

Fco. Javier Sancho Fermín y Rómulo Cuartas Londoño, dir.

EL LIBRO DE LAS FUNDACIONES DE SANTA TERESA DE JESÚS

Actas del III Congreso Internacional Teresiano

Monte Carmelo
Universidad de la Mística – CITEs



M. García Od
7-VI-2013

FCO. JAVIER SANCHO FERMÍN Y ROMULO CUARTAS LONDOÑO, DIR.

EL LIBRO DE LAS FUNDACIONES DE SANTA TERESA DE JESÚS

*Actas del III Congreso Internacional Teresiano
en preparación del V Centenario de su nacimiento (1515-2015)*



Monte Carmelo
Universidad de la Mística – CITEs

© 2013 by Editorial Monte Carmelo
© 2013 by Universidad de la Mística
P. del Empecinado, 1; Apdo. 19 – 09080 – Burgos
Tfno.: 947 25 60 61; Fax: 947 25 60 62

<http://www.montecarmelo.com>
editorial@montecarmelo.com

Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 978 – 84 – 8353 – 554 – 7
Depósito Legal: BU – 119 – 2013

Impresión y Encuadernación:
"Monte Carmelo" – Burgos

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley,
cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública
y transformación de esta obra sin contar con la autorización
de los titulares de la propiedad intelectual.
La infracción de los derechos mencionada puede ser constitutiva
de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y s. del Código Penal).

TABLA DE CONTENIDO

Presentación	
<i>Francisco Javier Sancho Fermín, ocd</i>	11
Siglas y Abreviaturas	17

PROEMIO

– Teresa fundadora. Ayer, hoy y mañana de un proyecto necesario <i>P. Emilio Martínez, Vicario General OCD</i>	19
---	----

Iª PARTE

EL TEXTO Y SU LENGUAJE

– El autógrafo del “libro de las Fundaciones” <i>Tomás Álvarez, ocd</i>	43
– El arte de narrar en <i>Las Fundaciones</i> de Teresa de Jesús – ‘Vivir para contarlo’ <i>Juan Antonio Marcos</i>	57
– “La obediencia da fuerzas”: semiótica de <i>Las Fundaciones</i> <i>Cristina Fiallega</i>	81

IIª PARTE
INMERSIÓN DE TERESA EN SU HISTORIA

- Teresa de Jesús en el contexto de fundaciones conventuales del medievo a la modernidad: innovaciones y pervivencias?
María del Mar Graña Cid 101
- Los agentes de las fundaciones: las mujeres, la gente sencilla, mercaderes y conversos
Teófanés Egido 133
- Las primeras carmelitas descalzas colaboradoras de Santa Teresa
María Inés de Jesús, ocd 153
- La relación de Teresa con la Jerarquía. Su espíritu eclesial
Jesús García Burillo, obispo de Ávila 167
- El Carmelo masculino en la mente de Teresa.
Su relación con Juan de la Cruz
José Vicente Rodríguez 199
- El Carmelo Seglar: ¿Los seglares en la mente de Teresa en sus Fundaciones?
Myrna Torbay 217

IIIª PARTE
TEMAS DOCTRINALES

- El Dios de la promesa, de la tierra y de la historia en el libro de Fundaciones (*Reflexión teológica, y bíblico-literaria sobre el libro de Fundaciones*)
Secundino Castro 227
- “Todos somos hábiles para amar”.
La oración en el libro de las Fundaciones
Maximiliano Herráiz 247
- Providencia y confianza en Dios
(la historia fundacional de Teresa)
Francisco Javier Sancho Fermín 269

- «La manera de vivir» (F 2, 3) Carisma teresiano
y estilo de hermandad a través de las Fundaciones
Gema Juan Herranz, ocd 289
- La humildad, razón fundante y fundamentante
Natàlia Plá 311

IVª PARTE ACTUALIDAD

- Humanismo teresiano: una psicología centrada
en el crecimiento del individuo a la luz
del libro de las Fundaciones
Maribel Rodríguez Fernández 331
- S. Teresa manager illuminata
Cristina Montesi 345
- Una mística en el mundo: Teresa, fémina inquieta y andariega
Gema Bel, STJ 371
- Santa Teresa, nueva evangelizadora
Oswaldo Azuaje, obispo de Trujillo (Venezuela) 389
- Mística y profecía en la espiritualidad cristiana.
El testimonio de Santa Teresa de Jesús
Lúcia Pedrosa-Pádua 401
- Teresa de Jesús, mística y realista, una mujer floreciente
Claudia Morales Cueto 421

APÉNDICE TERESA FUNDADORA A LO LARGO DE LOS SIGLOS

- Presentación (1ª Feria Internacional Teresiana)
Francisco Javier Sancho Fermín 431

– Carmelitas Misioneras. Su rol en la Historia y en nuestro tiempo desde la perspectiva teresiana <i>Pilar Munill</i>	435
– El carisma teresiano en las Carmelitas Misioneras de Santa Teresa <i>Casa General, México D.F.</i>	447
– El Carisma Teresiano en las Carmelitas Misioneras Teresianas <i>Fernanda Villanueva Lavín, cmt.</i>	457
– Carmelo Ecuménico e Interreligioso (CEI)	469
– “Si no conocemos que recibimos no despertaremos a amar”. Papel del carisma teresiano en la Compañía de santa Teresa de Jesús <i>Fátima Gil</i>	475
– Teresian Hermeneutic of Mother Veronica of the Passion in the Congregation of the Carmelite Religious (CCR)	479
– El carisma teresiano en las Esclavas Carmelitas de la Sagrada Familia	485
– Carisma Teresiano en el Instituto Hermanas Pobres Bonaerenses de San José	489
– ¿Qué papel juega Teresa de Jesús en la Institución Teresiana? <i>Ma Rita Martín Artacho</i>	499
– Congregação das Filhas de Santa Teresa de Jesús <i>Irmã Rita de Cássia Moreira, superiora geral</i>	505
– Congrégation Notre Dame du Mont Carmel d’Avranches ...	513
– « Carmélites de Saint Joseph, un chemin au Carmel »	519
– Instituto Notre-Dame de Vie <i>Teresa Martin</i>	527
– Congrégation de la Providence de la Pommeraye	533
Índice General	537

Teresa de Jesús en el contexto de fundaciones conventuales Del medievo a la modernidad. Innovaciones ¿y pervivencias?

María del Mar GRAÑA CID

La crítica actual coincide en resaltar el peso decisivo del siglo XX en la obtención de un conocimiento más profundo de Teresa de Jesús. Considerando lo mucho y bueno que se ha escrito¹, ¿por qué volver a tratar sobre el significado histórico de las fundaciones teresianas? Sin olvidar que la magnitud de la obra de la santa abulense se presta a un trabajo de reflexión continuo y actualizado, quisiera subrayar la necesidad de plantearse su análisis a la luz de su condición de mujer, empleando para ello las metodologías recientemente aportadas por la historia de las mujeres. Teresa es una de las pocas mujeres fundadoras de institu-

1 Resuenan en este campo nombres tan importantes como los de Teófanos Egido y José García Oro, que han perfilado las líneas maestras de la obra fundacional de Teresa en relación con su contexto inmediato y precedente. Cualquier nuevo trabajo sobre el tema ha de ser, necesariamente, deudor de sus aportaciones. Es de gran interés revisar el planteamiento historiográfico e histórico del primero en trabajos tan iluminadores como Teófanos EGIDO, "La biografía teresiana y nuevas claves de comprensión histórica", en Salvador ROS GARCÍA (Coord.), *La recepción de los místicos Teresa de Jesús y Juan de la Cruz* (Ávila, 20-26 sept 1996), Salamanca: Ediciones Universidad Pontificia de Salamanca, Centro Internacional Teresiano-Sanjuanista, 1997, 45-59; "Santa Teresa y su circunstancia histórica", *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 9-27; "Santa Teresa y las tendencias de la historiografía actual", *Teresianum* XXXIII (1982) 159-180. Por su parte, José García Oro ha escrito algunos trabajos fundamentales para entender el contexto fundacional teresiano. Es de gran interés el panorama de reforma del Carmelo que ofrece en José GARCÍA ORO, "La reforma del Carmelo castellano en la etapa pretridentina", *Carmelus* 29 (1982) 130-148. Para entender las reformas femeninas, es de gran importancia leer dos de sus trabajos: "La vida monástica femenina en la España de Santa Teresa", en *Actas del Congreso Internacional Teresiano*, Salamanca, 1983, 331-349; para el contexto general de reforma de la vida religiosa, entre sus muchos trabajos, uno de los más clarificadores: "Conventualismo y Observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI", en Ricardo GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, t. III-1º, Madrid, 1980, 211-349. Véanse también las aportaciones de ambos autores en Teófanos EGIDO et al., *Perfil histórico de Santa Teresa*, Madrid, 2012³.

tos religiosos anteriores a la época contemporánea y su nombre figura en primera línea en la nómina todavía más escasa de fundadoras de institutos masculinos². Conviene subrayar esta dimensión de excepcionalidad, situarla en su contexto y relacionarla con sus precedentes al objeto de valorar su originalidad en clave de autoría femenina, así como otros posibles aspectos característicos pautados por otras diversas razones, entre ellas la diferencia sexual y la política de género.

El fenómeno de las fundadoras nació en la Edad Media, como también la importante eclosión mística que fue en una parte sustancial un fenómeno femenino; ambos aspectos dejaron una huella eclesial profunda que hoy día empezamos a conocer. Sin duda, las posibles similitudes y diferencias entre los planteamientos de Teresa y sus precedentes femeninos medievales constituyen un apasionante tema de estudio que suma a su enorme atractivo el acicate de haber sido apenas explorado³. Pero, además de situar a Teresa en la genealogía de autoras religiosas precedentes, es preciso enraizarla en su contexto histórico inmediato. Un contexto muy rico en propuestas de vida religiosa y en el que se situaban en primera línea eclesial y se debatían cuestiones tan importantes como la autoridad de las mujeres y su reconocimiento social, los contenidos de lo femenino y lo masculino y las relaciones entre los sexos⁴.

Con el objetivo de arrojar luz sobre estas cuestiones, y centrándome sólo, por el momento, en la dimensión fundacional teresiana⁵, desarrollo aquí el estudio comparativo de tres ámbitos analíticos: los proyectos de vida religiosa con los que Teresa se relacionó directamente o que sabemos que le influyeron; las

2 Entre la numerosa bibliografía, Ildelfonso MORIONES, "Santa Teresa, ¿fundadora o reformadora?", *Teresianum* 41 (1990) 669-684. Una interesante interpretación de la obra fundacional teresiana, en José Luis ABELLÁN, "El impulso fundacional de Teresa de Jesús como forma pionera de feminismo", en Luce LÓPEZ-BARALT y LORENZO PIERA (eds.), *El sol a medianoche. La experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid, 1996, 109-118.

3 Una línea de investigación en la cual, desde la perspectiva de la experiencia mística, estoy embarcada actualmente. Espero poder ofrecer pronto a la imprenta algunos primeros frutos de mi trabajo.

4 En un contexto especialmente polémico como fue el Renacimiento. Véanse los iluminadores trabajos de Joan KELLY, "¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?", en James AMELANG y Mary NASH (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, 1990, 93-126 y de Margaret KING, *Mujeres renacentistas. La búsqueda de un espacio*, Madrid, 1993. Una visión histórica feminista, en Gerda LERNER, *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, New York-Oxford, 1993.

5 Partiendo, como marca la convocatoria de este congreso que hoy nos reúne, del análisis del *Libro de las Fundaciones*. Entre los estudios sobre esta obra: Aniano ÁLVAREZ-SUÁREZ, "El 'Libro de las Fundaciones' de Santa Teresa de Jesús", *Teresianum* 62 (2011) 365-396; Teófanos EGIDO, "Introducción", en SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, Revisión textual, introducción y notas de Teófanos Egido, Madrid, 2011⁴, 7-13, así como las notas con que este autor glosa el texto a lo largo de la obra. He utilizado esta edición para redactar estas páginas. Véase el lugar de este texto en el conjunto de escritos teresianos en Daniel de PABLO MAROTO, "Los libros de Teresa de Jesús", *Revista de Espiritualidad* 41 (1982) 81-89.

propuestas de vida que, como la suya, persiguieron un ideal de reforma en clave de radicalidad evangélica, y, por último, su fenomenología fundacional en relación con la contemporánea y precedente. Quisiera advertir del carácter provisional de estas páginas, que constituyen una primera aproximación más orientada a plantear preguntas que a ofrecer respuestas.

