se dizen et se fazen".²⁰

Comparemos esta declaración de don Juan Manuel, quien pese al carácter orgulloso y casi soberbio de que sabemos hizo gala en las relaciones con sus semejantes, se muestra aquí sinceramente humilde ante la divinidad, con otras manifestaciones de humildad —sin duda mucho más auténticas— de la Madre Teresa cuando advierte a sus monjas en *Las Moradas*:

"Si alguna cosa dijere que no vaya conforme a lo que tiene la Santa Iglesia Católica Romana, será por ignorancia y no por malicia... y está muy claro que, cuando algo se atinare a decir, entenderán no es mío, pues no hay causa para ello, si no fuere tener tan poco entendimiento como yo habilidad para cosas semejantes, si el Señor, por su misericordia, no la da" (M. Prólogo, 4-5).

Al final prácticamente de su libro, vuelve a insistir la Santa, con parecidos términos, en esta misma idea, básica para ella en la composición de su obra:

"Si algo hallardes bueno en la orden de daros noticias de él, creed verdaderamente que lo dijo Su Majestad por daros a vosotros contento, y lo malo que hallardes es dicho de mí". (7 M. Epílogo, 23).

También al final del *Libro de la Vida* recomienda a su destinatario, bien sea éste el padre García de Toledo o el padre Báñez, que lo lean los letrados y confesores que le han aconsejado,

"...porque, si va mal, es bien pierdan la buena opinión que tienen de mí; si va bien, son buenos letrados; sé que verán de dónde viene y alabarán a 'quien lo ha dicho por mí'" (V. 40, 24).

Abundando en este aspecto, resulta igualmente interesante lo que la Santa dice en *Vida*, 39, 8.

Pero hay más: esta actitud de humildad no la reserva tan sólo la Santa para justificar todo lo bueno de sus escritos, sino que la encarece también de sus monjas —en consejo que se extiende a los lectores— para que en su oración y trato con Dios tengan siempre presente

"...cómo cosa buena que hagamos no viene su principio de nosotros, sino de esta fuente adonde está plantado este árbol de nuestras almas y de este sol que da calor a nuestras obras" (1 M. 2,5).

Y el mismo sentimiento de saberse sólo instrumento de Dios (el verdadero artífice de esta obra magna de fundación de conventos carmelitanos y exten-

²⁰ DON JUAN MANUEL: *El Conde Lucanor*, prólogo; ed. de J. M. Bleuca, Madrid, Castalia, 1969; pág. 53.

sión de la reforma) domina en todas las páginas del *Libro de las Fundaciones*, ya desde el comienzo del mismo (F. Prólogo, 4).

En las poesías de Santa Teresa —y en menor medida también a veces en la prosa— aparecen determinados rasgos estilísticos propios del cancionero tradicional y, en general, de la poesía castellana del siglo XV, que es fundamentalmente lo que la Santa pudo leer antes de su ingreso en el convento. En concreto, para la idea expresada en el primer poema de Santa Teresa, la glosa en torno a la estrofa inicial

“Vivo sin vivir en mí
y tan alta vida espero,
que muero porque no muero”.

encontramos antecedentes, entre otros lugares y poetas del *Cancionero*, en algunos poemas amorosos poco conocidos de Juan de Mena:

“¡O rabiosas temptaciones!,
datme un poco de vagar,
en que me pueda quejar
de tantas tribulaciones
quantas sufro padesciendo
e he sufrido penando
atantas vezes muriendo
que la mi vida qu'atiendo,
yo la maldigo llorando.
Ven por mí, muerte maldita,
pereçosa en tu venida,
porque pueda dar finida
a la mi cuita infinita;
rasga del todo la foja
do son escriptos mis días,
e del mi cuerpo despoja
la vida que tanto enoja
las tristes querellas mías”.²¹

Pero hay que tener en cuenta que los deseos retóricos de la muerte aquí expresados, como fin de los males de amor que atormentan y provocan tonos duros y acres en el poeta, se ven sustituidos en Santa Teresa por otros de tonos dulces y reposados, con los que también confiesa la autora una ferviente esperanza —nada retórica, sino real en este caso— de la muerte anhelada como liberación de «esta cárcel, estos hierros, / en que el alma está metida» y pórtico para la definitiva unión con el Amado. Lo mismo podríamos decir de otro poema —entre los de atribución dudosa— de Mena, el que construye

²¹ Juan de MENA: *Obra lírica*, poesías menores del autor, en ed. de M. A. Pérez Priego, Madrid, Alhambra, 1979, págs. 112-113.

en torno al estribillo inicial, «Mi bien tanto deseado, / çedo vos vean mis ojos, / porque çesen mis enojos»²². Veamos también más versos de Juan de Mena de parecido contenido amoroso, en los que el caballero enamorado se queja del rechazo de su amada:

“Ya non suffre mi cuidado
 llagas de tantas feridas:
 un bívar atribulado
 non se cuente entre las vidas.
 ¡O sin ventura nascido,
 quant bueno fuera el morir,
 si pudiera ser venido
 quando yo ove tenido
 más cobdicia en el bívar!”

... ..

“Por vos me plugo la vida
 por bívar vuestro captivo,
 e por vos non ser servida
 me desplaze porque bivo.
 Et pues fuestes vos por quien
 me prendió la tal cadena,
 llamadme diziendo: ven,
 ordenando de mi bien
 quanto mi mal desordena.”²³

Santa Teresa (sin que con ello queramos decir que se inspiró en estos o similares versos, pues ni tan siquiera podemos asegurar que los hubiera leído), transforma en expresiones de amor «a lo divino» estas mismas ideas, tanto en el *Vivo sin vivir en mí*, como en esta estrofa del *Ya toda me entregué y di*:

“Hirióme con una flecha
 enherbolada de amor,
 y mi alma quedó hecha
 una con su Criador.
 Yo ya no quiero otro amor,
 pues a mi Dios me he entregado,
 y mi Amado es para mí,
 y yo soy para mi Amado.”

El mismo poema señalado anteriormente de Mena, tiene una estrofa que, en unos versos amorosos, plasma la idea que da origen en Santa Teresa a tantas contradicciones aparentes y términos antitéticos unidos en su lenguaje, a la presencia abundante, tanto en la poesía como fundamentalmente en la prosa, de la figura del oxímoron. Comparemos los versos de Mena:

²² Ibidem, pág. 247.

²³ Ibidem, págs. 128-131.

“Quered de querer leal
a quien tal querer vos quiere,
e sentid un tan buen mal
que da gozo cuando fiere”²⁴,

con las expresiones teresianas «dulce muerte», «¡Oh vida de nuestra muerte!» (Poesías), «desatinos santos», «santa locura celestial», «delgada y pesadísima cruz» (V. 16, 3-4), «no entender entendiendo» (V. 18, 14).

El tema tan manido de la más conocida poesía de Santa Teresa, *Vivo sin vivir en mí*, y en concreto el «que muero porque no muero» de su estribillo, lo utiliza también, con anterioridad a nuestra escritora, Diego de San Pedro en su novela sentimental *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, en versos—expresión de su dolorido sentimiento— que el autor hace pronunciar al enamorado Arnalte:

“Este, triste más que hombre
que muere porque no muere,
bivirá cuando biviere
sin su nombre”²⁵,

o en las explicaciones del mismo protagonista, resignado ya ante la desgracia de sus amores por Lucenda, y su definitiva pérdida:

“Aquí está donde, porque no muero, muero; e donde ni el plazer me quiere ni yo le demando.”²⁶

Y una última observación, por el momento, se nos ocurre a propósito de la poesía de Santa Teresa. Ella es una mujer popular, cercana al pueblo sencillo con cuyo lenguaje se identifica, aun sabiendo utilizar perfectamente el más apropiado cuando las circunstancias o los destinatarios de sus escritos—cartas— lo requerían. Quizá sea en las poesías donde mejor se aprecie esta popularidad y cercanía a las gentes sencillas de la Madre Teresa, y especialmente en las poesías festivas o villancicos, en las que recrea escenas pastoriles en torno al misterio del nacimiento del Niño Dios. Pues bien: atendiendo a los nombres que aparecen en estos poemillas de la Santa (Menga, Domingullo, Brasillo o Bras, Llorente, Gil, Pascual), podemos comprobar cuánta razón tenía Cervantes al criticar en una de las mejores de sus *Novelas Ejemplares*, la falsedad del género pastoril (poesía y novela) y al señalar la diferencia existente entre el idealismo propio de estas obras y la realidad prosaica que él conoce y que Santa Teresa—mujer realista— también captó, a pesar de que el mundo campesino y pastoril no aparezca con frecuencia en su obra:

²⁴ Ibidem, pág. 136.

²⁵ Diego de SAN PEDRO: *Tractado de amores de Arnalte y Lucenda*, ed. de Keith Whinnom, Madrid, Castalia, 1973, pág. 114.

²⁶ Ibidem, pág. 169.

BERGANZA: "Lo más del día se les pasaba [a los pastores] espulgándose, o remendando sus abarcas; ni entre ellos se nombraban Amarilis, Filidas, Galateas y Dianas, ni había Lisardos, Lausos, Jacintos ni Riselos; todos eran Antones, Domingos, Pablos o Llorentes; por donde vine a entender lo que pienso que deben de creer todos: que todos aquellos libros son cosas soñadas y bien escritas para entretenimiento de los ociosos, y no verdad alguna."²⁷

El breve repaso que estamos dando a nuestra literatura a propósito de la obra teresiana, nos lleva ahora, en la transición de la Edad Media al Renacimiento, a detenernos en un libro de importancia capital: *La Celestina* del Bachiller Fernando de Rojas. Y los interrogantes al respecto surgen de inmediato: ¿Conoció Santa Teresa la *Tragicomedia*? Aunque nada se puede afirmar al respecto de un modo categórico, en principio hay que pensar que tal hipótesis pudo ser perfectamente posible. Teresa leyó de niña vidas de santos y ya de jovencita las novelas caballerescas que por entonces se publicaban y triunfaban entre los lectores españoles. La fecha de aparición de la obra de Rojas (Burgos, 1499), las sucesivas e inmediatas ediciones de Toledo, Sevilla y Salamanca en los primerísimos años del siglo XVI y posteriores, junto con el éxito indudable que alcanzó, avalan la posibilidad de que Teresa pudiera haber leído la *Tragicomedia*, al tiempo que leía los relatos caballerescos a los que se confiesa aficionada, antes de su profesión religiosa. Existen también —qué duda cabe— serias dificultades que oponer a esta posibilidad. Es sumamente improbable que su padre, tan amigo de libros devotos como contrario a otras lecturas de entretenimiento, según la misma Santa nos confiesa, tuviera esta obra en su librería. Tampoco es fácil que un libro como *La Celestina*, de contenido poco edificante en cuanto a la acción y casi pudiéramos decir que procaz, se contara entre los integrantes de esa biblioteca clandestina que su madre poseía, pues conocemos su devoción religiosa sincera y el cuidado diligente que ponía en la educación de los hijos y en apartarlos de todo peligro físico y espiritual. Pero la joven Teresa frecuentó después otros tratos y amistades que no tenían, ni mucho menos, la profundidad de vida religiosa de sus padres, ni la misma delicadeza de conciencia, como esos primos y esa parienta que entraban libremente en su casa y de los que nos habla en *Vida*, 2, 2-4. De las conversaciones con estos familiares y con las criadas de su casa, da cuenta en este mismo capítulo de su *Vida*, y llegaron estas relaciones a tal punto que, según ella nos dice, para apartarla de «estas vanidades», la llevó su padre al monasterio de las monjas agustinas de Nuestra Señora de Gracia en su ciudad

²⁷ CERVANTES: *Coloquio de los perros Cipión y Berganza*, en la ed. de las *Novelas ejemplares* a cargo de F. Rodríguez Marín, Madrid, Madrid, Espasa-Calpe, (Clásicos Castellanos), reedición 1969, tomo II, págs. 228-229.

natal. Santa Teresa pues, a través de la lectura o por haberla oído, conocería seguramente la historia de los trágicos amores de Calisto y Melibea.

Pero lo que ahora nos llama más la atención son las coincidencias léxicas y conceptuales —con las salvedades correspondientes— entre determinadas expresiones de *La Celestina* y otras que se encuentran en los libros de la Santa. Fijémonos por ejemplo en las siguientes advertencias sobre la vida espiritual que Teresa hace a sus monjas y el tipo de lenguaje utilizado. El camino hacia el cielo es áspero de seguir, cierto, pero no se debe abandonar nunca por ninguna razón, antes se debe seguir siempre con «una grande y muy determinada determinación», haciendo caso omiso de los avisos que nos lleguen sobre su dificultad,

“...como muchas veces acaece con decirnos: 'hay peligros', 'ulana por aquí se perdió', 'el otro se engañó' 'el otro, que rezaba mucho, cayó', hacen daño a la virtud', 'no es para mujeres, que les podrán venir ilusiones', 'mijor será que hilen', 'no han menester esas delicadezas', 'basta el Paternóster y Avemaría'” (CV. 21, 2).

Retrocedamos ahora setenta años en el tiempo y vayamos a las páginas de *La Celestina*, al diálogo en el que Sempronio pone de relieve ante la vieja la rapidez con que discurren los acontecimientos del mundo:

“Cada día vemos novedades e las oymos e las passamos e dexamos atrás. Diminúyelas el tiempo, házelas contingibles. ¿Qué tanto te marauillarías, si dixesen: la tierra tembló o otra semejante cosa, que no oluidases luego? Assí como: elado está el río, el ciego vee ya, muerto es tu padre, un rayo cayó, ganada es Granada, el Rey entra oy, el turco es vencido, eclipse ay mañana, la puente es lleuada, aquél es ya obispo, a Pedro robaron, Ynés se ahorcó”.²⁸

Aun teniendo en cuenta la distinta intencionalidad, observamos parecido estilo en el lenguaje y el mismo ritmo en la enumeración de los eventos o acontecimientos posibles en los dos pasajes. Y Rojas debió de ser aficionado a esta forma de construcción sintáctica y de encarecimiento al interlocutor, pues una retahíla muy semejante de expresiones encadenadas la encontramos antes, en el Auto I, puesta en labios de Celestina que aconseja a Pármeno²⁹.

El sentimiento de dolor que atenaza a Melibea, el «amor dulce», según declara Celestina cuando trata de explicar su naturaleza a la joven,

“Es un fuego escondido, una agradable llaga, un sabroso veneno, una dulce amargura, una deleytable dolencia, un alegre tormento, una dulce e fiera herida, una blanda muerte”.³⁰

²⁸ Fernando de ROJAS: *La Celestina*, Auto III; ed. de J. Cejador y Frauco, Madrid, Espasa-Calpe, (Clásicos Castellanos), 9.ª ed. 1968, tomo I, págs. 129-131.

²⁹ Ibidem, pág. 107.

³⁰ Ibidem, Auto X, tomo II, pág. 59.

Y vemos aquí descritos los síntomas del amor, con amplia utilización del oxímoron y con similares términos expresivos a los que Santa Teresa empleará, cuando intente materializar para sus lectores los efectos que en ella dejaban las experiencias místicas de las que gozaba y, en definitiva, cuando pretende explicar en términos asequibles, en qué consiste ese amor divino en el que ella se abrasa, esa «pena tan delgada y penetrativa» (V. 20, 10). Oigamos, en frase teresiana, cuáles son estos efectos sensibles del amor de Dios, este fuego que produce «harto tormento, aunque es sabroso» (V. 30, 21 y 6 M. 6, 1):

“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” (V. 20, 11).

“Ascondiádesos [Señor] de mí y apretávadesme con vuestro amor en una muerte tan sabrosa que nunca el alma querría salir de ella” (V. 29, 8).

En otra ocasión dirá que Dios despierta al alma, con una llamada amorosa, como si fuera

“...una cometa que pasa de presto, o un trueno, aunque no se oye ruido...”, que hace estremecer al alma “...y aun quejar, sin ser cosa que le duele. Siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina cómo ni quién la hirió; mas bien conoce ser cosa preciosa y jamás querría ser sana de aquella herida. Quéjase con palabras de amor, aun exteriores, sin poder hacer otra cosa, a su Esposo, porque entiende que está presente, mas no se quiere manifestar de manera que deje gozarse, y es harta pena, aunque sabrosa y dulce” (6 M. 2, 1).

Podrían aducirse más ejemplos al respecto, como la explicación del amor que encontramos en 5 M. 1, 4, pero creemos son suficientes los señalados, para ilustrar el paralelismo con *La Celestina*. Con ellos podemos comprender ahora nosotros perfectamente que Santa Teresa, agotada por el esfuerzo realizado y consciente de la imposibilidad del lenguaje para expresar lo humanamente inexpresable, exclame a renglón seguido: «Deshaciéndome estoy, hermanas, por daros a entender esta operación de amor, y no sé cómo» (6 M. 2,2).