1. La forja de un modelo monástico femenino de reforma entre la Edad Media y la Moderna. La aportación hispana

Como en el resto de la Iglesia occidental, los reinos hispanos asistieron a varios importantes movimientos de reforma de la vida religiosa durante la Baja Edad Media que se perpetuaron a lo largo del siglo XVI con signos y orientaciones propios. La gran amplitud del panorama aconseja una selección que en este caso es doble: 1) las formas de vida que figuran relacionadas con la trayectoria de Teresa y que ella menciona en el relato de sus fundaciones; 2) las conectadas de algún modo con la suya en sus fundamentos medulares. Este planteamiento arroja nueva luz sobre el contexto religioso teresiano y complementa desde perspectivas poco trabajadas los estudios realizados hasta el momento sobre los precedentes reformistas femeninos de Teresa⁶.

1.1. *El peso de Santa Clara y de las clarisas en la experiencia teresiana*

Se ha estudiado muy poco la conexión entre la obra de Teresa de Jesús y la de otra importante fundadora, Clara de Asís, primera mujer autora de una regla religiosa para mujeres canónicamente aprobada en la historia de la Iglesia y primera fundadora reconocida. Si estos hechos aconsejarían por sí solos el estudio comparativo, es preciso añadir que la santa italiana fue una figura destacada en la biografía de Teresa y que hubo un vínculo personal y concreto entre ambas mujeres en un momento clave de la obra fundadora teresiana. Como es sabido, en el delicado momento en que Teresa estaba emprendiendo su proyecto fundacional, esto es, convirtiéndose en autora-fundadora, se le apareció Santa Clara, la mujer que constituía el más importante precedente femenino en este campo. Teresa relata que la aparición acaeció en agosto, el día de la fiesta de Santa Clara, y que este hecho extraordinario tuvo dos importantes consecuencias que podemos inscribir en lo que el feminismo de la diferencia define como una relación

⁶ Me refiero sobre todo a los trabajos de José García Oro citados en la nota 1 y de lectura obligada para completar lo que aquí se expone.

de "affidamento" o disparidad entre mujeres⁷. La santa italiana se comprometió a ayudarla en su obra fundacional de San José, constituyendo así un refuerzo e impulso a su actuación en el mundo; de hecho, Teresa consideraba que el Señor las proveía de lo que necesitaban acaso "por ruegos de esta bendita santa". Además, se benefició de su saber y experiencia tomándola en parte como modelo: expresamente afirmaba que su influjo poco a poco "trajo este deseo mío a tanta perfección" y que, en concreto, se inspiró en ella al implantar el ideal de pobreza, de modo que la pobreza que la santa tenía en su casa –San Damián de Asís– "se tiene en ésta [San José] y vivimos de limosna"⁸.

Por este motivo y por otros que iremos señalando, Teresa se relacionó de forma bastante frecuente con monjas de la Orden de Santa Clara, en concreto con dos movimientos de reforma que por entonces se desarrollaban en Castilla: las clarisas de la incipiente congregación configurada en torno al monasterio de Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos –Palencia– y las clarisas descalzas.

1. Teresa tuvo muy próximo el modelo de la reforma de Calabazanos y entabló vínculos personales con algunas de sus protagonistas. La razón primera fue la cercanía física, pues a él pertenecían las integrantes del monasterio de Santa María de Jesús de Ávila –más conocido como "las Gordillas"–, que la ayudaron en los tiempos fundacionales de San José. Este primer contacto personal debió facilitar otros. Así, se relacionó también con el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de Madrid, impulsado por doña Leonor Mascareñas⁹, que en varias ocasiones hospedó a Teresa a su paso por la Villa¹⁰. En concreto, el monasterio de Ávila había nacido vinculado al de Calabazanos y el madrileño al abulense por proceder de ambos sus monjas fundadoras.

¿En qué consistía esta reforma clarisa? Calabazanos había formulado, junto a San Antonio de Segovia, un modelo femenino de reforma observante alternativo al que por entonces se había extendido por Castilla, la denominada Congregación de Tordesillas¹¹. Durante el último tercio del siglo XV, ambos monasterios dieron forma a una incipiente familia observante femenina de carácter aristocrático y cortesano vinculada a los Reyes Católicos. Tanto su propuesta

7 Entre la numerosa bibliografía, véase Luisa MURARO, *El orden simbólico de la madre*, Madrid, 1994.

8 Así lo relata la santa abulense en el *Libro de la vida*, 33, 13.

9 Carmen SORIANO TRIGUERO, "Fundación y dote del convento de Nuestra Señora de los Ángeles de Madrid. Peculiaridades de un modelo diferente de patronato regio", *Cuadernos de Historia Moderna* 17 (1996) 41-56.

10 F 17, 5.

11 Ángel URIBE, "Primer ensayo de reforma franciscana en España. La Congregación de Santa María la Real de Tordesillas", *Archivo Ibero-Americano* (= AIA) 45 (1985) 217-347.

espiritual como su diseño institucional se caracterizaron por el peso específico de los vínculos matrilineales aunque el fundamento carismático no radicó en la recuperación de la regla escrita por Clara de Asís o regla I, es decir, estas monjas no buscaron un referente matrilineal de autoría normativa. Mantuvieron la regla mitigada, conocida como urbanista por haber sido expedida por el papa Urbano IV y que constituía desde el siglo XIII la normativa oficial de la Orden de Santa Clara. Entendieron la reforma en clave de reformulación de la espiritualidad y de las obediencias. Así, forjaron un programa espiritual de gran intensidad y recogimiento no ajeno a la inspiración eremítica y con notas devocionales y litúrgicas centradas en la Virgen María, la eucaristía y el nacimiento de Jesucristo. Las dos primeras se asociaron a Calabazanos por la vía del privilegio, lo que implicaba un estatuto de excepcionalidad que reforzaba la potencia de sus contenidos teológicos y espirituales y el significado de dicha asociación. La devoción mariana que constituyó nota distintiva fue la Asunción de la Virgen: las monjas de Calabazanos podían cantar todos los sábados —salvo fiesta mayor— el oficio y misa de la Asunción a honor y gloria suya. Gozaban también del privilegio de poder tener permanentemente expuesto el Santísimo en el coro. La tercera devoción se desarrolló al compás de la práctica religiosa asociada a las celebraciones navideñas¹². De estas líneas espirituales participaron las Gordillas de Ávila, sobre todo de la eucarística¹³.

Si bien estas devociones se inscribían en la tradición franciscana y clarisa, el estatus de privilegio les otorgaba una orientación especial. El importante componente de glorificación mariana, de énfasis sobre los privilegios de María y, por extensión, de la propia comunidad monástica, coincidía con la orientación aristocrática de estos monasterios, muy notoriamente cortesana, y con un contexto en que se vivía la famosa polémica conocida como “Querrela de las Mujeres”, un importante debate sociopolítico en el que, entre otras cosas, se dirimieron los valores y cualidades del sexo femenino¹⁴. Se trató, pues, de una congrega-

12 JUAN MESEGUER FERNÁNDEZ, “El capítulo custodial de Cuéllar (1472) nombra un visitador con facultades especiales para los monasterios de Calabazanos y Segovia”, AIA 8 (1948) 240-243; “Devoción de las clarisas de Calabazanos (Palencia) a la Asunción de la Sma. Virgen. Un privilegio papal (25 de octubre de 1463)”, AIA 8 (1948) 129-137; “Un breve de Alejandro VI y una carta de Isabel la Católica”, AIA 9 (1949) 379-383; LEONARDO CARDEÑOSO, “Convento de San Antonio de clarisas de Segovia”, AIA 8 (1917) 328-332.

13 MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, “La movilización religiosa femenina vinculada a la corte de Isabel la Católica: doña María Dávila y sus fundaciones”, en *Comiendo del fruto prohibido: mujeres, ciencia y creación a través de la historia*, XVI Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM), Salamanca, 4-6 de octubre 2012, en prensa.

14 Es muy nutrida la bibliografía sobre este tema. Me limito a citar el estudio clásico de JOAN KELLY, “Early Feminist Theory and the ‘Querelle des Femmes’, 1400-1789”, en *Women, History and Theory. The Es-*

ción femenina que, mediante la acción litúrgica, visibilizaba y, con ello, defendía, devociones controvertidas que exaltaban la condición femenina desde una perspectiva que no podemos dejar de calificar como aristocrática –tanto en lo sociológico como en el fundamento carismático y sus usos– y que, repito, estuvo muy vinculada a la reina Isabel la Católica y su círculo cortesano. Esta exaltación de la feminidad no se concretó en una estructura religiosa plenamente autónoma aunque sí tendiese a ello. Nuestra Señora de Consolación de Calabazanos y San Antonio de Segovia se incluyeron en la Observancia franciscana situándose bajo la obediencia de los frailes de la provincia de Santoyo, famosos por su rigor religioso y altos niveles de santidad. Con todo, preservaron cotas de autonomía: lograron un visitador vitalicio procedente de Santoyo con cierto grado de independencia decisoria y cuya elección debía realizarse por acuerdo entre las autoridades franciscanas y las monjas.

2. Cuando Teresa hablaba con María de Ocampo y otras sobre fundar un monasterio “de la manera de las descalzas”, sin duda estaba haciendo referencia al único modelo descalzo femenino por entonces implantado en el ámbito hispano y que también se había formulado en el seno de la Orden de Santa Clara. En aquellos años ofrecía dos manifestaciones. Una, la que sabemos que conoció directamente Teresa, denominada “clarisa coletina”; otra, desarrollada en Andalucía, la “clarisa descalza”, que pudo conocer indirectamente.

Según la biografía de Francisco de Ribera, Teresa estuvo en el monasterio coletino de Valladolid, Nuestra Señora de la Piedad –más tarde conocido como “Descalzas Reales”-, al comienzo de su reforma. Se trataba de un cenobio que también estaba ligado a un personaje importante en el proyecto teresiano, Pedro de Alcántara. Teresa lo tomó como modelo en aspectos como “la pobreza de las mesas y la llaneza con que se trataba a las religiosas y lo que más le pareció”. Posteriormente, ella misma relataría cómo se hospedó unos días en el más conocido cenobio castellano adscrito a este modelo, las Descalzas Reales de Madrid. Se trataba de uno de los primeros enclaves de la reforma clariano-coletina en Castilla¹⁵. Esta reforma había nacido en Francia en los primeros años del siglo XV de la mano de una fundadora que ofrece interesantes paralelos con Teresa, Coleta de Corbie, y había iniciado su implantación hispana en Santa Clara de Gandía

says of Joan Kelly, Chicago and London, 1984, 65-109. Para el ámbito hispano, María-Milagros RIVERA GARRETAS, “El cuerpo femenino y la ‘Querrela de las Mujeres’ (Corona de Aragón, siglo XV)”, en Georges Duby y Michelle Perrot (dirs.), *Historia de las mujeres en Occidente*, t. 2, *La Edad Media*, Madrid, 1992, 593-605.

15 José GARCÍA ORO y M^a José PORTELA SILVA, “Los frailes descalzos. La nueva reforma del Barroco”, *AIA* 237 (2000) 511-586, en concreto sobre las Descalzas Reales, 523-533.

en 1457 para difundirse por las áreas levantina, catalana y portuguesa antes de una implantación castellana que se hizo esperar a la década de 1540¹⁶.

A diferencia de Calabazanos, este modelo reformista se fundaba en un retorno a las fuentes clarianas y recuperaba la regla I escrita por Clara de Asís, si bien con una lectura mediatizada por la interpretación que Coleta brindaba en sus constituciones, el otro puntal de su ordenamiento regular. Pobreza radical y clausura rigurosa constituían las principales señas de identidad de un modelo de reforma que enfatizaba los aspectos disciplinares y que ofrecía un marcado tono monástico muy en línea con la tradición benedictina y bastante ajeno a la inspiración evangélica de la santa de Asís. Un modelo que, por otra parte, mantenía el peso específico de las advocaciones de exaltación mariana aunque no la centralidad espiritual que adquiriría el Santísimo en la propuesta de Calabazanos¹⁷. En cualquier caso, estos dos proyectos clarianos coincidían en su notoria orientación aristocrática en lo relativo a los impulsores fundacionales, así como en el peso central que tuvo en su desarrollo el vínculo con la corte, bien directamente con los reyes, bien con sus miembros, sobre todo mujeres. Ello dio lugar a monasterios de patronato nobiliario que sirvieron como espacios de proyección aristocrática y que, entre otras cosas, se concibieron como obras de dimensiones importantes desde sus mismos inicios o, al menos, con un peso específico grande en la definición de la topografía sacra urbana.