Existen, además, otros puntos de relación menos importantes entre la obra de Santa Teresa y la *Tragicomedia*, a los que nos vamos a referir muy brevemente. En el mismo Auto X del que venimos hablando y en la conversación entre Melibea y Celestina, después de los extensos rodeos y circunloquios de la vieja para acallar del todo los temores de Melibea, llegamos a un momento en que la joven se rinde por completo, sin reparar en su honra, en su decoro, ni en ninguna otra consideración y concede licencia sin vacilación y sin límites, para que Celestina ejercite su oficio:

“¡O cómo me muerdo con tu dilatar! Di, por Dios, lo que quisieres, haz lo que supieres, que no podrá ser tu remedio tan áspero que ygualé con mi pena e tormento. Agora toque en mi honra, agora deñe mi fama, agora lastime mi cuerpo, aunque sea romper mis carnes para sacar mi dolorido corazón...”³¹

Veamos ahora cómo se expresa Santa Teresa, cuando quiere encarecer el absoluto abandono del alma a los efectos del amor divino, dejando que se cumpla en todo la voluntad de Dios:

“Por eso, hermanas, tengo por mejor que nos pongamos delante del Señor, y miremos su misericordia y grandeza y nuestra bajeza, y dénos El lo que quisiere, siquiera haya agua, siquiera sequedad: El sabe mejor lo que nos conviene” (6 M. 6, 9).

Esta misma idea aunque más desarrollada, es la que encontramos a partir de la 5.^a estrofa del poema *Vuestra soy, para Vos nací*. Vemos por tanto, plasmado en dos obras literarias tan diferentes, cómo el amor divino, al igual que el amor humano, cada uno en su plano correspondiente, requiere para consumarse una actitud de absoluta confianza y abandono previo a la voluntad del Amado, prescindiendo de las propias apetencias y de los humanos temores.

Las otras semejanzas, menos importantes y llamativas, por constituir realmente unos lugares comunes en la literatura amorosa de finales de la Edad Media y del Renacimiento, se encuentran en las exclamaciones gozosas con que los amantes —no importa en qué «ladera» nos encontremos, por utilizar la expresión consagrada por Dámaso Alonso— invocan al ser querido, al Amado. Comparemos al respecto estas breves efusiones amorosas de Santa Teresa: «¡Oh bondad infinita de mi Dios...! ¡Oh regalo de los ángeles...! ¡Oh qué buen amigo hacéis, Señor mío!» (V. 8, 6); «¡Oh Señor mío y Bien mío!» (V. 14, 11); «Cierto, Señor mío y gloria mía...» (V. 38, 22), con las que abundan en *La Celestina*, tanto en labios de Calisto como en los de Melibea: «¡O señora mía, esperanza de mi gloria... alegría de mi corazón»; «¡O angélica ymagen! ¡O preciosa perla...! ¡O mi señora e mi gloria!»; «¡O mi señora e mi bien todo!»³². «¡O mi vida e mi señor!»; «¡O sabrosa trayción! ¡O dulce sobresalto! ¿Es mi señor de mi alma?»³³. Y una exclamación idéntica escuchamos también al joven paje Tristán, tras la muerte de su amo: «¡O mi señor e mi bien muerto!»³⁴.

Cuando se establecen relaciones entre la literatura profana y la obra tere- siana, se suele hablar siempre, con toda lógica, de las novelas de caballerías. Así lo hace Marcel Bataillon cuando señala la dependencia entre la descripción plástica que hace Santa Teresa de Fr. Pedro de Alcántara (V. 27, 18) y la

³¹ Ibidem, Auto X, tomo II, pág. 56.

³² Alabanzas de Calisto a Melibea; *La Celestina*, tomo II, Autos XII, XIV y XIX, págs. 85, 116 y 179 respectivamente.

³³ Exclamaciones de Melibea; *La Celestina*, tomo II, Autos XIV y XII, págs. 119 y 179 respectivamente.

³⁴ Ibidem, Auto XIX, pág. 184.

referencia de las *Sergas de Esplandián* a una mujer extremadamente vieja³⁵. Hay otros pasajes igualmente representativos al respecto, como cuando habla la Santa de sus luchas espirituales de las que termina cansada «como quien pelea con un jayán fuerte» (V. 20, 4), expresión que nos recuerda las luchas de los héroes caballerescos con los gigantes a los que se enfrentan con frecuencia, como los Famongomadán y Basagante o Madarque y su hermana la gigante Andandona, que aparecen en el *Amadís*³⁶. El ambiente bélico y de lucha propio de estas novelas, además de en el expresivo título de *Castillo interior*, está presente también en determinados párrafos teresianos:

“...aquí se levanta ya del todo la bandera por Cristo, que no parece otra cosa que este alcaide de esta fortaleza se sube, u le suben, a la torre más alta, a levantar la bandera por Dios” (V. 20, 22).

“...siempre hemos de andar como los que tienen los enemigos a la puerta, que ni pueden dormir ni comer sin armas y siempre con sobresalto si por alguna parte pueden desportillar esta fortaleza” (3 M. 1, 2).

Todos estos cuadros de carácter o ambientación bélica, con otros que encontramos en la literatura teresiana, estas imágenes de castillos que se defienden de los asaltos enemigos, se han explicado en múltiples ocasiones por la imagen grabada en la mente de Santa Teresa de su Avila natal, la ciudad-castillo, en la que transcurre la mayor parte de su vida y cuyas murallas inspirarían su idea del almenado cerco exterior que protege la fortaleza del espíritu. La deducción es obvia y perfectamente plausible, pero sin descuidar el parentesco de tales imágenes con la literatura caballeresca, como se ha señalado siempre, e incluso con el casi contemporáneo género literario de la novela sentimental, pues en Rodríguez del Padrón y en Diego de San Pedro (*Cárcel de amor*), también existen estos castillos, fortalezas inexpugnables para el amor, en los que vive reclusa la amada.

Del mismo modo hay que recordar, con respecto a esta ambientación bélica, la consideración tradicional del teresiano *Libro de las Fundaciones*, como una auténtica epopeya, en la que, sirviéndose de Teresa como útil instrumento, Dios, el protagonista indiscutible —aunque no físicamente presente— de la obra, termina siempre por derrotar al enemigo enconado, el demonio, superando todas las dificultades que surgen en la tarea reformadora del Carmelo³⁷.

³⁵ “Santa Teresa, lectura de libros de caballerías”, op. cit., pág. 21.

³⁶ *Amadís de Gaula*, libro II, capt. 55 y libro III, capt. 65 respectivamente.

³⁷ Véase al respecto el estudio que dedica Teófanés EGIDO al *Libro de las Fundaciones*, en la obra en colaboración *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, págs. 241-268 y más en concreto la pág. 244.

Si el maestro indiscutible de toda la primera generación de poetas petrarquistas, el gran Garcilaso de la Vega, aunque sea fundamentalmente a través de la versión «a lo divino» que de su poesía hizo Sebastián de Córdoba, es fuente innegable para San Juan de la Cruz, también en Santa Teresa, si bien en menor medida, resuenan ecos aislados de la poesía garcilasiana, impregnados de aire sacralizado. Teresa de Jesús cifra la suprema felicidad en el absoluto servicio a Dios: «Y así ahora no me parece hay para qué vivir sino para esto» (V. 40, 20), de la misma manera que el poeta toledano, desde la perspectiva humana, más que a la misma muerte, teme la ausencia de la amada, ya «que no hay sin ti el vivir para qué sea»³⁸. Y en *Las Moradas*, habla Santa Teresa de las ovejas-almas de cristianos alejados de Dios y arrepentidos que, al silbo amoroso del pastor-Cristo, «...desampan las cosas exteriores en que estaban enajenados, y métense en el castillo» (4 M. 3, 2), al igual que las ovejas de Garcilaso abandonan sus ocupaciones cuando oyen los lamentos de amor de los pastores:

“cuyas ovejas al cantar sabroso
estaban muy atentas, los amores,
de pacer olvidados, escuchando”.³⁹

* * *

Al continuar en este repaso de nuestra literatura medieval y renacentista en relación con la obra de Santa Teresa, llegamos ya al que seguramente será el libro clave en este sentido y el que más relación tenga con el pensamiento teresiano, sobre una de las cuestiones trascendentales que preocuparon fundamentalmente a la sociedad del momento: el problema de la honra. Nos referimos naturalmente al *Lazarillo de Tormes*, la extraordinaria novela que será el punto de partida para todo el género picaresco. La forma en que aquí aparece tratado el tema de la honra, de los sacrificios que su mantenimiento requiere, de la apariencia continuada para ocultar cuidadosamente la carencia de dineros —de modo especial en el tratado tercero—, guarda una estrechísima relación, con las referencias que sobre esta grave preocupación social encontramos por doquier en los libros teresianos, como la *Vida* y de una forma más obsesiva en *Camino* y en *Fundaciones*.

El problema fundamental que en torno a la honra nos plantean las dos obras, sobre todo el *Lazarillo*, está ligado, al menos el que aparece tras una primera lectura, a la posesión o no de bienes de fortuna y a la dignidad ex-

³⁸ GARCILASO DE LA VEGA: *Egloga primera*, estancia 5, verso 62.

³⁹ *Ibidem*, estancia 1, versos 4-6.

terna que las personas honradas han de mantener, lo que motiva unas situaciones límite, al tener que llevar las apariencias hasta extremos insospechados. En Santa Teresa las críticas tienen otra dirección, cuando nos habla de personajes aristocráticos, evidentemente sin las preocupaciones dinerarias del escudero vallisoletano, pero sobre los que actúan otros móviles bien sutiles, como la defensa de su honor, de su preeminencia social, la necesidad de reparación de sus agravios por insignificantes que sean y, en definitiva, el mantenimiento de esos «puntos de honra» (V. 20, 26), de los que con tanta gracia como ironía habla también la Madre Teresa, en el *Camino de Perfección*: «...deseo de ser más, u puntito de honra» (CV. 7, 10), «punto de honra u de hacienda» (CV. 12, 5), «...y no hay cosa pequeña en tan notable peligro como son estos puntos de honra y mirar si nos hicieron agravios» (CV. 12, 8), «...hacemos caso de pajitas, como los niños, con estos puntos de honra» (CV. 36, 3), «estos negros puntos de honra» (CV. 36, 6).

Santa Teresa habla a veces del linaje humano y de forma más solemne en el *Camino de Perfección*, precisamente en el título del capítulo 45 de la redacción de El Escorial: «En que trata lo mucho que importa no hacer ningún caso del linaje las que de veras quieren ser hijas de Dios». En sentido negativo, es cierto, aquí encontramos ya formulada la preocupación —encarecimiento del desprecio en Santa Teresa— por el linaje, por la ascendencia humana. Y seguramente radicará aquí la esencia del problema y la explicación de las coincidencias teresianas con el pensamiento del anónimo autor del *Lazarillo de Tormes*. En ambos aparece de forma latente y más o menos descarada, el tremendo conflicto entre cristianos viejos y cristianos nuevos o conversos, entre los poseedores de honra y los que carecen de ella —aunque ansían tenerla—, a causa de su origen o ascendencia de judeoconversos, por más que estos términos nunca aparezcan expresamente en los libros teresianos, ni mucho menos en la genial novela picaresca. La exhumación realizada por Narciso Alonso Cortés en 1946, de unos documentos hasta entonces absolutamente olvidados en la Chancillería de Valladolid⁴⁰, a partir de cuyo conocimiento podemos afirmar que la familia paterna de Santa Teresa perteneció precisamente a esa clase social marginada de los conversos y que luchó denodadamente —utilizando con habilidad sus bienes de fortuna— para romper el cerco agobiante de esa marginación, ha venido a explicar muchos aspectos, hasta ahora deficientemente comprendidos, de los escritos teresianos⁴¹.

⁴⁰ Narciso ALONSO CORTÉS: "Pleitos de los Cepeda", BRAE, XXV (1946), págs. 85-110.

⁴¹ Aunque existen varios estudios sobre este problema, remitimos, por su carácter esclarecedor, al interesante y documentado trabajo de Teófilo EGIDO: "Ambiente histórico", en *Introducción a la lectura de Santa Teresa*, ya citado, págs. 43-103.

Y advertida la coincidencia del pensamiento en cuanto al problema de la honra, la pregunta surge inmediata: ¿Leyó Teresa de Jesús el *Lazarillo de Tormes*? La respuesta que parece más sensata —aunque nunca sean aconsejables las afirmaciones contundentes— es que no, que Santa Teresa difícilmente pudo leer el *Lazarillo*, pues cuando el libro se edita por primera vez en 1554, Teresa es ya desde hace veinte años monja en la Encarnación, y ésta es precisamente la época de su denominada «conversión definitiva», cuando se orienta resueltamente hacia Dios, subordinando a esta actitud todos sus anteriores pensamientos mundanos. Teresa leería exclusivamente por entonces literatura espiritual, por lo que parecé punto menos que imposible pensar que, ni entonces ni después, se permitiera el lujo de leer un libro como el *Lazarillo*. Pero Santa Teresa pudo conocer el libro de oídas, tanto más cuanto que los problemas planteados en la obra estaban en todo el ambiente castellano de la época y Teresa realiza frecuentes salidas fuera de su convento. Recordemos que pocos años después, concretamente en 1562, por mandato de su provincial, pasa una temporada de unos seis meses precisamente en la ciudad de Toledo, en el palacio de la joven viuda doña Luisa de la Cerda, linajuda aristócrata, hija del duque de Medinaceli. Y Toledo es la ciudad donde seguramente habría levantado más polvareda el *Lazarillo*, pues allí transcurre el insuperable tratado tercero, en el que se nos describen las andanzas de Lázaro con el escudero arruinado, que tan ímprobos esfuerzos hacía para mantener intacta su honra, ocultando su condición y las calamidades que sufre. Por eso cuando la Santa, poco después, describe en la *Vida* este período y sus impresiones sobre doña Luisa, lo hace en términos de lástima por los sacrificios que el culto a la honra y su estado le imponen:

“Vi que era mujer y tan sujeta a pasiones y flaquezas como yo, y en lo poco que se ha de tener el señorío y cómo, mientras es mayor, tienen más cuidados y trabajos y un cuidado de tener la compostura conforme a su estado, que nos las deja vivir;” ... “Es así que del todo aborrecí el desear ser señora” ... “Ello es una sujeción, que una de las mentiras que dice el mundo es llamar señores a las personas semejantes, que no me parece son sino esclavos de mil cosas”. (V. 34, 4 y 5).

Si unimos a todo esto las alusiones a «la negra honra» (V. 31, 23), a «esta negra honra» (CV. 36, 7) y al «guardar estos negros puntos de honra» (CV. 36, 6), que Santa Teresa desparrama profusamente en sus escritos, nos daremos cuenta de que en tales juicios de la Santa nos parece escuchar, al fondo, las mismas palabras de Lázaro de Tormes, cuando exclama a propósito de su tercer amo y su comportamiento:

“¡Oh, Señor, y cuántos de aquéstos debéis Vos tener por el mundo derramados, que padescen por la negra que llaman honra, lo que por Vos no sufrirán!”⁴²

Santa Teresa sin embargo, sabe disculpar este defecto de doña Luisa, al igual que disculparía, con exquisita delicadeza, algo que le afectó mucho más directamente: el abandono y el desentendimiento de la dama en los momentos difíciles, en los «tiempos recios» de la fundación de Toledo, cuando doña Luisa de la Cerda deja a Teresa de Jesús sola y pasando calamidades, (F. 15, 13) pues no puede comprender que sean conversos quienes ayuden a la Madre en la fundación, y mucho menos puede admitir que se les otorgue el patronazgo de la capilla mayor de la misma. (F. 15, 16 y 17).

Hemos de tener en cuenta además, que el ejemplo del hidalgo arruinado que vive en Toledo, resultará dolorosamente cercano para Teresa de Jesús, por conocer esta misma situación en su hermano Pedro de Ahumada, quien después de «hacer las Indias» retornó definitivamente de América, como dice Teófanos Egido, «para seguir pasando apuros en el rango de hidalgo y pobre de solemnidad a la vez»⁴³, de la misma forma que su otro hermano, Lorenzo, volvió con el «don» a que le hacía acreedor su rango de «encomendero» en Indias, y sobre todo con dineros, que prestaron buena ayuda a la obra fundacional de Teresa, de modo especial en lo relativo a la fundación de Sevilla. Por eso si Santa Teresa, durante su estancia en el palacio toledano de doña Luisa por ejemplo, llegó a conocer o a tener noticias de las andanzas de Lázaro de Tormes y sus amos, pudo comprender perfectamente lo absurdo de la actitud del escudero vallisoletano, mirando su propia situación familiar. Y parece que vuelve años más tarde sobre este mismo caso del hidalgo de Toledo, cuando al tratar por extenso de la fundación de Valladolid, habla de una monja, Beatriz de la Encarnación, de la que encomia su paciencia ante el sufrimiento y la enfermedad, hasta el punto de que otra hermana, admirada por la ausencia total de quejas y lamentos hubo de decirle,

“...que parecía de unas personas que hay muy honradas, que aunque mueran de hambre, lo quieren más que no lo sientan los de fuera” (F. 12, 6),

frase que no parece sino que alude a un personaje similar al triste amo de Lázaro.