Por su parte, el modelo descalzo andaluz, con el que Teresa no parece haber tenido vínculo directo pero que debió conocer —a él perteneció la famosa clarisa visionaria Magdalena de la Cruz, sobre cuya desgraciada experiencia fue advertida la santa abulense—, ofreció una triple manifestación. Dos se relacionaron con uno de los iniciadores de la descalcez franciscana, fray Juan de la Puebla. El primero estuvo constituido por las “clarisas descalzas”, iniciadas en Santa Isabel de los Ángeles de Córdoba en 1491 y difundidas por Andalucía en el siglo XVII. Estas monjas también recuperaron la regla I de Clara de Asís y, asimismo, de forma mediatizada, en este caso por la interpretación que había formulado el papa Eugenio IV. Ello significó, entre otras cosas, que el componente principal de la pobreza evangélica se viese acompañado por la radicalidad de la clausura, aspecto ausente de la propuesta de la santa italiana. El segundo modelo surgió en otro monasterio cordobés, Santa Clara de Belalcázar, una comunidad que, si

16 Andrés IVARS, “Origen y propagación de las clarisas coletinas o descalzas en España”, AIA 21 (1924) 390-410; 23 (1925) 84-108; 24 (1925) 99-104.

17 Un buen estudio sobre la reforma de Santa Coleta, en Elisabeth LÓPEZ, *Culture et sainteté. Colette de Corbie, 1381-1447*, Saint-Étienne, 1994.

bien abrazó la regla mitigada o urbanista, recibió de fray Juan de la Puebla unas Constituciones propias.

Ambas propuestas tuvieron en común una inspiración eremítica sustentada sobre una visión negativa del mundo. También una estricta dimensión penitencial entendida en clave de rigidez y severidad que se plasmaba en la clausura y en el énfasis sobre la obediencia —hasta el punto de “quebrantar las voluntades”— y la mortificación extremas. La mortificación se concretaba en lo psicológico —pues como tal se entendía también la humildad— y en lo físico, con disciplinas que incluían el hecho de andar descalzas y soportar las llagas en los pies u otras enfermedades sin querer curación, orar durante horas con los brazos en cruz, no descansar apenas, etc. Tuvieron asimismo en común su notoria impronta nobiliaria, de tipo general urbano en el caso de Santa Isabel, con implicación de diversos linajes de la ciudad de Córdoba, y de tipo monopolístico regional, centrado en uno solo, en Belalcázar. Una de sus consecuencias, convertida también en rasgo característico, fue la suntuosidad de estos edificios monásticos.

Pero cabría señalar algunas diferencias: en Santa Isabel, una comunidad urbana, se observaba pobreza radical, lo que significaba que vivía de limosnas, aunque se tendió a que las monjas fundasen memorias perpetuas; Belalcázar, emplazamiento regional, contaba en cambio con rentas. Por otra parte, en el monasterio cordobés no hay noticia de la práctica de la oración mental, mientras que en Belalcázar ésta era una de las actividades más importantes de la comunidad, con un destacado lugar propio en la formulación de las constituciones. Finalmente, Santa Isabel fue ideado como un proyecto claustral-eremítico femenino con un componente asistencial, pues junto a él había de erigirse un hospital —plan similar al formulado años después por las clarisas capuchinas—, aspecto que no se documenta en Santa Clara de Belalcázar¹⁸.

El tercer modelo de concreción descalza femenina en Andalucía no estuvo representado por monjas, sino por terciarias franciscanas regulares, y su principal fuente de inspiración fue tanto femenina como masculina en su calidad de herederas del movimiento de las beguinas y beatas europeas y castellanas, pero también como exponentes de un nuevo proyecto religioso en el que se contem-

18 María del Mar GRAÑA CID, “Autoría femenina y carisma religioso. Orígenes de las clarisas descalzas en Andalucía”, en José Ángel ECHEVERRÍA (coord.), *Historia magistra vitae. Miscelánea de estudios en homenaje a Tarsicio de Azcona, OFM Cap, historiador*, Pamplona, 2011, 187-221; “El movimiento religioso femenino en medios señoriales altonobiliarios: la fundación de Santa Clara de Belalcázar”, *Verdad y Vida. Revista franciscana de pensamiento*, LXX (2012) 115-146; “Notas sobre el fenómeno místico femenino en el monacato andaluz del siglo XVI”, en M^a del Val GONZÁLEZ DE LA PEÑA (coord.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, Alcalá de Henares, 2007, 791-807.

plaban cotas de igualdad entre los sexos, como si estas comunidades hubiesen querido plasmar en femenino alguno de los elementos clave de la novedad religiosa aportada por el franciscanismo mendicante. Así, pudieron ofrecer rasgos característicos como la itinerancia —que, lógicamente, implicaba la inobservancia de clausura— y la mendicación, o advocaciones reveladoras de significativas sintonías masculinas como Santa María de los Ángeles. A medida que se recrudecieron las presiones para que todas las religiosas se enclaustrasen, se desarrolló en Andalucía un fenómeno de progresiva mayor dependencia respecto a los frailes, que debían pedir la limosna por ellas. Poco más puede afirmarse por el momento sobre su espiritualidad y formas de vida por ser escasas las noticias. Sí es posible señalar una adscripción sociológica eminentemente popular, aunque en el caso de las grandes ciudades pudieron impulsar estas comunidades las parientas del sector de caballeros¹⁹.

Por último, resaltar un rasgo característico: todas estas manifestaciones del reformismo en general y de la descalcez franciscana femenina particular, salvo el caso coletino en sus inicios, tuvieron en común su vinculación a los franciscanos reformistas, generalmente de la Observancia local. Esta inserción institucional, si bien pudo asumir formas propias y altas cotas de preservación de autonomía, sobre todo en los inicios de los proyectos de reforma, se entendió en términos de obediencia y sometimiento jurisdiccional a sus directrices de gobierno, con no pocos casos de imposición masculina de observancias y formas institucionales.

1.2. *Dos modelos de eremitismo monástico femenino desarrollados en Castilla*

Además de las primeras formas descalzas femeninas surgidas en el seno de la Orden de Santa Clara y en la órbita religiosa femenina del franciscanismo, se documentan en el marco castellano otros dos modelos de reforma monástica femenina que presentan algunos rasgos equiparables al teresiano y que, por ello, conviene traer a colación. Se trató de las monjas jerónimas y de las mínimas.

19 Sobre el modelo reformista de las terciarias, véanse GARCÍA ORO, "La vida monástica femenina", *op. cit.*; María del Mar GRAÑA CID, "Una tentativa frustrada de autonomía religiosa femenina: las terciarias franciscanas en Andalucía (siglos XV-XVI)", en María Teresa LÓPEZ BELTRÁN (coord.), *Las mujeres en Andalucía*, Actas del 2º Encuentro Interdisciplinar de Estudios de la Mujer en Andalucía, Málaga, 1993, 163-188; "Las terciarias franciscanas en la pugna conventuales/observantes. Jurisdicción religiosa y problemas de género", en Gonzalo FERNÁNDEZ-GALLARDO (ed.), *Los franciscanos conventuales en España del siglo XIII al XXI*, II Congreso Internacional sobre el Franciscanismo en la Península Ibérica, Madrid, 2006, 283-294; *Espacios de vida espiritual de mujeres (Córdoba, 1260-1550)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2008, I, 392-422.

Ambas tuvieron en común una vocación de reforma entendida en clave eremítica y evangélica, un origen beato y un impulso predominantemente nobiliario a través del cual se perciben vínculos con la monarquía.

La orden española de San Jerónimo, nacida en 1373, no llegó a contar con formas monásticas femeninas institucionalmente reconocidas hasta la fundación de Santa Marta de Córdoba en la década de 1470. Fue así por la reticencia de los religiosos a admitir monjas y por la forja de un modelo dedicacional de relación con beatas. En el origen de la rama femenina se percibe el anhelo de formar parte del instituto como los frailes, ser “monjas de la Orden de San Jerónimo” y compartir con ellos el hábito, las observancias y los privilegios. No obstante, el contenido de las constituciones, que fueron redactadas por el general de la orden, muestra significativas asimetrías con los religiosos²⁰.

En este texto se formulaba un perfil espiritual fundamentalmente jerárquico y punitivo, con predominio de los capítulos dedicados a la priora y sus funciones de gobierno y de los relativos a vicios, culpas y penitencias. Rezuma un tono misógino muy evidente en los capítulos sobre la clausura y las observancias ascéticas, cuestiones condicionadas, a ojos del legislador, por los defectos del sexo femenino. La dimensión apostólica del proyecto se entendió como observancia de pobreza a fin de imitar a Jesucristo pobre “que no tenía dónde reclinar su cabeza”, pero no en clave radical por admitir la propiedad común. Además, este carisma apostólico no comportó ningún tipo de actividad externa. Fueron monjas estrictamente contemplativas y en función de ello se articuló buena parte del proyecto en su dimensión ocupacional y ascética. Por otra parte, la vocación reformista de la orden se plasmó en el énfasis en la clausura. Si el retiro al desierto en soledad y recogimiento fue la vía escogida por los jerónimos para revitalizar la oración contemplativa siguiendo a San Jerónimo, las monjas sólo podían “ir” al desierto separándose radicalmente del medio externo. Las constituciones, que justificaban su observancia con argumentos de género, le otorgaban tratamiento preeminente; además, no podían salir del monasterio, ni siquiera para fundar otro. El rigor disciplinar y fiscalizador alimenta todo el texto y resume buena parte de la orientación reformista del proyecto, aunque no tanto en el ámbito ascético-penitencial, pues las observancias del silencio y el ayuno no fueron tan intensas como entre los jerónimos.

20 María del Mar GRAÑA CID, “Las monjas jerónimas, ‘hembras apostólicas’. Sus orígenes y espiritualidad a la luz de la fundación del monasterio de Santa Marta de Córdoba (1455-1471)”, en Fernando RIVAS y Rafael M^a SANZ DE DIEGO (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, 2005, 149-180.

Las monjas mínimas²¹ constituyeron la rama femenina de la Orden de los Mínimos, fundada en el sur de Italia por San Francisco de Paula y muy inspirada en la espiritualidad franciscana. Ellas nacieron en Andalucía por impulso de un grupo de beatas de Andújar que en 1489 quisieron crear monasterio siguiendo el mismo modo de vida que los frailes. El fundador les otorgó una regla que fue aprobada el mismo año que la masculina, 1506.

Se trataba de una propuesta contemplativa dedicada a la oración litúrgica, aunque su clave carismática fue el seguimiento en penitencia radical, plasmada sobre todo en la formulación de un cuarto voto de vida cuaresmal. Su nota más distintiva fue el ayuno, muy intenso en contenidos y períodos de observancia, complementado por la prohibición de ingerir derivados de la carne. Otras dimensiones penitenciales fueron el énfasis en la reparación de culpas, la pobreza —con la prohibición de tocar dinero y llevarlo consigo aun cuando se admitiese la propiedad común— y la clausura —rigurosa en su vertiente pasiva—. Aunque la espiritualidad eremítico-penitencial de base se compartía con los frailes, hubo rasgos diferenciales: frente a la conciliación masculina entre vida contemplativa y activa, en la que cabía la itinerancia, las monjas tuvieron que someterse a la clausura rigurosa y su dedicación se definió como contemplativa. Se las consideró integrantes plenas de la orden y sometidas a su general, pero no se les reservó una función explícita en el conjunto de la familia y los frailes no se preocuparon mucho por su desarrollo. Ésta podría ser una de las razones explicativas de su escasa difusión.