Igualmente, el hecho de abandonar el lugar de origen para salvar el decoro externo y esconder la deshonra ocasionada por la pobreza, como sucede al escudero de nuestra novela picaresca (paso de Valladolid a To-

⁴² *Lazarillo de Tormes*, ed. de Alberto Blecuá, Madrid, Castalia, 1972, pág. 137.

⁴³ “Ambiente histórico”, en *Introducción a la lectura...*, cit. pág. 66.

ledo), o por su origen judío, como le ocurrió al abuelo de Santa Teresa (marcha de Toledo a Avila), lo tenemos también documentado por la misma Santa en su *Libro de las Fundaciones*, donde nos dice, al hablar del convento de Alba de Tormes, que la familia de doña Teresa de Layz, la fundadora del mismo, hijos-dalgo y de limpia sangre, vivían en la pequeña aldea de Tordillos, cerca de Alba, «por no ser tan ricos como pedía la nobleza de sus padres». Y añade Santa Teresa en un juicio con el que ciertamente da en el clavo de la cuestión:

“Es harta lástima que, por estar las cosas del mundo puestas en tanta vanidad, quieren más pasar la soledad que hay en estos lugares pequeños de doctrina y otras muchas cosas que son medios para dar luz a las almas, que caer un punto de los puntos que esto que ellos llaman honra train consigo” (F. 20, 2).

Santa Teresa aprenderá pues, de forma práctica, que la verdadera honra, la que a ella le interesa, no se funda en el dinero y sobre este punto ironiza en *Camino* al ensalzar la pobreza:

“Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honra, no aborrece dineros, y quien los aborrece, que se le da poco de honra... porque por maravilla hay honrado en el mundo si es pobre” (CV, 2, 5-6),

en frases que apuntan ya a los versos posteriores de Quevedo en su «Poderoso Caballero / es Don Dinero». Pero tampoco consiste para ella la honra en la ascendencia de limpia sangre, como apunta al narrar las dificultades habidas en la fundación de Toledo, cuando le reprenden su trato con mercaderes y conversos en un lugar tan importante como éste:

“Yo no reparo mucho en esto, porque, gloria sea a Dios, siempre he estimado en más la virtud que el linaje”... “Nuestro Señor me quiso dar luz en este caso y así me dijo una vez cuán poco al caso harían delante del juicio de Dios estos linajes y estado...” (F. 15, 15-16).

De ahí que la Santa, sabedora de en qué consiste la honra auténtica, se enoje y le espete duramente al Padre Gracián, cuando se entera de que hace averiguaciones en Avila sobre su linaje supuestamente elevado:

“...que le bastaba ser hija de la Iglesia católica; y que más le pesaba de haber hecho un pecado venial, que si fuera descendiente de los más viles y bajos villanos y confesos de todo el mundo”.⁴⁴

Comprendemos ahora perfectamente, por su íntimo convencimiento y desprecio y acaso también por un mínimo residuo de humano resentimiento, la ironía mordaz de Santa Teresa sobre esta cuestión, ironía que se ma-

⁴⁴ Apud Teófanos EGIDO, op. cit., págs. 54-55.

nifiesta en el conocido diálogo con Fr. Antonio de Jesús, el primer carmelita descalzo, cuando le ve barriendo la puerta de su pequeña iglesia:

“¿Qué es esto, mi padre? ¿Qué se ha hecho la honra? Díjome estas palabras, diciéndome el gran contento que tenía: ‘Yo maldigo el tiempo en que la tuve’” (F. 14, 6)

y el tono zumbón y de sorna con que advierte a sus monjas sobre lo que Dios les reserva:

“Pues quiéroos avisar y acordar qué es su voluntad. No hayáis miedo sea daros riquezas ni deleites, ni honras ni todas estas cosas de acá; no os quiere tan poco, y tiene en mucho lo que le dáis, y quiérooslo pagar bien, pues os da su reino aun viviendo” (CV. 32, 6)

También en relación con todos estos problemas de la honra y de las apariencias, se puede aducir una frase de Santa Teresa que, aunque motivada por otra cuestión diferente, viene a indicar su fastidio por la continua vigilancia y autocensura que las circunstancias imponían. Habla la Madre Teresa en *Fundaciones* de las supuestas visiones celestiales de una señora y comenta ella:

“Yo entendí luego lo que era, aunque no lo osé decir; porque estamos en un mundo que es menester pensar lo que pueden pensar de nosotros...” (F. 8, 7).

Y en efecto, esta presión social en la época de Santa Teresa y en las más próximas, produce un verdadero agobio del que tenemos testimonios en nuestra literatura, desde *La Celestina* a Cervantes, pasando por el *Lazarillo de Tormes*: Melibea, en conversación con Celestina, manifiesta indirectamente que no acepta de inmediato entregarse a Calisto, por temor a la pérdida de su decoro y su buen nombre, por temor al qué dirán de los demás; el escudero vallisoletano se marcha de su patria y vive en un continuo fingimiento, sin buscar un trabajo remunerador, por temor también al qué dirán; por último los rústicos pueblerinos del cervantino *Retablo de las maravillas*, orgullosos de su condición de cristianos viejos (y de hijos legítimos como en el cuento de don Juan Manuel)⁴⁵, se ridiculizan a sí mismos, no queriendo aceptar que ninguno ve nada de las pretendidas y maravillosas escenas del retablo, precisamente para que nadie pueda decir de ellos que son conversos.

Teresa de Jesús, con su sentido práctico de la existencia y su conocimiento de lo que en verdad le importa, se burlará de todas estas trabas y

⁴⁵ *El Conde Lucanor*, exemplo XXXII, “De lo que contesció a un rey con los burladores que fizieron el paño”.

condicionantes sociales y con su actitud vendrá a poner en práctica —aunque nada tenga que ver ella con el deshonor aquí implícito— el consejo que Lázaro recibe al final de la novela de su último señor, el Arcipreste de San Salvador:

“Lázaro de Tormes, quien ha de mirar a dichos de malas lenguas nunca medrará... Por tanto, no mires a lo que puedan decir, sino a lo que te toca, digo, a tu provecho”.⁴⁶

Así ciertamente, mirando no a su provecho material, sino al espiritual y a la gloria de Dios, es como se conduce siempre Santa Teresa, sin que le importen las incompresiones y advertencias erradas de los demás, y sin dejar de hacer por ello lo que en cada momento cree que tiene que hacer. Y buen ejemplo de esta resolución lo tenemos al final del capítulo 15 de las *Fundaciones*.

Otro aspecto de la obra de Santa Teresa, con matiz únicamente religioso en este caso, que podemos relacionar con el *Lazarillo*, y en general con toda la producción literaria de influencia erasmista en la época del Emperador, es su crítica de la oración vocal puramente mecánica y de las prácticas religiosas rutinarias. Varios son los pasajes en que Santa Teresa muestra su preocupación por este asunto y expone su criterio. Al principio de su trayectoria y búsqueda espiritual, en medio de sus titubeos, nos dice:

“Comencé a hacer devociones de misas y cosas muy apropiadas de oraciones, que nunca fui amiga de otras devociones que hacen algunas personas —en especial mujeres— con ceremonias que yo no podía sufrir, y a ellas les hacía devoción (después se ha dado a entender que no convenían, que eran supresticiosas)” (V. 6, 6).

En otro momento, hablando de la oración de quietud, reprocha la actitud de ciertas personas que se hacen sordas a esta gracia del Señor,

“porque son tan amigas de hablar y de decir muchas oraciones vocales muy apriesa, como quien quiere acabar su tarea...” (CV. 31, 12).

Más explícita todavía, sobre este tema, es en sus *Moradas*:

“...la puerta para entrar en este castillo es la oración y consideración; no digo más mental que vocal, que como sea oración ha de ser con consideración. Porque la que no advierte con quién habla y lo que pide y quién es quien pide y a quién, no la llamo yo oración, aunque mucho menee los labios” (1 M. 1, 7).

Aunque de forma indirecta y velada, tenemos ya formuladas estas o parecidas críticas en el *Lazarillo*, cuando habla Lázaro ante el arca de los panes de donde ha tomado un bodigo que se come «en dos credos», y

⁴⁶ *Lazarillo de Tormes*, tratado VII, ed. cit., pág. 175.

alude a su «secreta oración y devociones y plegarias»⁴⁷. Y de forma más clara todavía se burla el autor de ciertas prácticas devotas próximas a la superstición, con las que se convence a la gente sencilla, cuando reproduce Lázaro la oración y actitud del buldero, para hacer volver en sí a su cómplice el alguacil, supuestamente castigado por la ira divina:

“Y viniendo a él con la cruz y agua bendita... el señor mi amo, puestas las manos al cielo... comienza una oración no menos larga que devota con la cual hizo elevar a toda la gente (como suelen hacer en los sermones de Pasión, de predicador y auditorio devoto)...”⁴⁸.

Por eso Santa Teresa, que aprendió a orar verdaderamente en los libros espirituales, cuando la publicación del *Indice* de Valdés le privó de tales lecturas, se consuela con la promesa del Señor: «No tengas pena, que yo te daré libro vivo» (V. 26, 6) y ella misma consolará después a sus monjas, diciéndoles que al menos «no os quitarán el Paternóster y Avemaría» (CE. 36, 4). Pero, recelosa ante el peligro de que las hermanas caigan en el hábito de la oración rutinaria, escribe para ellas con intención de que lo mediten al rezar, la declaración o exposición del Padrenuestro, en la última parte del *Camino de Perfección*⁴⁹.

En definitiva, si prescindimos de la actitud de total resentimiento hacia la sociedad que lo margina, con que, según algunos críticos, plantea el autor anónimo del *Lazarillo* la cuestión de la honra, se diría que en Santa Teresa encontramos la misma mezcla de sorna y conmiseración que Lázaro muestra hacia su amo, al enjuiciar la forma en que la sociedad española de su tiempo actúa y se preocupa, por todas estas cuestiones que ella ha superado en la práctica.

La crítica teresiana a la sociedad no se reduce, sin embargo, a este importantísimo tema de la honra, sino que aborda en ocasiones otros aspectos más delicados y arriesgados. Santa Teresa, que aprovecha en beneficio de su reforma la pugna entre la Corona española y la Curia Romana, poniendo hábilmente de su parte y a favor de los frailes descalzos al Rey de España, mientras que los calzados contaban con el apoyo de Roma, se comporta en este caso —salvadas las diferencias—, como los clérigos de Talavera en la obra del Arcipreste de Hita, quienes alterados por el rigor de las instrucciones pontificias que les afectan, piensan «apelar del papa ante el rey de Castilla»⁵⁰. Pero a pesar de este sostén que a veces encuentra la Santa en la realeza y en

⁴⁷ Ibidem, tratado II, pág. 119.

⁴⁸ Ibidem, tratado V, pág. 164.

⁴⁹ A partir del capt. 43 en la redacción de El Escorial y del capt. 27 en la de Valladolid.

⁵⁰ *Libro de Buen Amor*, estrofa 1696 d.

la clase nobiliaria, conserva siempre su independencia para criticarla cuando es necesario, como ya había hecho antes. Observemos en concreto estos pasajes del *Libro de la Vida*:

“Bienaventurada alma que la traí el Señor a entender verdades. ¡Oh, qué estado éste para los reyes!, ¡cómo les valdría mucho más procurarle, que no gran señorío!; ¡qué rectitud habría en el reino!, ¡qué de males se escusarían y habrían escusado!” (V. 21, 1).

“Y bien sabéis Vos [se dirige a Dios] que muy de buena gana me desposee yo de las mercedes que me habéis hecho, con quedar en estado que no os ofendiese, y se las daría a los reyes; porque sé que sería imposible consentir cosas que ahora se consienten, ni dejar de haver grandísimos bienes” (V. 21, 2),

en los que, si bien la crítica tiene un carácter generalizador y difuminado por tanto, Santa Teresa está aludiendo a los males de su sociedad y de su tiempo, achacándolos a una administración defectuosa o inoperante, y esta crítica, aunque sólo sea por elevación de las responsabilidades, también le concierne a la persona del rey como supremo gobernante.

* * *

Aquí habrían de concluirse ya estas notas, pues hemos llegado justamente a la literatura que coincide con la época en la que Teresa de Jesús escribe. Pero no nos resistimos a hacer siquiera sea unas brevísimas incursiones comparativas en la literatura posterior a nuestra escritora.

Por ejemplo, con Fr. Luis de León, el gran maestro agustino, primer editor en España de las obras de la Madre Teresa, sobre las que hace un encendido elogio en la *Carta-Dedicatoria a las Madres Priora Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid*⁵¹, carta que coloca como prólogo a su edición de las obras de Santa Teresa, aparecida en Salamanca en 1588.

Hay un momento en el interesantísimo capítulo 20 de la *Vida*, en el que la Santa habla de las mercedes extraordinarias de Dios y de la gloria que con ellas recibe —alto estado místico—, para señalar inmediatamente la pena grande que le resulta al tornar a la realidad humana:

“Después de tornar en sí, si ha sido grande el arrobamiento, acaece andar un día o dos, y aun tres, tan absortas las potencias u como embovecidas, que no parece anda en sí. Aquí es la pena de tornar a vivir” (V. 20, 21-22).

Y esta confesión nos recuerda al Fr. Luis de la *Oda a Salinas*, en cuya estrofa 7.^a, según el entender de la crítica, se da la única manifestación pro-

⁵¹ Puede verse el texto completo de esta *Carta-Dedicatoria*, en las *Obras completas castellanas* de Fr. Luis de León, ed. del P. Félix García, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, tomo I, págs. 904-914.

piamente mística del agustino, pues también aquí, a renglón seguido (estrofa 8.^a), se alude al dolor de la vuelta a lo terreno:

“Aquí el alma navega
 por un mar de dulzura, y, finalmente,
 en él así se anega,
 que ningún accidente
 extraño y peregrino oye o siente”
 “¡Oh, desmayo dichoso!
 ¡Oh, muerte que das vida! ¡Oh, dulce olvido!
 ¡Duráse en tu reposo
 sin ser restituido
 jamás a aqueste bajo y vil sentido.”⁵²

El maestro del ensayo español, Azorín, ha señalado la relación entre Santa Teresa y Cervantes, en el sentido de que ambos, con su obra, constituyen una permanente lección para los escritores españoles posteriores, resultando además que, en cuanto al estilo literario de nuestra lengua, quizá sea mayor la aportación de la Santa de Avila, pues ella contribuye decisivamente a la fijación del mismo, mientras que Cervantes escribe su obra magna en el estilo ya consagrado con anterioridad. Y en Cervantes, que se encuentra con una lengua formada y perfeccionada, hay algunos rasgos del lenguaje teresiano, como veremos en las comparaciones siguientes. Santa Teresa, hablando de uno de sus confesores (se refiere al dominico P. García de Toledo) escribe: «Miré los grandes talentos y partes que tenía para aprovechar mucho, si de el todo se diese a Dios» (V. 34, 7), mientras que Cervantes, en la descripción de la novela de aventuras ideal, dice que en ella incluiría «un capitán valeroso con todas las partes que para ser tal se requieren»⁵³. Es común y frecuente en ambos la expresión «hase de notar», para llamar la atención sobre algo que interesa; el encomio y exaltación del «silencio», así como formas similares —ya en desuso— de algunos verbos reflexivos con el pronombre enclítico: «mas estáis Vos [Dios] conmigo y véisme siempre» (V. 37, 8), comparable con la frase cervantina «haced de modo como en vuestra historia se nombre el río Tajo, y veréisos luego con otra famosa anotación, poniendo...»⁵⁴. Santa Teresa intuye cómo será la posada —la cárcel del infierno— que el demonio reserva a las almas que hace suyas y exclama espantada: «¡Qué temeroso lugar, qué desventurado hospedaje!» (CV. 40, 9). Y Cervantes, en términos similares, alude a la cárcel humana que el conoció —donde insinúa que comenzó a gestarse su libro—, como el lugar «donde

⁵² *Oda a Francisco Salinas*, estrofas 7 y 8; ed. cit., tomo II, pág. 748.

⁵³ *Quijote*, I, 47; ed. de L. Andrés Murillo, Madrid Castalia, 1978, 2 vols. tomo I, pág. 566.

⁵⁴ *Quijote*, prólogo de la 1.^a parte; ed. cit., I, pág. 56.

toda incomodidad tiene su asiento y donde todo triste ruido hace su habitación»⁵⁵.