2. El modelo reformista masculino: la descalcez

En el paso del siglo XV al XVI, el que había sido puntero modelo de reforma de la vida religiosa, la Observancia, dio paso a nuevos movimientos de mayor radicalidad surgidos en el seno del franciscanismo y que han sido conceptualizados como “descalzos”²². En líneas generales, los frailes descalzos no proyectaron la presencia femenina en sus modelos de reforma, al menos no en sus inicios, aunque con el tiempo pudieran entablar vínculos con mujeres. Éstos solieron entenderse como relaciones informales o de animación espiritual y tener por

21 A. M. GALUZZI, “Origini del secondo Ordine dei Minimi”, *Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi* 17 (1971) 67-87; GRAÑA, *Espacios de vida espiritual*, I, 171-173.

22 La bibliografía es muy abundante. Un buen panorama general, en Antolín ABAD PÉREZ y Cayetano SÁNCHEZ FUERTES, “La descalcez franciscana en España, Hispanoamérica y Extremo Oriente. Síntesis histórica, geográfica y bibliográfica”, AIA LIX, n° 234 (1999) 457-788, monográfico con motivo del V centenario del nacimiento de San Pedro de Alcántara

objeto comunidades de terciarias. En este caso, Santa Clara de Belalcázar en su relación con fray Juan de la Puebla y su inclusión en la naciente custodia de los Ángeles constituye un hecho excepcional fruto de la presión externa y no del deseo de este reformador²³.

Sin embargo, el paradigma de la descalcez masculina con el que Teresa entabló un vínculo decisivo es el que personifica la figura carismática de Pedro de Alcántara. Con él vivió una importante relación de amistad y fue uno de sus principales animadores en el inicio de su proyecto de reforma y en algunas de sus orientaciones más destacadas. ¿En qué radicó dicho paradigma y cuáles fueron sus características fundacionales? Es sabido que la clave inspiradora de la descalcez franciscana fue la vuelta a las fuentes, una vuelta a las fuentes que en el caso de los frailes, a diferencia de lo que hemos visto entre las monjas, sí podía realizarse de forma plena y directa, sin interferencias interpretativas externas. Se fundó en la lectura a la letra y sin glosa de la regla de San Francisco y se identificó en buena medida con la observancia de pobreza radical, la mendicación itinerante, un notable componente eremítico y ascético y el énfasis en la espiritualidad. Los primeros descalzos tendieron a eludir los conventos estables y se distinguieron por una vestimenta y calzado peculiares.

Carismático y místico —con experiencias extáticas en la oración—, Pedro de Alcántara siguió una vida de pobreza y eremitismo fundado en el retiro contemplativo, la soledad, la oración y la penitencia. Ello fue compatible con una vocación misionera-apostólica plasmada en un intenso contacto con el mundo por diversas vías, muy especialmente la comunicación epistolar o los largos viajes que solía hacer a pie y descalzo o sobre un burrillo y durante los cuales fueron actividades preferentes la predicación y los milagros. También formó parte de dicha actividad apostólica la reforma y la fundación de nuevos conventos, actividad que acabó culminando en la erección de la provincia franciscana descalza de San José.

Los conventos que fundó encarnaron estos ideales. De muy reducidas dimensiones —no por casualidad fundó el convento conocido como el más pequeño del mundo en El Palancar (Cáceres)— y de gran austeridad, su carácter eremítico se concretó en la instalación en desiertos o en las afueras de poblaciones pequeñas —con casos urbanos excepcionales como Elche— y en el hecho de contar con pequeñas ermitas diseminadas por los alrededores para el retiro temporal de los frailes. Logró conciliar la pobreza radical, plasmada en la austeridad de los edificios y en el sustento a base de limosnas, con el apoyo de las altas instancias

23 Véase, sobre estas cuestiones: GRAÑA, "El movimiento religioso", *op. cit.*

sociales por tratarse en su mayor parte de fundaciones promovidas por la nobleza y bajo su patronato –caso de los conventos que fundó por impulso de los condes de Oropesa–; también fueron importantes sus contactos epistolares con la corte, incluidos los monarcas. Este modelo conventual fue bien conocido por Teresa por su contacto personal con el santo fundador y porque su amiga doña Guiomar de Ulloa promocionó la fundación de uno de sus emplazamientos, La Magdalena de Aldea del Palo (Zamora), en 1561, cuando ya estaba en marcha la de San José de Ávila.

3. El modelo fundacional de Teresa de Jesús

Teresa de Jesús se inserta en el contexto de vida religiosa presentado en estas páginas. No sólo por haber compartido anhelos y corrientes de espiritualidad generales, sino también porque indudablemente conocía los modelos que hemos descrito, al menos los más difundidos por territorio hispano y, sobre todo, aquellos con los que mantuvo relación personal, como ya he indicado. Sin embargo, basta un primer acercamiento a la obra fundacional teresiana para percibir llamativas notas propias que voy a señalar por separado aunque funcionasen en interacción y tuviesen distinto peso según contextos y conventos. Me limitaré a enunciar algunas de las más relevantes teniendo muy presente que, para su completa comprensión, son necesarias futuras reflexiones monográficas.

3.1. Fenomenología fundacional

Algunos aspectos característicos de la fenomenología fundacional teresiana fueron:

1. La *intensidad*, cuantitativa y cronológica, con una resultante impresión de *celeridad*. Fueron 17 los conventos fundados en vida de la santa, 16 con intervención directa suya, en el breve lapso de veinte años. Teniendo en cuenta que la actividad creadora no fue continua y que hubo segmentos cronológicos de inactividad –entre Ávila y Medina del Campo, entre Alba de Tormes y Segovia y entre Caravaca y Villanueva de la Jara–, el análisis de los períodos fundacionales arroja una media de prácticamente dos conventos al año, hecho muy llamativo y que sólo hallaría parangón en la actividad fundadora de Pedro de Alcántara durante los años inmediatamente anteriores a su muerte. Ninguna orden religiosa femenina del momento gozó de un impulso similar, ni siquiera las reformadas.

2. Llama poderosamente la atención lo que podemos llamar *improvisación fundacional* como nota característica teresiana, incluso en los años finales de su actividad, cuando la experiencia había enseñado a la santa la necesidad de planificación. Entiendo por improvisación el hecho de “lanzarse” a un nuevo proyecto sin contar con todos o algunos de los requisitos que se consideraban indispensables en toda fundación conventual, máxime femenina, especialmente las licencias eclesiásticas, la residencia e, incluso, los medios económicos necesarios. Ciertamente no se dio en todas sus creaciones, pero sí puede considerarse rasgo característico por las veces que se repite. Sin licencia o con dificultades en su obtención emprendió las fundaciones de Ávila, Medina del Campo, Toledo o Valladolid y sólo con aprobación oral la de Burgos, lo que generó múltiples problemas. Sin casa o con casas provisionales, la de Palencia o Burgos. Sin los medios económicos necesarios, de forma habitual, aunque sobresale entre todos el caso de Sevilla. Esto rompía frontalmente con la norma establecida en las fundaciones conventuales femeninas. Las comunidades de monjas venían exigiendo un grado especialmente intenso de atención a la planificación por varios aspectos característicos: su condición de encerradas, hecho que imponía unas características edilicias y la existencia de una dotación material que asegurase la subsistencia comunitaria para evitar la relajación en la observancia religiosa y de la clausura; esto, sumado a su dedicación eminentemente litúrgica, también conllevaba unas exigencias específicas en la fisonomía de los espacios monásticos, que habían de adaptarse a estas necesidades²⁴. La búsqueda de seguridad había sido la pauta fundacional imprescindible para mujeres.

Es posible hablar también de improvisación en lo que se refiere a la implantación topográfica y la propia difusión de la reforma. Un repaso del mapa de sus fundaciones muestra que Teresa no parece haber diseñado un plan preconcebido y sólo en algunos casos señala que tenía interés personal en fundar en el lugar. Desde esta perspectiva, quizá pueda hablarse igualmente de flexibilidad fundacional porque no siempre era ella la que tomaba la iniciativa en todo, sino que aceptaba las propuestas de otros para fundar en sitios donde no había pensado y que incluso podían parecerle inadecuados²⁵. Si en alguno de estos rasgos es posible hallar cierto parangón con Pedro de Alcántara, es aspecto original suyo

24 Muchos ejemplos podrían aportarse, pero baste mencionar el de Santa Clara de Belalcázar, uno de los focos descalzos clarianos, donde las monjas ocuparon un previo convento de frailes. Ello exigió una inversión económica de considerables proporciones para adaptar el edificio a las necesidades femeninas. Véase GRAÑA, “El movimiento”, *op. cit.*

25 De hecho, son otros los que expresamente le pidieron fundar en 12 casos, iniciativas que representan nada menos que el 75% del conjunto fundacional. Además, mostró rechazo inicial aunque al final acabó cediendo en 8 casos, el 50%. Datos muy significativos para los que luego ofreceré algunas explicaciones.

el hecho de poder cambiar de una fundación a otra presupuestos importantes como la cuestión de fundar con renta²⁶.

3. *Precariedad fundacional*. Con el término “precariedad” quedan englobados varios aspectos característicos de la obra teresiana muy relacionados con el punto anterior pero que contribuyen a explicar los muchos trabajos por los que solía pasar para fundar. Así, la frecuente falta de medios con que inició muchas de sus fundaciones. Llama la atención de forma muy especial la cuestión de la residencia: el hecho de tratarse de casas corrientes, sin requisitos especiales en cuanto a dimensiones o dependencias; la frecuencia con que estaban en ruinas o no eran suficientes ni adecuadas; el que en algunos casos fuesen alquiladas —a veces habitadas por otros inquilinos²⁷— o compradas —con compras que podían verse cuestionadas²⁸— y más raramente donadas desde el inicio²⁹; la frecuencia con que sólo se trató de un primer emplazamiento provisional que al poco hubo que cambiar, a veces por su carácter insano³⁰. Ello abona también una idea de provisionalidad ratificada por el hecho de que Teresa iniciase un único convento desde los cimientos, Malagón³¹. Nota muy propia suya fue instalarse a escondidas, de noche o en secreto, y, según ella misma declara, “con miedo”³² precisamente por ello.

Esta cuestión residencial resulta muy característica. Algunos de los problemas que tuvo que sufrir se debían al hecho de que lo que ella establecía “no se entendía de todos ser monasterio, por estar en una casa particular”³³. Cierto que los monasterios femeninos urbanos venían instalándose en casas particulares desde tiempo atrás; sin embargo, eran habitualmente palacios de la nobleza

26 Sobre la importante cuestión económica, José Antonio ÁLVAREZ VÁZQUEZ, “Trabajos, dineros y negocios”. *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Madrid, 2000.

27 Resulta especialmente significativo el caso de Salamanca. F 18, 1-3 y 19, 1-12.

28 Como de nuevo en el caso de Salamanca. *Ibid.*

29 Precisamente tras varias experiencias difíciles, al plantearse la fundación de Salamanca o Segovia ya procuró tener casa alquilada antes de ir. En cualquier caso, sobre todo después de las fundaciones de Valladolid y Toledo había comprendido que lo mejor era tomar posesión de la residencia inicial para, desde ahí, buscar más adelante la casa definitiva. F 18, 1-3; 21, 1-11; 10, 1-7; 15, 1-17.

30 Con casos llamativos como el de Valladolid, donde cambiaron dos veces de residencia tras un primer emplazamiento en el que las monjas cayeron enfermas. Insanas eran también las primeras casas que alquilaron en Salamanca, donde igualmente enfermaron las monjas. F 10, 6; 19, 6-7.

31 El relato de esta fundación, en F 9, 1-5.

32 En referencia a la fundación de Sevilla. F 25, 7-8. Fue así en un buen número de fundaciones. El secretismo fue pauta característica de la fundación de San José de Ávila y también de las de Salamanca o Palencia y se plasmó en llegadas nocturnas como las de Medina del Campo, Segovia, Sevilla o Burgos.

33 Así lo afirma en el relato de la fundación de Sevilla. F 25, 9.

o varios edificios que se sometían a las transformaciones edilicias necesarias para constituir un claustro femenino³⁴. En el caso teresiano, sin embargo, se ocupaban de forma habitual casas del común sin más y se iniciaba la vida monástica sin previa transformación arquitectónica. Era totalmente novedoso que una comunidad de monjas se implantase así en el medio residencial urbano y el único paralelo que podríamos hallar sería con los beaterios, habitualmente ubicados en casas particulares.

Provisionalidad e inseguridad fundacionales por completo ausentes de la tónica conventual femenina dominante, que requería espacios de habitabilidad bien establecidos en línea con esa búsqueda de seguridad a la que me acabo de referir. Precisamente porque estaba “confiada de la misericordia de Dios”, fue también rasgo propio de esta precariedad el hecho de acometer las fundaciones sin dinero, no teniendo a veces nada, ni para fundar ni para marcharse³⁵. Incluso cuando, con la experiencia, perfiló una especie de modelo fundacional, siempre lo dejaba abierto a lo inesperado o al azar. Tanto lo primero, el hecho de aprender de la experiencia y ser capaz de evolucionar con ella, como lo segundo, el dejar conscientemente abiertos sus procesos a lo inesperado, son, asimismo, aspectos característicos de esta fenomenología fundacional teresiana. Dicho modelo fundacional se percibe en la fundación de Palencia y consistía en: tener acordado antes de llegar el alquiler de la casa y asegurarse a través de mediaciones locales, pero con total secretismo, que dicha casa estuviese libre de inquilinos; tomar posesión de la misma con todo sigilo y, una vez hecho esto, avisar al obispo; sólo después de esto podía dedicarse a buscar una residencia más adecuada y que pudiera comprar³⁶. Sin embargo, las previsiones podían fallar y en su última fundación de Burgos la cuestión de la casa fue en extremo acuciante y las monjas se vieron obligadas a hospedarse en un hospital mientras Teresa movía los hilos para conseguir residencia³⁷.

34 Entre la numerosa bibliografía, GRAÑA, *Espacios femeninos*, I, 249-260.

35 La cita, en referencia a la fundación de Salamanca, en *F* 18, 3. Los ejemplos son muy numerosos. Me limitaré a algunos. Para su primera fundación de Medina del Campo sólo contaban con las pocas blanquillas que llevaba en dote Isabel Fontecha, pretendiente que no había podido entrar en San José de Ávila por estar completo el número; mientras estuvieron en la villa llevando adelante el proceso fundacional, fueron algunos de sus habitantes quienes les daban limosna para comer. En Sevilla no tenían dinero, ni para acomodar la casa ni para marcharse: a Teresa le admiró mucho que en una ciudad tan rica los apoyos fuesen inexistentes. Las ayudas acabarían llegando finalmente, de forma providencial. Todas las referencias, en *F* 3, 2 y 14; 24, 17; 25, 1-3.

36 Puede seguirse el relato de la fundación de Palencia en *F* 29, 1-33.

37 *F* 31, 27 y ss.

4. Las *fuertes oposiciones y problemas* a los que tuvo que enfrentarse Teresa a lo largo de su obra fundacional son uno de los rasgos más conocidos de la misma; podría afirmarse, incluso, que constituyen otra de sus notas definidoras. Para ella, esta casi continua presencia de problemas en sus fundaciones era una buena señal. Ciertamente que en el contexto fundacional de la España moderna fueron habituales, muy especialmente con los poderes locales, tanto civiles³⁸ como eclesiásticos³⁹. Pero en el caso teresiano alcanzaron un protagonismo y un peso específico considerables. La santa abulense vivió de todo: en algunos casos la oposición concejil, en otros la del clero diocesano local, sobre todo por parte de los obispos por la cuestión de las licencias⁴⁰; otras veces la de las órdenes religiosas masculinas⁴¹ y, por último, en casos como el de su primera fundación de San José de Ávila, prácticamente todos los poderes locales al unísono, salvo el episcopal. Pudo solucionarlos con su capacidad de convicción y de relación personal, entrevistándose con los interesados o buscando las mediaciones necesarias, así como con su sentido práctico e, incluso, en ocasiones, con la política de hechos consumados —frecuente en sus tomas de posesión residencial cuando ello provocaba fricción, sobre todo con otras órdenes religiosas, y que contribuye a explicar en parte sus frecuentes llegadas nocturnas a las poblaciones o el secretismo con que rodeaba los procesos—. Son, todas ellas, formas de actuación muy características suyas.

5. Por último, en estrecha conexión con lo que llevamos viendo, destacar el gran peso de *lo inesperado* en la obra fundacional teresiana. Se plasmó habitualmente en forma de ayudas inesperadas en contextos de dificultad y se encuentra

38 Hubo problemas con diversos concejos, normalmente porque consideraban que ya había un número excesivo de monjas en la ciudad o porque pretendían fundar otras órdenes religiosas masculinas. Por ejemplo, en Toledo; en Burgos lograron el apoyo del concejo gracias a la mediación de dos devotas mujeres de la ciudad y pese a querer fundar también otras órdenes masculinas. F 15, 11; 31, 10 y 13.

39 Véase el excelente panorama trazado por Ángela ATIENZA LÓPEZ, *Tiempos de conventos. Una historia social de las fundaciones en la España moderna*, Madrid, 2008.

40 A veces tenían la licencia del obispo sólo de palabra y esto acabó siendo fuente de problemas, caso de Segovia. Otras, los obispos eran contrarios a la instalación de monjas, como en Sevilla. Aunque el caso de Burgos fue posiblemente el más complicado, pues para obtener la licencia del obispo se sirvió de otro obispo amigo, el de Palencia, por cuya mediación logró un permiso que, al ser sólo oral, acabaría generando multitud de dificultades. F 21, 5 y ss; 24, 15; 31, 2-3.

41 Los ejemplos son numerosos. Tuvo problemas con los agustinos en Medina del Campo, los franciscanos en Sevilla, las órdenes religiosas masculinas en Burgos, habitualmente por la cuestión de la casa. Otras veces las dificultades procedían de cuestiones de jurisdicción, algo muy visible en la fundación de Caravaca con la Orden de Santiago y que hizo necesaria la mediación del propio rey Felipe II. F 3, 4; 25, 6-7; 31, 13; 6.

estrechamente ligado a la confianza con que Teresa se “lanzaba” a fundar sin tener atados los requisitos necesarios para crear un convento.

3.2. *Protagonistas de las fundaciones y formas de implicación*

Partiendo del hecho de que la principal protagonista de las fundaciones fue Teresa como principal agente creador de conventos y de que su presencia resultó prácticamente indispensable en los procesos de génesis —sólo estuvo ausente de una fundación, Granada—, hubo otros personajes que participaron como agentes fundacionales de sus creaciones. Personajes varios, a algunos de los cuales ella califica como “bienhechores” y por los que pide oraciones a sus monjas. También aquí se perciben notas propias en relación con el contexto fundacional femenino del tiempo:

1. El característico *funcionamiento en red, con variedad de implicados*. Teresa sabía poner en juego a una variedad de personas para llevar adelante un proceso fundacional y, de forma habitual, sin que destacase notoriamente ninguna. Además, no hacía distinción de personas y colaboraba con todo tipo de gentes. Falta de protagonismo de personalidades concretas y diversidad sociológica que, junto al funcionamiento en red, constituye una de sus características más originales y que más la diferencian del contexto fundacional propio de su época. Las redes podían venir dadas por vínculos previos con ella o bien crearse sobre la marcha, en función de las necesidades; podían aglutinar a hombres y mujeres, clérigos y laicos, personas populares y socialmente destacadas, ricos y pobres —incluso marginales que llegaron a ejercer papeles decisivos—, cristianos viejos y conversos. Supo servirse también de las redes personales de los implicados e igualmente sobre la marcha⁴².

2. Esta variedad humana no estuvo reñida con el *protagonismo cualitativo de algunos sectores socioeclesiales*. Así, fue notoria la importancia del clero en la obra teresiana: del alto al bajo, del diocesano al regular, con mucha frecuencia sus miembros mediaron y ayudaron o bien se limitaron a aconsejar e impulsar; en todo caso, fue habitual que hubiese un vínculo personal, sobre todo que hubie-

42 Caso llamativo es el de Toledo. Al fallarle la familia del que había impulsado el proceso fundacional, Teresa echó mano de un amigo mercader, Alonso de Ávila, y, sobre todo, de un estudiante pobre, Alonso de Andrada, al que conoció por mediación de un franciscano con el que topó por casualidad. Otro ejemplo: en la fundación de Segovia, al surgir problemas con el provisor por la licencia episcopal, Teresa se sirvió de los contactos que la familia Jimena, promotora de la fundación, tenía en la ciudad. *F* 15, 6-9; 21, 8.

sen sido o fuesen confesores de Teresa. Como dato característico, la diversidad de adscripciones eclesíásticas y de personas que podían verse implicadas en una sola fundación, así como el hecho de que apenas se documenten carmelitas antes del desarrollo de la rama descalza. Esto también rompe los esquemas fundacionales femeninos habituales, cuyo notorio grado de dirigismo masculino sobre las mujeres se encuentra aquí por completo ausente, pero también los masculinos, generalmente inscritos en las coordinadas institucionales de sus órdenes religiosas de pertenencia y al servicio de sus intereses. En los inicios de la actividad fundacional teresiana es posible señalar el peso específico de dos ámbitos eclesíásticos: el jesuita⁴³ y el diocesano representado por el obispo de Ávila, don Álvaro de Mendoza⁴⁴. Con todo, es habitual encontrar miembros del alto y bajo clero en el relato de las fundaciones y con formas de implicación muy diferentes⁴⁵; dada la costumbre de Teresa de someter sus decisiones al consejo de sus confesores, esta vía fue también habitual⁴⁶.

43 Cabe destacar la participación de jesuitas en las fundaciones teresianas. Fue importante en Medina del Campo, Toledo, Salamanca, Beas de Segura o Caravaca. Teresa relata cómo en Medina gozaba la Compañía de gran autoridad y, sabedora de ello, buscó su ayuda cuando se planteó fundar utilizando la mediación de un antiguo confesor, el P. Baltasar Álvarez, con el que se comunicó con carta y que se comprometió con otros jesuitas a obtener licencia del pueblo y del prelado. En casos como Beas o Caravaca, los jesuitas ejercieron una actividad de proselitismo sobre las impulsoras fundacionales brindándoles información sobre la existencia del Carmen descalzo. En otras fundaciones como Salamanca fue un jesuita, el rector Martín Gutiérrez, quien escribió a Teresa pidiéndole que fundase allí y quien medió para obtener la licencia episcopal; sin embargo, su participación se limitó a esto en una fundación donde la santa se vio sola y con dificultades. Fueron también jesuitas quienes la animaron a fundar en Palencia y Burgos. *F* 3, 1; 22, 22; 27, 1; 18, 1; 29, 4; 31, 1.

44 Este eclesiástico destacó por su apoyo al proyecto de Teresa, primero como obispo de Ávila y después de Palencia. La ayudó mucho en su primera fundación abulense, estuvo en la procesión solemne mediante la cual se trasladaron de casa en Valladolid, fue el impulsor de la fundación de Palencia al solicitársela a Teresa aunque ella tuviese dudas por tratarse de una ciudad pobre y, a petición de ella, medió ante el obispo de Burgos para que éste diese licencia fundacional; por otra parte, sus hermanos fueron los principales impulsores de la fundación vallisoletana. También la ayudó el obispo de Osma, Alonso Velázquez, en la fundación de Soria; en este caso había un vínculo personal, pues había sido confesor de Teresa durante sus tiempos de canónigo en Toledo. *F* 10, 1 y 6; 29, 1; 31, 2-3; 30, 1.

45 Los canónigos ayudaron en varias fundaciones. En Toledo medió para obtener licencia el canónigo don Pedro Manrique, hijo del Adelantado de Castilla. Su protagonismo fue grande en el caso de Palencia, donde fueron dos canónigos quienes le buscaron casa y obtuvieron iglesia; uno de ellos, Salinas, pertenecía a una familia principal de Burgos y le dio muchas cartas cuando fue a fundar allí porque quería que sus deudos y amigos favoreciesen la fundación; además, Pedro de Ribera, racionero de Palencia, la acompañó en el viaje de fundación a Burgos. Un elevado grado de involucración del alto clero palentino que no debió ser ajeno al hecho de ocupar la sede un obispo totalmente favorable a la obra fundacional de Teresa. Respecto al bajo clero, los curas más humildes participaron en diversas ocasiones: por ejemplo, en Sevilla, en el momento de desesperación en el que no tenían nada, les ayudó el cura que les decía misa, Garci Álvarez. *F* 15, 4; 29, 8 y ss.; 24, 5.