La accidentada travesía del Guadalquivir, que Santa Teresa describe con motivo de la fundación de Sevilla, termina, después del alboroto consiguiente, con una frase lacónica, pero que nos refleja la situación de miedo a las mil maravillas: «Nosotras a rezar. Todos voces grandes» (F. 24, 10), fórmula que si no por su concisión, sí por su valor reproductivo del alboroto, nos recuerda aquella otra que Cervantes coloca al final del famoso juicio habido en la venta de Juan Palomeque, sobre la verdadera naturaleza del —para Don Quijote— yelmo de Mambrino. Para resumir el increíble griterío y confusión con que termina el burlesco juicio, cuando todos los personajes presentes en la venta la emprenden a golpes indiscriminados, unos contra otros, Cervantes escribe: «de modo que toda la venta era llantos, voces, gritos, confusiones, temores, sobresaltos, desgracias, cuchilladas, mojicones, palos, coces y efusión de sangre»⁵⁶.

En las *Moradas*, utiliza la Santa unos peculiares giros de lenguaje, para remachar la veracidad de lo que dice, como «pues si esto es, como lo es, no hay para que nos cansar...» (1 M. 1, 1), o bien «...si esto es verdad, como lo es» (3 M. 2, 11), giros que resuenan con parecida estructura y valor cuando Cervantes insiste, con referencia al Lope de Vega que no nombra, en que él sólo conoce la envidia noble y bien intencionada: «y siendo esto así, como lo es, no tengo yo de perseguir a ningún sacerdote...»⁵⁷.

En último lugar, sobre estas semejanzas entre Santa Teresa y Cervantes, recordemos el vituperio de los tiempos presentes (*Moradas Sextas*, 6, 12) que tiene estructura similar, aunque naturalmente invertida, a la del elogio de la «edad dorada» que hace don Quijote⁵⁸.

Para finalizar con los autores profanos cuya obra encierra algún recuerdo de la de Santa Teresa, hemos de referirnos a Lope de Vega. Y la primera coincidencia entre ambos —que constituiría, con toda probabilidad, un tópico generalizado— es la creencia de que los reyes gozan de una especial protección y asistencia divina para el ejercicio de su autoridad. Esta teoría se concreta en Lope en la idea —expuesta en alguna de sus obras de teatro— de que los

⁵⁵ *Quijote*, prólogo de la 1.ª parte; ed. cit., pág. 50.

⁵⁶ *Quijote*, I, 45; ed. cit., pág. 544.

⁵⁷ *Quijote*, prólogo de la 2.ª parte; ed. cit., pág. 34.

⁵⁸ *Quijote*, I, II; ed. cit., I, pág. 155.

reyes están asistidos por dos ángeles de la guarda⁵⁹, a diferencia de todos los demás mortales que sólo tienen uno, mientras que la Santa la había concretado en el *Libro de la Vida*, después de criticar determinadas actuaciones de esta misma realeza y clase dominante:

“¡Oh, Dios mío! Daldes [a los reyes] a entender a lo que están obligados, pues los quisisteis Vos señalar en la tierra de manera que aun he oído decir hay señales en el cielo cuando lleváis a alguno” (V. 21, 3).

Hay algunos sonetos de Lope, profundamente líricos y de fondo religioso, en los que parece se repiten determinadas ideas de Santa Teresa. En cierta ocasión, ante un grave apuro económico con motivo de la fundación de San José de Avila, escribe la Santa que le habló el Señor después de comulgar y le dijo entre otras cosas, reprochándole su preocupación por el dinero para conseguir un cobijo:

“¡Oh codicia del género humano, que aun tierra piensas que te ha de faltar! ¡cuántas veces dormí yo al sereno por no tener adónde me meter!” (V. 33, 12).

El reproche divino que en términos reales recibe Teresa, se hallará después formulado —a manera de pregunta retórica esta vez y con un sentido simbólico— en los conocidos versos de Lope de Vega, con los que el hombre pecador confiesa su resistencia a la amorosa llamada de Dios:

“¿Qué tengo yo, que mi amistad procuras?
¿Qué interés se te sigue, Jesús mío,
que a mi puerta cubierto de rocío
pasas las noches del invierno oscuras?”⁶⁰

Del mismo modo las palabras de Santa Teresa sobre el amor de Dios al hombre y su llamada:

“Tiene en tanto este Señor nuestro que le queramos y procuremos su compañía, que una vez u otra no nos deja de llamar para que nos acerquemos a El; y es esta voz tan dulce...” (2 M. 1, 2),

⁵⁹ Véase, por ejemplo, lo que escribe Lope en los versos de *El villano en su rincón*, cuando el protagonista, Juan Labrador, hablando con su hijo Feliciano, se refiere al Rey

“como al que es Dios en la tierra,
pues que del poder que encierra
sé que es su mismo virrey.”

Y tras definir al Rey como “hombre perfecto, que Dios singular crió”, añade a continuación:

“El cura nos predicó
que dos ángeles tenía
que le guardan noche y día,
y que esta fue su opinión,
sin la mucha guarnición
de su armada infantería.”

Acto I, escena 7.ª; ed. de A. Zamora Vicente, Madrid, Espasa-Calpe, (Clásicos Castellanos), 1963, pág. 21.

⁶⁰ Soneto XVIII de las *Rimas Sacras*; ed. de J. M. Bleuca, *Lírica de Lope de Vega*, Madrid, Castalia, 1981, pág. 198.

o bien cuando señala cómo Dios busca recuperar a los pecadores:

“...por su gran misericordia quiérellos tornar a El, y, como buen pastor, con un silvo tan suave que aun casi ellos mismos no lo entienden, hace que conozcan su voz y que no anden tan perdidos, sino que se tornen a su morada...” (4 M. 3, 2),

además de remontarnos lógicamente al Evangelio de San Juan y a la figura del Buen Pastor, nos hacen pensar de nuevo en el soneto anteriormente citado de Lope, cuando el ángel aconseja al alma del pecador remiso:

“Alma, asómate agora a la ventana,
verás con cuánto amor llamar porfía”

y quizá de modo más preciso todavía, en los versos del más conocido soneto, entre todos los de tema religioso de Lope, con los que muestra el propósito del pecador arrepentido:

“Pastor que con tus silbos amorosos
me despertaste del profundo sueño,
... ..
vuelve los ojos a mi fe piadosos,
pues te confieso por mi amor y dueño,
y la palabra de seguirte empeño
tus dulces silvos y tus pies hermosos.”⁶¹

* * *

Rápidamente terminaremos con unas indicaciones someras, puesto que estas últimas líneas, al tratar de Santa Teresa en relación con la literatura espiritual, caen ya fuera del ámbito que nos marcamos para este pequeño trabajo. Conviene, sin embargo, recordar que a veces, como sucede con la poesía de San Juan de la Cruz, se pueden dejar a un lado todas las connotaciones religiosas, para analizar la obra como una manifestación puramente literaria.

Que la Biblia está presente en toda la literatura teresiana nadie lo duda. Hay un libro, de modo especial, en que Santa Teresa imita no sólo el contenido bíblico, que es algo habitual, sino también la forma de exponer ese contenido. Fórmulas introductorias estereotipadas como «sé de una persona», «conozco a una persona», que la Santa emplea en *Las Moradas*, intentando ocultar que es de ella misma de quien habla, resultan a la postre tan diáfanas y claras como las que utiliza San Juan en el Cuarto Evangelio, queriendo velar su autoría, cuando alude a sí mismo con los circunloquios de «el amado de Jesús», «el otro discípulo», o «el discípulo a quien amaba Jesús».

⁶¹ *Rimas Sacras*, soneto XIV, ed. cit., pág. 197.

Determinadas expresiones líricas «a lo divino», quizá aquellas en cuya formulación más se aproxima a San Juan de la Cruz —como cuando habla de que quien de veras ama a Dios, «no pretende otra cosa sino contentar al Amado» (CV. 40, 3)—, guardan relación con el tono de los diálogos amorosos, también «a lo divino» contenidos en el *Libre de l'Amic e de l'Amat* del beato Ramón Llull, al más grande de los escritores catalanes del medioevo, cuyas obras pueden ser conocidas como el antecedente español de la floreciente literatura ascético-mística del siglo XVI.

Finalmente hemos de ocuparnos de San Juan de la Cruz. Puesto que tanto él como Santa Teresa tratan de las mismas materias, por fuerza han de ser múltiples las coincidencias entre ambos, y no merece la pena insistir mucho sobre ellas, ya que darían lugar a un trabajo más extenso que el presente y sobre todo porque, si bien con fines distintos, las concordancias entre los dos Santos Carmelitas ya han sido ampliamente estudiadas en su vertiente religiosa. Nos fijaremos, a pesar de todo, en algunos detalles.

San Juan de la Cruz, al final de sus comentarios en prosa a la *Llama de amor viva* (redacción A), confiesa su temor de no saberse expresar como conviene, pues se siente incapaz para ello:

“En aquel aspirar de Dios yo no quería hablar, ni aun quiero, porque veo claro que no lo tengo de saber decir, y parecería menos si lo dijese... Y por eso, aquí lo dejo.”