46 Un ejemplo importante es el de la fundación de Malagón, donde rompió su modelo sin renta; dudosa sobre qué hacer, fue el dominico fray Domingo Báñez quien le aconsejó que fundase; este mismo

Asimismo tuvieron un peso específico grande, muy destacado en algunas fundaciones, personajes socialmente marginales y que no solían estar presentes —o no con un gran papel— en los procesos de creación de conventos. Así los conversos⁴⁷ —como por ejemplo en Toledo o en Alba de Tormes⁴⁸— y los mercaderes —en Medina del Campo, Toledo o Salamanca⁴⁹—. Teresa subraya el peso cualitativo de algunos de estos personajes, bien por haber entablado con ellos una relación de amistad personal, bien por tener hijas monjas en sus monasterios. Lo hace también con personajes en el límite de la marginalidad social, como el estudiante pobre que se convirtió en el agente decisivo de la fundación de Toledo, Alonso de Andrada. Él fue quien les encontró casa de alquiler, hecho que la santa subraya en su relato destacando la gran facilidad con que este humilde estudiante pobre les encontró casa y el mucho tiempo que estuvieron buscándola, sin lograr encontrarla, personas ricas⁵⁰.

Las relaciones de cercanía personal fueron muy características, tanto con parientes consanguíneos directos como con amigos. Fue grande el protagonismo de sus hermanos en algunas fundaciones. Así su hermana, Juana de Ahumada, y su marido, Juan de Ovalle, que representaron un papel destacado en las fundaciones de Ávila y Alba de Tormes. También su hermano Lorenzo de Cepeda, figura casi providencial y decisiva para sacar adelante la fundación de Sevilla en un momen-

personaje acabó con sus dudas cuando se planteó la fundación de Alba de Tormes por el mismo motivo. Las fuertes dudas que despertó a Teresa la posibilidad de fundar en Villanueva de la Jara las sometió al juicio de su confesor de entonces, el doctor Velázquez, canónigo de Toledo. Situación similar se dio ante la fundación de Pastrana, donde Teresa acabó siguiendo el consejo positivo de su confesor, fray Vicente Barrón. *F* 9, pág. 85, nota 2; 20, 1; 28, 10.

47 Sobre el gran peso específico de los conversos en la obra fundacional teresiana, Francisco MÁRQUEZ VILLANUEVA, "Santa Teresa y el linaje", en su libro *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*, Barcelona, 1968, 156 y ss.

48 Los impulsores de la fundación de Alba de Tormes fueron un matrimonio sin hijos formado por el tesorero de la Universidad de Salamanca y contable de los duques de Alba, don Francisco de Velázquez, junto a su esposa doña Teresa de Layz. Eran amigos de la hermana de Teresa, Juana de Ahumada, y de su marido Juan de Ovalle, vecinos de la villa. En la fundación de Toledo participó el judeoconverso Alonso de Ávila, mercader, al que vuelvo a mencionar más adelante. *F* 20, 2; 15, pág. 123, nota 9.

49 En la fundación de Medina del Campo, el mercader Blas de Medina les ofreció compartir su propia casa mientras reconstruían la suya; allí estuvieron dos meses. Mayor peso tuvieron los mercaderes en Toledo: el mercader Martín Ramírez —por impulso del jesuita Pablo Hernández— decidió fundar, pero, viéndose cercano a la muerte dejó el asunto en manos de su hermano Alonso Álvarez Ramírez. Éste, junto a su yerno, le crearon muchos problemas a Teresa, que tuvo que recurrir a otro mercader, Alonso de Ávila. En la fundación de Salamanca, fue el mercader Nicolás Gutiérrez —al que Teresa conocía porque tenía en el convento de la Encarnación de Ávila seis hijas que acabaron pasando a su reforma— quien alquiló la casa que habían de habitar y quien, al estar ocupada por estudiantes que se negaban a abandonarla, se encargó de que se marchasen de allí a petición de la santa. *F* 3, pág. 38, nota 14; 15, 1 y ss.; 19, pág. 151, nota 1.

50 *F* 15, 8.

to de gran dificultad⁵¹. Por lo demás, la amistad tuvo un alto valor y ocupó un lugar muy señalado en la experiencia fundacional teresiana. Conviene subrayar que se trató de amistad con mujeres, pero también con hombres y, en general, con personas de toda condición. Teresa tuvo amistad con todo tipo de gentes, incluidos mercaderes conversos, a alguno de los cuales se refiere expresamente como “amigo mío”⁵². Gozó igualmente del apoyo de personas muy próximas y leales que la acompañaron en un buen número de fundaciones, sobre todo hombres de su entera confianza como el capellán Julián de Ávila o Antonio Gaitán⁵³.

La amistad con mujeres constituye otro rasgo muy llamativo de la experiencia vital de Teresa y de sus procesos fundacionales. Fue así hasta el punto de que es posible hablar de ciertas “especializaciones” que me limito a apuntar, porque esta cuestión requiere análisis monográficos. Por ejemplo, los vínculos de Teresa con el sector nobiliario se efectuaron sobre todo por vía femenina, con práctica ausencia de titulares masculinos de linaje, y estuvieron entreverados de amistad y afecto. En algunos casos prevalecieron éstos sobre los lazos de patronato-jerarquía. Destaca en este sentido el ejemplo de doña Guiomar de Ulloa, su gran amiga y apoyo en la fundación de Ávila, para seguir con otras mujeres titulares de señoríos e, incluso, vinculadas a la familia real⁵⁴, que tuvieron menor peso en su vida pero que pudieron ser decisivas en momentos de dificultad. Otras veces, el afecto figura tramado con relaciones de patronato jerárquico y preeminencia de clase hasta el punto de ser difícil señalar dónde acababa uno y empezaban las otras. Así se desprende de la amistad entablada por Teresa con doña Luisa de la Cerda, hija y hermana del duque de Medinaceli. Fue una situación bastante no-

51 La participación de su hermano en la fundación sevillana fue providencial. Habn de necesidad extrema que se hallaban en situaciones, tanto mujeres como hombres, cristianos viejos y conversos, nobles o gente coía estado muchos años en las Indias y llegó justo en el momento en que se hallaban en situación de necesidad extrema. Él les compró una casa y pudieron seguir así con el proceso fundacional. *F* 25, 3.

52 Así el ya citado mercader de Toledo Alonso de Ávila, al que pidió ayuda cuando se vio sumida en dificultades. *F* 15, 6.

53 Julián de Ávila la acompañó a Medina del Campo y a Salamanca y los dos la acompañaron a Segovia y a Beas de Segura. El segundo, Antonio Gaitán, tenía además una hija monja en el convento de Alba de Tormes, población donde residían. A ambos encargó Teresa varios cometidos: acompañar a las monjas del convento de Pastrana en el difícil momento de su huida nocturna e ir a Caravaca para que vieran si era preciso deshacer una fundación que no la convenía del todo y de cuya puesta en marcha acabó responsabilizándolos. En el relato de la fundación de Segovia la santa se explayaba destacando lo mucho y bueno que estos dos hombres de su entera confianza habían hecho por ella y, por tal motivo, pedía expresamente a sus monjas que reconociesen su aportación y rezasen por ellos. *F* 21, 6-7.

54 Como doña Juana de Austria, hermana de Felipe II. Procedente de los reyes de Navarra fue doña Beatriz de Beaumont y Navarra, viuda de don Juan de Vinuesa y sin hijos: ofreció su casa para fundar convento en Soria y decidió que fuese de carmelitas por consejo de su confesor, el obispo de Osma; ella fue, en realidad, la impulsora de esta fundación. *F* 30, 3.

toria en el proceso fundacional de Malagón porque el intervencionismo nobiliario femenino llegó incluso a reorientar las intenciones de la santa respecto a la cuestión de la pobreza: fue doña Luisa, esposa de don Antonio Ares Pardo, señor de la villa, quien se empeñó en fundar allí pese a la negativa inicial de Teresa por ser lugar pequeño y exigir renta. Incluso, en esta fundación acabó reconociendo el patronato familiar y algunos aspectos de mitigación en la vida regular llamativos, como tener renta, comer carne, aumentar el número de monjas y recibir hermanas freilas; por lo demás, la relación entre ambas mujeres no siempre fue fácil. Estudios recientes vienen incidiendo sobre estas cuestiones⁵⁵ y, en concreto, sobre si Teresa pudo tener o no interés en contactar con la corte a través de sus vínculos nobiliarios femeninos con las casas de Medinaceli y del Infantado; en este segundo caso, no se olvide, fue importante el apoyo que le prestó doña María de Mendoza, hermana del obispo Alfonso de Mendoza, uno de sus principales valedores⁵⁶, y esposa del comendador Cobos. Y, para terminar con este breve apunte reflexivo, decir que, en la mayor parte de los casos, el vínculo que Teresa entabló con las nobles no parece haber sido intencionado, pues no hay indicios de que ella lo buscara y sí, en cambio, de que fueron la propia evolución de los acontecimientos o su fama espiritual las que acabaron propiciándolo⁵⁷. En cualquier caso, es ésta una de las temáticas que más estudio pormenorizado requieren y que pueden ofrecer información de enorme interés para entender a fondo el proyecto teresiano.

La cuestión de las iniciativas femeninas en los procesos fundacionales de Teresa de Jesús rebasa el marco de la relación personal y de amistad. Es preciso

55 Un análisis de la relación entre Teresa y doña Luisa de la Cerda, en M^a Pilar MANERO SOROLLA, "María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana", en Pedro M. PIÑERO RAMÍREZ (ed.), *Dejar hablar a los textos. Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, I, Sevilla, 2005, 441-459, especialmente 449-450. Sobre el posible vínculo cortesano por vía de mediación femenina: Esther ALEGRE, "El encuentro y la ruptura entre Teresa de Jesús y la princesa de Éboli: ¿una cuestión de enfrentamiento personal o un asunto de estrategia política?", en *Comiendo del fruto prohibido: mujeres, ciencia y creación a través de la historia*, XVI Coloquio Internacional de la Asociación Española de Investigación de Historia de las Mujeres (AEIHM), Salamanca, 4-6 de octubre 2012, en prensa.

56 En general, esta rama de la familia le fue especialmente favorable, probablemente por la gran inclinación que le mostró siempre don Alfonso. Es conocido el apoyo de su hermano Bernardino en la fundación de Valladolid y también de doña María. *F* 10, pág. 87, nota 1 y pág. 90, nota 7. La relación entre doña María y don Alfonso fue muy estrecha. Véase M^a Antonia FERNÁNDEZ DEL HOYO, "Los Mendoza clientes de Juni", *Boletín del Museo Nacional de Escultura* 10 (2006) 23-30.

57 Algunos ejemplos: en la fundación de Medina del Campo intervino también doña María Xuárez, señora de Fuentelsol, que se comprometió a venderle una casa pues le tenía devoción. Con posterioridad, se unió la casa próxima de doña Elena de Quiroga, esposa del caballero don Gaspar de Villarroel y que acabaría haciéndose monja, como también una de sus hijas. En la fundación de Salamanca, Teresa fue favorecida por doña María Pimentel, condesa de Monterrey, cuyo palacio estaba muy cerca del convento y donde alguna vez se hospedó la santa; también doña Mariana, esposa del corregidor de la ciudad. *F* 3, 1-18; 19, 10.

señalar que su participación pudo darse sin que hubiese vínculo previo ni personal. Sobre todo algunas fundaciones no urbanas —Beas de Segura, Caravaca y Villanueva de la Jara— tendieron a presentar algunos perfiles similares que señalan una suerte de paralelo con las monacalizaciones de beatas aunque en este caso se tratase de pequeñas agrupaciones de mujeres piadosas que, con mucha frecuencia bajo la dirección de los jesuitas, deseaban fundar monasterio y que por impulso de éstos conocieron el Carmelo descalzo y se animaron a solicitarlo a Teresa. Se trata de pautas originales y que difieren de las formas habituales de paso de beaterio a monasterio. Quizá habría que contar entre las razones de los rasgos diferenciadores con el hecho de que los primeros conventos teresianos no requiriesen la misma elevada inversión económica que los monasterios al uso. Ello pudo facilitar el protagonismo de un abanico sociológico femenino más amplio. Acaso también con el descrédito en que había ido cayendo la vida beata a lo largo del siglo XVI o, incluso, con la propia propuesta reformista carmelita, que se diferenciaba así de la que había sido pauta fundacional habitual del Carmelo calzado femenino⁵⁸. De nuevo me limito a dejar apuntadas estas ideas, pues este tema también requiere estudio monográfico.

3. En conexión con lo visto líneas atrás, otra originalidad notoria es *la cuestión del vínculo con la nobleza y la preferencia teresiana por la ausencia de patronatos o por su reformulación*. Salvo los casos femeninos citados, la única fundación en la que participó la alta nobleza fue Pastrana, impulsada por los príncipes de Éboli, don Ruy Gómez de Silva y doña Ana de Mendoza y de la Cerda, y que, como es sabido, las monjas acabarían abandonando. Sin embargo, es cierto que en algún caso Teresa admitió patronatos: aceptó las donaciones de doña Luisa de la Cerda declarando que el nuevo convento de Malagón era patronato de la familia de Arias Pardo, lo que significaba que pertenecía a su mayorazgo y que tenía derecho a ser enterrada en su iglesia y poner allí sus armas. Otra excepción fue Toledo, donde había concertado con los fundadores darles la capilla mayor. Sin embargo, se trataba de un patronato moderado o controlado por ella porque sólo se comprometía a eso y afirmaba expresamente que no les daría ninguna otra cosa del monasterio. Además, esta decisión de Teresa rompía con el orden social dominante en dos aspectos fundamentales: no se trataba de personas ilus-

58 Son muy numerosos los conventos de monjas carmelitas surgidos de un beaterio previo. Entre ellos, aquél del que procedía Teresa, la Encarnación de Ávila. A título de ejemplo, véase Balbino VELASCO BAYÓN, *Historia del Carmelo español*, I, Roma, 1990, 405 y ss., 424 y ss.; Nicolás GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, *El monasterio de la Encarnación de Ávila*, I, Siglos XV-XVI, Ávila, 1976, 41 y ss.

tres o caballeros y con ella contrariaba el deseo de la persona principal —que no menciona— que quería la capilla mayor⁵⁹.

4. En contraste con buena parte de fundaciones femeninas adscritas a los modelos de espiritualidad radical más punteros, en el caso teresiano *la monarquía estuvo ausente de los procesos fundacionales*, sólo intervino en escasas ocasiones y, además, sin involucrarse directamente. Es muy significativo que también en este caso Teresa contase con una importante mediación femenina ante el rey, la princesa doña Juana, viuda del príncipe don Juan de Portugal y fundadora de las Descalzas Reales de Madrid, donde había estado hospedada a su paso para fundar en Pastrana y de la que se había hecho amiga. Fuese de un modo u otro, la iniciativa partió de Teresa: ella solicitó el apoyo regio y se dirigió a Felipe II para solucionar algún obstáculo fundacional⁶⁰.

5. En definitiva, a diferencia de los modelos radicales femeninos y del propio proyecto alcantarino, Teresa no hizo uso de todos los registros de las estructuras sociales de su tiempo para favorecer sus fundaciones y *no fomentó los altos contactos sociales*.

6. Estos peculiares vínculos sociales determinaron el hecho de que *en sus fundaciones no se privilegiase el ingreso de mujeres de alta extracción social*. Buscaba personas siervas de Dios aunque no dispusiesen de recursos económicos. Ello propició la coexistencia de mujeres procedentes de distintos medios sociales.

3.3. Algunos rasgos característicos de la descalcez teresiana

Teresa sustentó su proyecto fundacional-reformista en el deseo de vuelta a las fuentes carismáticas primeras. Como se ha visto en estas páginas, ese deseo inspiró otros modelos de vida religiosa contemporáneos, pero parece haber sido más propio de las reformas masculinas que de las femeninas y, cuando se dio en éstas, las mujeres no pudieron llegar a concretarlo de forma plena. No me refiero tanto en este caso a la fuente evangélica, ni siquiera al modelo inspirador de los padres y las madres del desierto, sino a la fundacional propiamente dicha, a la identidad carismática formulada por los/as fundadores/as de cada instituto religioso concreto. Las asimetrías de género resultan clamorosas en general, pero

59 Véanse las interesantes reflexiones efectuadas sobre esta cuestión por MÁRQUEZ VILLANUEVA, 141-205.

60 F27, 6.

sobre todo en el ámbito del franciscanismo, que fue donde surgió el proyecto de la descalcez. Desde esta perspectiva, cabe subrayar que el modelo femenino de la principal autora-fundadora reconocida hasta entonces, Clara de Asís, no logró recuperarse “a la letra y sin glosa” en ningún caso, ni siquiera entre las clarisas descalzas, en abierto contraste con el proyecto descalzo masculino en relación con Francisco de Asís. Si bien es cierto que no todas las reformas femeninas persiguieron esa recuperación de autoría original, hecho que constituiría por sí solo uno de sus rasgos característicos, hemos comprobado que, cuando se buscó ese objetivo, no fue posible plasmarlo de forma directa, sin mediatizaciones.

El caso carmelita era diferente. Teresa, en su deseo de volver a las fuentes, no necesitó plantearse siquiera recuperar un proyecto de autoría femenina institucional. Quiso guardar la regla de Nuestra Señora del Carmen en su primer rigor, sin relajación, ésa que en las constituciones denominaba “primera regla”, logrando realizar así una interesante síntesis femenino-masculina. Pues, no lo olvidemos, se trataba de una normativa pensada para hombres y de un instituto de origen masculino. Sin duda por ello, el referente masculino es muy importante en su obra reformadora. Pero quizá lo más destacable sea subrayar que su empleo le permitió reformular los contenidos del concepto mismo de vida religiosa femenina, un concepto que, como hemos indicado, en aquel tiempo se entendía exclusivamente en clave monástica, con todas las servidumbres y pautas preestablecidas que ello comportaba. Así, en sus constituciones para las descalzas se refería a poder hacer lo que hacían “nuestros padres santos”, los fundadores del Carmelo; sobre todo, llegaba a escribir que no sólo se trataba de “ser monjas, sino ermitañas como nuestros padres pasados”⁶¹, señalando un paralelo identificativo expreso y en clave de igualdad. Este referente masculino identitario se vio completado por el modelo franciscano alcantarino que, por lo demás, ofrecía notorias sintonías con el proyecto carmelita primero, básicamente en una centralidad eremítica que inspiró buena parte de las reformas castellanas de la Baja Edad Media y la primera Modernidad. Teresa compartió inspiraciones, objetivos y concreciones con la reforma alcantarina y ello, sumado a su autoconcepto como “ermitaña”, contribuye a explicar algunas de las más notorias diferencias que presenta su modelo religioso respecto a los femeninos característicos de su tiempo. Entre las similitudes, sin duda la inspiración pauperística, pues es bien sabido que Teresa se decidió a adoptar la pobreza radical por consejo de Pedro de Alcántara y que la intervención de Clara de Asís y sus contactos con las clarisas reformistas fueron posteriores, como si se tratase de la confirmación femenina de

61 *Camino de perfección*, XIII, A, 6.

este propósito. También es notable el vínculo entre el concepto de convento austero y de dimensiones reducidas –“casa chica y pobre”– pero abierto a la belleza –“con lindas vistas al campo”– con las fundaciones alcantarinas; la coincidencia en notas espirituales dominantes como el rigor y la austeridad; o la importancia de la advocación de San José, muy poco empleada hasta entonces, pero que era también abanderada de la descalcez masculina. El papel mismo de liderazgo asumido por Teresa y el desarrollo de una praxis misionera-apostólica plasmada en fundaciones conventuales halla un paralelo expreso en la figura de Pedro de Alcántara y no encuentra parangón en ninguna otra mujer de su tiempo, ni siquiera en el único precedente comparable de Coleta de Corbie⁶² -tema, en todo caso, pendiente de más estudio—. Por lo demás, el eremitismo teresiano, propio de la tradición carmelita, se vio enriquecido por las tendencias espirituales punteras del momento, de las que, a su vez, constituyó manifestación fundamental.

Desde esta perspectiva, no sería casualidad que Pedro de Alcántara llegara a decir a Teresa que, en temas de vida espiritual y perfección evangélica, “no se dio más a hombres que a mujeres”, afirmación que ella parece haber compartido y hecho plenamente suya. Igualdad espiritual que, por lo demás, gozaba de larga y profunda tradición en el cristianismo⁶³ y había sido cuestión prioritaria en la obra religiosa femenina -al menos en el marco de la que alcanzó mayor visibilidad pública- de la Castilla del tránsito a la Edad Moderna, marcada por la vocación de reforma fundada en la relectura de las fuentes⁶⁴. Esta probable conciencia de igualdad entre los sexos contribuye a explicar la facilidad con que Teresa podía identificarse con los varones y compartir proyectos masculinos, así como trabar relaciones de amistad con ellos o, simplemente, relacionarse eficazmente y sin complejos con hombres, dialogar con ellos y hacerse reconocer autoridad

62 Que, por lo que sabemos, actuaba acompañada por algún franciscano, como sobre todo fray Enrique de Baume, aunque esto habría que revisarlo. Véase el análisis de LOPEZ, 139, entre otras.

63 La bibliografía es muy abundante. Cito dos trabajos importantes, uno confeccionado desde la perspectiva de la historia de la vida religiosa y el otro desde el análisis teológico: Jo Ann MCNAMARA, *Hermanas en armas. Dos milenios de historia de las monjas católicas*, Barcelona, 1999; ELEANOR MCLAUGHLIN, “Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology”, en Rosemary RUETHER (ed.), *Religion and Sexism: Images of Women in the Jewish and Christian Traditions*, New York, 1974, 213-266.

64 Así en la actuación eclesial y el planteamiento teológico de las “santas vivas” castellanas, especialmente María de Santo Domingo y Juana de la Cruz. Remito a dos de mis trabajos: María del Mar GRAÑA CID, “La femineidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla)”, *Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 477-513; “La maternidad espiritual como rol político femenino en el tránsito a la Edad Moderna hispana (Reforma, ministerios y relaciones con el poder)”, en *Homenaje a Cristina Segura Graiño*, Madrid, 2012, en prensa. Sobre Juana de la Cruz, recomiendo la lectura de Ronald E. SURTZ, *La guitarra de Dios. Género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*, Madrid, 1997.

antes incluso de ser reconocida como madre y maestra espiritual. Hemos revisado pruebas suficientes y en toda la escala socioeclesial.

Mas, por otro lado, es indudable que Teresa entendió su proyecto descalzo para mujeres en femenino. Cabe no olvidar que la mención misma de “la regla de Nuestra Señora del Carmen” y del hábito que se entendía ser de María ponía en primera línea un decisivo referente femenino en la obra de Teresa, la Virgen, a la que presenta como protectora de sus fundaciones⁶⁵. No puede obviarse tampoco que, pese a la reformulación implícita en el uso del concepto “ermitaña”, Teresa se sabía y se quería monja y que, en calidad de tal, asumía la clausura entendiendo el afán de apartarse del mundo para vivir con la mayor perfección en términos de grandísimo encerramiento además de centrar su vida en la oración y la mortificación. Compartía también con sus contemporáneas monjas reformistas el interés por la regulación litúrgica, tal y como se desprende de sus constituciones, así como un proyecto fraterno de comunidad. Sin embargo, frente a las constituciones coletinas y el resto de ordenamientos de las reformas femeninas revisadas aquí, el planteamiento de vida que Teresa plasma en sus constituciones⁶⁶ se caracteriza por una inspiración muy alejada del modelo religioso-aristocrático-cortesano⁶⁷ de exaltación femenina y de las mediatizaciones masculinas que leían las fuentes en clave de género. Su inspiración es netamente evangélica y sólo hallaría parangón femenino en el proyecto que, como hemos comprobado, resultaba prácticamente inalcanzable para un importante sector de monjas de su tiempo, el formulado por Clara de Asís⁶⁸. No podría decir aquí si por una búsqueda expresa de semejanza o por la capacidad que ambas mujeres mostraron para medirse directamente con el Evangelio a la hora de formular sus planteamientos de vida religiosa.

Ciertamente, no es éste el momento de realizar un estudio comparativo entre las dos santas aunque sea una tarea necesaria y en modo alguno caprichosa, pues es sabido que uno de los textos que mandó imprimir y traducir el Cardenal Cisneros en la primera década del siglo XVI para difundirlo por los monasterios

65 Así, por ejemplo, en referencia a San José de Ávila. *Libro de la vida*, 36, 24. Su concepto de su primera fundación como obra para servicio de Dios “y honra del hábito de su gloriosa Madre”, en *Ibid.*, 36, 6.