Santa Teresa admite una idéntica impotencia y adopta la misma actitud:

“En fin, no alcanza la imaginación... a pintar ni trazar cómo sea esta luz, ni ninguna cosa de las que el Señor me dava a entender con un deleite tan soberano que no se puede decir... y ansí es mejor no decir más” (V. 38, 2)

“Viene ya esta pena grande para entrar en la séptima morada, con otros hartos, que alguno diré, porque todos será imposible, ni aun declarar cómo son, porque vienen de otro linaje que los dichos muy más alto, y si en ellos, con ser de más baja casta, no he podido declarar más de lo dicho, menos podré en estotro” (6 M. 1, 15).

Fijémonos en la estrofa 26 del *Cántico Espiritual*⁶², cuando habla la Esposa, tras haber experimentado en qué consiste el amor al Amado:

“En la interior bodega
de mi Amado bebí, y cuando salía
por toda aquesta vega
ya cosa no sabía
y el ganado perdí que antes seguía.”

⁶² Las citas del *Cántico Espiritual* están todas ellas referidas a la redacción “B”, de Jaén.

Los términos reales que San Juan emplea de modo simbólico, son los mismos que maneja Santa Teresa en el *Castillo interior*, como prestados que son del *Cantar de los Cantares* salomónico: «'Llévome el rey a la bodega del vino, u metióme', creo que dice» (5 M. 1, 13); «¿No havéis oído... de la esposa, que la metió Dios a la bodega del vino y ordenó en ella la caridad?» (5 M. 2, 12).

La estrofa 28 del *Cántico* con la que San Juan expresa la plenitud del amor de la criatura hacia su Dios:

"Mi alma se ha empleado
y todo mi caudal en su servicio;
ya no guardo ganado
ni ya tengo otro oficio,
que ya sólo en amor es mi ejercicio"

tiene, en cuanto a la idea plasmada y el modo de formularla, antecedentes claros en Santa Teresa:

"...porque luego da [el alma] en no se contentar con servir en poco a el Señor, sino en lo más que ella puede" (V. 20, 24).

"...porque entonces se emplea el alma toda en amar a quien el entendimiento ha trabajado conocer y ama lo que no comprendió" (V. 22, 9).

"También os parecerá que quien goza de cosas tan altas no terná meditación en los misterios de la sacratísima Humanidad de nuestro Señor Jesucristo, porque se ejercitará ya toda en amor" (6 M. 7, 5).

"Está el alma deseando emplearse toda en amor, y querría no entender en otra cosa" (6 M. 7, 8).

Con el trasfondo común del *Cantar de los Cantares*, la consideración del alma como «la blanca palomica» de la estrofa 34 del *Cántico*, se encuentra ya ampliamente expuesta a lo largo de diversos capítulos de *Las Moradas*, y especialmente en 7 M. 3.

Y también la idea de la soledad, eje conceptual de toda la bellísima estrofa 35 del *Cántico espiritual*:

"En soledad vivía
y en soledad ha puesto ya su nido
y en soledad la guía
a solas su querido
también en soledad de amor herido."

aparece con idéntica reiteración en Santa Teresa, cuando señala que el alma no necesita alas para buscar al Esposo, «sino ponerse en soledad y mirarle dentro de sí» (CV. 28, 2), o habla de «la soledad que ella y su Esposo tienen, cuando esta alma dentro de sí quiere entrarse en este paraíso con su Dios y cierra la puerta tras sí a todo lo del mundo» (CV. 29, 4). Y de forma más precisa la expone en *Las Moradas*:

“Pues vengamos... a hablar en las sextas moradas, adonde el alma ya queda herida del amor del Esposo y procura más lugar para estar sola, conforme a su estado, que la puede estorbar de esta soledad” (6 M. 1, 1).

Las coincidencias con San Juan son mucho más amplias y numerosas —y acaso también más importantes— que las señaladas, pero bastan éstas como ejemplo, para reflejar la identidad, en lo fundamental, del pensamiento de los dos grandes místicos.

* * *

A lo largo de estas páginas hemos aducido una serie de testimonios sobre coincidencias entre la literatura profana y la de Santa Teresa. Tales citas o testimonios podrían ser bastante más numerosos, si extendiéramos el estudio a otras obras teresianas de carácter secundario, como las *Cuentas de Conciencia*, las *Meditaciones sobre los Cantares*, las *Exclamaciones* o el *Epistolario*. De todas formas creemos que las notas aquí presentadas, con mayor o menor exactitud y fortuna, prueban de modo fehaciente, que no existe desconexión entre Santa Teresa y la literatura anterior o coetánea —mayoritariamente profana— de la lengua castellana en la que ella misma escribe. Teresa de Jesús trata en sus obras de temas espirituales y su pensamiento se nutre por ello en fuentes fundamentalmente religiosas, de autores españoles como Osuna, Laredo y Fray Luis de Granada, o extranjeras traducidas a nuestro idioma como San Agustín, Tomás Kempis y el Cartujano. Esto no quiere decir —téngase en cuenta— que Santa Teresa desconociera nuestra literatura de otro signo, como hemos tenido ocasión de ver. La joven Teresa de antes de su profesión religiosa leyó algo más que libros devotos y de santos y escuchó probablemente la lectura de otros. Y la monja Teresa de Jesús, esta «monja inquieta y andariega» (como la definió con intención peyorativa el Nuncio Filippo Sega), pudo captar perfectamente en sus continuos viajes por tierras castellanas, el ambiente y estado de opinión que muchas obras —y no siempre religiosas— creaban entre las gentes con capacidad de lectura, que son precisamente las que frecuenta la Madre Teresa. Y nuestra escritora fue en todo momento, no lo olvidemos, una fina observadora de la realidad circundante.

Santa Teresa recogió, pues, esta múltiple experiencia en su obra. Del carácter didáctico de toda nuestra literatura medieval, brota ese didactismo tan peculiar de la mística española del siglo XVI, que en esto se diferencia de la mística medieval centroeuropea. Además, el empeño didáctico de Santa Teresa, como aprendido de la corriente medieval española, está teñido de cercanía y familiaridad, y por ello resulta, en ocasiones, enrevesado, poco cuidado y menos ordenado. Bien ilustrativo es al respecto, el texto en el que tras señalar ella misma estos defectos, añade disculpándolos: «Como es para mis hermanas, poco va en ello» (5 M. 4, 1).

Conviene advertir no obstante, por paradójico que resulte, que la familiaridad con que escribe la Santa, no está reñida con la mayor difusión y validez de sus enseñanzas, en definitiva con la universalidad de su doctrina. En otras palabras: Santa Teresa escribe, en principio, para un círculo muy restringido de lectores, para sus confesores (*Vida*) y para sus monjas en otros casos. Pero en realidad podemos pensar que no escribe *sólo* (y subrayamos el adverbio) para sus hermanas, sino pensando también, para el futuro, en unos lectores distintos y más numerosos que las monjas del Carmelo. Esto explicaría, aparte de los proverbiales descuidos teresianos, las alternancias del género femenino al masculino —inconscientes algunas, deliberadas quizá otras— en que incurre frecuentemente cuando habla a las monjas, destinatarias inmediatas de sus consejos, como podemos advertir en el siguiente texto:

“En fin hermanas... creedme que es lo más seguro no querer sino lo que quiere Dios, que nos conoce más que nosotros mismos y nos ama. Pongámonos en sus manos, para que sea hecha su voluntad en nosotras...” (6 M. 9, 17).

Y porque nada falte en Santa Teresa de lo que aprendió en la literatura española anterior, también en la obra teresiana están presentes la ironía y el humor. Esa ironía con la que habla de que honra y pobreza no caben en la misma persona (CV. 2, 6) y esa misma ironía humorística que brilla —he aquí otra vez la paradoja— en el más elevado de todos sus escritos, en el *Castillo interior*, cuando en el Epílogo de la obra se muestra solícita y quiere compensar a las monjas de los sacrificios y las estrecheces humanas con que viven:

“Considerando el mucho encerramiento y pocas cosas de entretenimiento que tenéis, mis hermanas, y no casas tan bastantes como conviene en algunos monasterios de los vuestros, me parece os será consuelo deleitaros en este castillo interior, pues sin licencia de los superiores podéis entraros y pasearos por él a cualquiera hora” (7 M. 4, 20),

texto en el que Santa Teresa, pensando en sí misma con mezcla de sentimiento e ironía mordaz, muy bien podría sustituir para sus adentros «los superiores» por los «jueces de la Inquisición», que tantos cuidados le ocasionaron en su vida.