66 Véase el texto en SANTA TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, edición manual, transcripción, introducción y notas de Efrén de la Madre de Dios, OCD y Otger Steggink, OCarm., Madrid, 1997⁹, 819-840.

67 También en este aspecto es muy notoria la diferencia con Coleta, siempre atenta a sus contactos con la nobleza, omnipresente en el relato de su vida y reforma. LOPEZ, 120.

68 Puede leerse la regla escrita por Clara y otros textos de su autoría en Ignacio OMAECHEVARRÍA, *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Madrid, 1982².

femeninos castellanos fue, precisamente, la regla escrita por Santa Clara⁶⁹. Con todo, algunos aspectos brotan de forma casi espontánea. Esa neta inspiración evangélica, interpretada en clave femenina, hizo compartir a ambas mujeres un sentido muy similar de humanidad y flexibilidad en su concepto de la vida religiosa, muy matizado por el sentido común y el equilibrio afectivo. En las dos, indudablemente rigurosas, el rigor podía verse atemperado por las necesidades de las personas. Compartieron también un mismo sentido de flexibilidad ante el orden social y en los vínculos que trabaron con las gentes del mundo, de toda diversa condición; en el establecer contactos cortesanos por vía preferentemente femenina y en su alejamiento de las pautas de dominio aristocrático sobre la vida religiosa. Por lo demás, aparte de los elementos comunes revisados, sobre todo del más evidente, la pobreza radical, una primera lectura de sus textos normativos muestra que Teresa se diferencia por un más intenso realismo y sentido práctico, con mayor atención por el detalle y una muy bien definida capacidad directiva. Resaltemos sólo algunos aspectos en los que su flexibilidad resulta notoria: su concepto de la clausura, muy alejado del habitual modelo carcelario y que no impedía el contacto de las visitas en cosas que pudieran dar remedio a otros, ponerlos en la verdad o consolarlos; las dispensas que la priora podía otorgar cuando se cometía alguna falta; la posibilidad de que hubiese alguna diferencia interna en función de las necesidades personales, en el hecho de procurar no pedir limosna mientras se pudiese soportar; incluso su concepto de pobreza era flexible y podía adaptarse a los contextos y necesidades concretos de cada fundación... La gran atención al detalle no se entendía como afán fiscalizador, sino porque Teresa era muy consciente de que hasta lo más nimio podía afectar a la vida espiritual. Es también original en la visión que podríamos denominar "holística" de la interinfluencia entre lo material y lo espiritual. Todo ello sobre el trasfondo de una visión positiva: si la monja procuraba contentar a Dios con todas sus fuerzas, Él tendría cuidado de que no le faltase.

Hemos comprobado en estas páginas las grandes peculiaridades que ofrece la fenomenología fundacional teresiana. Sin duda, una comprensión profunda de su obra y de su grado de originalidad requerirá un estudio detenido de sus escritos y sus acciones desde una perspectiva comparada. Me limito de nuevo a dejarlo apuntado porque ello exige un trabajo monográfico extenso. Con todo, al hilo de lo que venimos exponiendo, no cabría duda de que dicha fenomenología, en su conjunto sin parangón con los procesos fundacionales habituales de su

69 Para contextualizar esta cuestión: María Pilar MANERO SOROLLA, "El Cardenal Cisneros y la mística femenina", en M^a del Val GONZÁLEZ DE LA PEÑA (COORD.), *Estudios en memoria del Profesor Dr. Carlos Sáez. Homenaje*, Alcalá de Henares, 2007, 783-789.

tiempo, se entiende mejor a la luz de una triple clave: su inspiración netamente evangélica, su deseo de vuelta a las fuentes de la vida religiosa en general y de la carmelitana en particular —con todo lo que esto conllevaba, entre otras cosas, de “fuga mundi” y de ruptura con los ordenamientos sociales impuestos, comprendido el propio modelo de monja imperante— y, en resumidas cuentas, su capacidad para poder plasmar estos anhelos siendo mujer y para mujeres y hombres. Cuestiones que no sería posible entender del todo sin considerar su experiencia mística, última y decisiva clave explicativa, como paso a señalar.

4. Breve apunte final sobre Teresa de Jesús fundadora

Tras lo visto, quisiera volver a subrayar a modo de balance final que la experiencia religiosa de Teresa de Jesús, en este caso concreto como fundadora, se valora mejor teniendo en cuenta sus precedentes. En primer lugar, los medievales. Su obra de reforma tuvo esa inspiración en una parte sustancial por ser su deseo recuperar la forma de vida y el carisma primigenio de la Orden del Carmen, una institución que nació en la Edad Media y con un planteamiento espiritual plenamente medieval; esto es preciso tenerlo en cuenta aunque luego ella modelase su proyecto de forma personal dando vida a una auténtica fundación. Por otra parte, el fenómeno de las mujeres fundadoras de órdenes religiosas y la eclosión de una mística femenina con rasgos propios surgieron también en los siglos medievales. Teresa sin duda conoció estos precedentes femeninos, en todo o en parte, entre otras cosas por el contexto cultural-religioso que propició el Cardenal Cisneros con su labor editorial. Tal conocimiento pudo ser una de las causas de su vigorosa autoconciencia de autoridad. Pero igualmente habría que tener en cuenta, en segundo lugar, sus precedentes religiosos más inmediatos, tanto femeninos como, y esto resultaría en mi opinión una característica de gran interés, masculinos.

Considerando ese trasfondo brotan las conexiones y, sobre todo, los rasgos más genuinamente originales de la obra fundacional teresiana. El gran y decisivo elemento original es el hecho de que Teresa haya sido una monja fundadora capaz de dar vida a un proyecto propio y de forma autónoma; un proyecto que inició como femenino pero en el que incluyó la dimensión masculina. Un proyecto que formuló y difundió personalmente, con plena implicación y capacidad de gestión y con plena autoconciencia de fundadora⁷⁰. Protagonizó así una

70 Este último aspecto ha sido puesto de relieve en diversas ocasiones. Es totalmente fundamental para entender la modernidad de Teresa. Véanse las interesantes reflexiones aportadas por ÁLVAREZ-SUÁREZ, 394.

gran novedad en la historia de la vida religiosa, femenina y masculina. Nada que ver con los modelos monásticos femeninos que hemos revisado, sometidos al dictado institucional masculino. Y poco que ver, en concreto, con el único caso en el que se detecta un paralelo, la reforma coletina: si bien es cierto que Coleta de Corbie fue también fundadora-reformadora de monjas y de frailes, no parece haber contado con la misma capacidad de actuación autónoma y, desde luego, estuvo mucho más sometida a los dictados aristocráticos⁷¹.

La autonomía teresiana se entiende en el sentido más primigenio de la libertad cristiana y desde la autoconciencia del valor y la dignidad personales en cuanto mujer pero en igualdad de condiciones con el hombre. Si el referente último de estos postulados era el Evangelio y es posible hallar también para ellos una larga genealogía en la historia de la Iglesia y en el específico marco de los siglos medievales, no podemos dejar de lado otros dos aspectos clave. Uno, el contexto histórico en que vivió Teresa, especialmente marcado por la tensión en los conceptos de género y diferencia sexual y en las relaciones entre mujeres y varones, pero en el que todavía se mantenía vivo el influjo eclesial de las santas vivas, mujeres que al filo de 1500, en su ejercicio de la maternidad espiritual, habían difundido un mensaje reformista que reconocía la igual dignidad y valor de los dos sexos y en el que la intensa labor de difusión de algunos textos fundamentales de mística femenina medieval acometida por Cisneros aún debía dar sus frutos. De hecho, el contexto reformista hispano ha sido calificado por algunas estudiosas como el medio idóneo donde muchas mujeres hallaron cauces de manifestación y de formulación de un pensamiento propio⁷². Aunque sus claves últimas están todavía por analizar, ciertamente Teresa de Jesús se inscribe en este marco. Se perfila además como una mujer plenamente de su tiempo, una mujer moderna en su concepción de lo femenino y lo masculino, muy consciente de las diferencias pero, al tiempo, convencida de la igualdad y capaz de integrar ambos elementos en su vida. Una mujer plenamente consciente también —insisto— de su autoridad y capaz de hacérsela reconocer por los otros. Y plenamente consciente de su capacidad de autoría, de generar novedad en el mundo, en este caso en el marco institucional como fundadora⁷³.

71 Para afirmarlo con total propiedad, será necesario efectuar un estudio comparativo entre ambas mujeres.

72 Así Milagros ORTEGA COSTA, "Spanish Women in the Reformation", en Sherrin MARSHALL (ed.), *Women in Reformation and Counter-Reformation Europe. Public and Private Worlds*, Bloomington and Indianapolis, 1989, 110. Esta autora ofrece un interesante elenco de mujeres con vocación de reforma. Para el fenómeno de las santas vivas, véanse los trabajos que he citado en la nota 64.

73 Datos y comentarios, en ÁLVAREZ-SUÁREZ, 395-396, con referencias a otros autores.

El otro aspecto, verdaderamente fundamental, fue la experiencia espiritual de Teresa. Una experiencia mística que, indudablemente, ofrece notorias conexiones con sus precedentes femeninas, pero que aquí nos interesa subrayar porque ella misma la señaló como su referente fundacional último. En realidad, el gran referente de la autonomía de Teresa, de su gran capacidad de actuación y de gestión, era Dios, al que consideraba el verdadero fundador. Como escribía a sus monjas: “¿de dónde pensáis que tuviera poder esta mujercilla como yo para tan grandes obras, sujeta, sin sólo un maravedí, ni quien con nada me favoreciese?”⁷⁴. En este sentido, comparándola con sus precedentes, su originalidad radicaría en su atrevimiento a la hora de actuar, en el hecho mismo de atreverse a hacerlo y de querer incidir con ello directamente en la institución canónica, incluso en sus formas masculinas, pero haciéndolo obviando los habituales mecanismos sociales y las normas de implantación monástica femenina. De hacerlo asumiendo en parte patrones de actuación que en su tiempo eran masculinos, aunque dotándolos de nuevas formas de plasmación “en femenino” como el gran énfasis en las relaciones, el funcionamiento en red, la amistad y la horizontalidad. La plena confianza en el apoyo divino, en que el vínculo con Dios se manifestaba palpable en la vida, hizo de ella una mística volcada en la acción, deseosa de incidir en el mundo y de mejorarlo, y explica en buena medida su gran libertad fundacional⁷⁵.

Desde esta última dimensión y antes de terminar, no puedo resistirme a trazar otro paralelo femenino medieval. La biografía de Catalina de Siena, uno de los textos más difundidos en la Castilla del paso de la Edad Media a la Moderna, relata cómo la santa italiana —asimismo madre espiritual y reformadora de frailes— se lanzó al apostolado social fruto de su experiencia de unión mística con Cristo, expresamente animada por él a rebasar los roles de género en su calidad de esposa suya⁷⁶. La capacidad de acción de Teresa, su gran decisión a la hora de actuar y su autonomía para hacerlo, fundadas en su confianza en el amor divino que había experimentado en primera persona son, sin duda, uno de sus más característicos rasgos propios. Pero si su manera de manifestarlo fue enteramente original y novedosa, compartió su fundamento místico con mujeres precedentes

74 Hace esta afirmación al relatar la fundación de Caravaca. F 27, 11.

75 Véanse las interesantes reflexiones sobre la historia teresiana entendida como lugar teológico “donde se manifiesta la acción y la actuación externa de Dios” y sobre el *Libro de las fundaciones* como texto en el que “la historia se presenta como lugar de diálogo entre Dios y el mundo”. ÁLVAREZ-SUÁREZ, 369. Sobre la mística activista de Teresa, ABELLÁN, 109 y ss.

76 He analizado expresamente esta cuestión en mi trabajo “Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo. A propósito de Santa Catarina de Siena”, *Encrucillada. Revista galega de pensamento cristián* 33 (2009) 313-324.

y fue fuente de inspiración para otras posteriores. Aunque quede pendiente de análisis pormenorizado el alcance de sus conexiones y de sus diferencias, es éste un indicio notorio de la existencia de genealogías de mujeres en la historia de la Iglesia, de una tradición femenina cristiana con rasgos propios.