

Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

CECIL Numéro 3 - Année 2017

Dossier thématique: Écrire sous la contrainte : mystiques, contemplatifs et le spectre du juge. Pratiques et stratégies discursives (M^a Mar Cortés Timoner coord.).....	5
M ^a Mar Cortés Timoner : Estrategias de autorización en el discurso espiritual de Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús	9
Estelle Garbay-Velázquez : Dos alegatos místicos a favor del «no pensar nada»: el <i>Tercer Abecedario espiritual</i> (1527) y la <i>Ley de amor</i> (1530) de Francisco de Osuna	27
Álvaro Castro Sánchez : Construcción del discurso místico y plebeyización de la santidad en <i>Lumbre del alma</i> de Juan de Cazalla	45
Michel Bøeglin : Salterios y comentarios al Salmo en el Quinientos en Castilla. Entre herencia conversa y sensibilidad evangélica: el <i>Beatus Vir</i> (1546) del doctor Constantino	59
Rosa Navarro Durán : El espacio literario como lugar de comunicación: la escritura en libertad de Teresa de Jesús	75
Vincent Parello : Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)	87
Rosa M ^a Alabrús : El discurso eclesiástico ante las visiones femeninas en la España de los siglos XVI y XVII	101
Maria Luísa Jacquinet : Entre escrita epistolar, biografía e hagiografía: o caso de Soror Maria Joana (1712-1754), religiosa do Mosteiro do Louriçal	115
Recensions d'ouvrages et compte-rendus	129
La edición de Pierre Darnis del <i>Guzmán de Alfarache</i>	131
La traduction du <i>Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus</i> (1902) d'Ernst Schäfer	135
Tomás López Muñoz. <i>La Réforme à Séville au XVIe siècle</i>	141

Les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines (CECIL)* sont une publication lusiste et hispaniste d'histoire et de civilisation, de littérature, d'art et de sciences sociales qui favorise le comparatisme et les regards croisés sur les phénomènes culturels et les faits de civilisation en Amérique et dans la péninsule Ibérique. Axés sur l'étude des formes, des représentations et des imaginaires, les *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines* sont une revue en ligne avec une périodicité annuelle, adossée à l'IRIEC-EA740, l'équipe d'accueil qui réunit des chercheurs des universités Toulouse-Jean-Jaurès et Paul-Valéry, Montpellier 3.

Directeur : Michel Boeglin (UM3)

Rédacteur en chef: Patrick Lesbre (UTJJ)

Adresse d'expédition

Pour nous envoyer votre contribution, merci de nous contacter à

cahiersdetudes@gmail.com

Pour les normes de présentation, rendez vous sur le site de la revue:

<https://cecil-univ.eu/> à la section: *A propos des CECIL*



CECIL est mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

© **CECIL Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines - ISSN 2428-7245**

IRIEC. Institut de Recherche Intersite d'Études Culturelles, Montpellier (EA 740)

Université Toulouse Jean-Jaurès – Université Paul-Valéry, Montpellier 3

Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)

Vincent Parello¹ – Université Bordeaux Montaigne

Resumen: Este artículo analiza la autobiografía de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624), de la que se conserva hoy en día una copia manuscrita del siglo XVII en la BNE. Esta autobiografía espiritual, redactada a petición del general Alonso de Jesús María y del provincial José de Jesús María, es una muestra de escritura mística que expresa la imposibilidad de decir la esencia de Dios.

Palabras clave: Ana de San Agustín, carmelita descalza, autobiografía espiritual, literatura mística, siglo XVII.

Titre: Entre le voile et la plume. Le discours de la vie de la carmélite déchaussée Ana de San Agustín (1555-1624)

Résumé: Cet article analyse l'autobiographie de la carmélite déchaussée Ana de San Agustín (1555-1624), dont une copie manuscrite du XVIIe siècle est conservée actuellement à la BNE. Cette autobiographie spirituelle, rédigée à la demande du général Alonso de Jesús María et du provincial José de Jesús María, relève de l'écriture mystique qui dit l'impossibilité de dire l'essence de Dieu.

Mots clés: Ana de San Agustín, carmélite déchaussée, autobiographie spirituelle, littérature mystique, XVIIe siècle.

Title: Between the veil and the pen: the discourse of the life of the barefoot Carmelite Ana de San Agustín (1555-1624)

Abstract: This article is an analysis of the autobiography of the Discalced Carmelite Ana de San Agustín (1555-1624). A 17th century manuscript copy of it is kept at the BNE. This spiritual autobiography written between 1606-1609 and 1622, at the Carmel of Villanueva de la Jara and the Carmel of Valera de Abajo, ordered by General Alonso de Jesús María and the provincial José de Jesús María, belongs to the mystical literature which tells the impossibility to tell the essence of God.

Key words: Ana de San Agustín, Discalced Carmelite, spiritual autobiography, mystical literature, 17th century.

Introducción

A la zaga del *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna publicado en Toledo en 1527², del *Libro de la vida* de santa Teresa, redactado entre 1562 y 1565³ y, de manera más general, de los relatos de vida espiritual escritos por las monjas desde la soledad de sus celdas⁴, la carmelita descalza Ana de San Agustín – Ana de Pedruja en el siglo – elaboró su propia autobiografía

¹ Vincent Parello est Professeur de civilisation et de littérature de l'Espagne moderne à l'Université Bordeaux Montaigne. Il a publié, notamment, *Les judéo-convers de Tolède (XVe-XVIIe siècles). De l'exclusion à l'intégration*, Paris, L'Harmattan, 1999; *La Catalogne de Cervantès*, Montpellier, PULM, 2006; *Des réfugiés espagnols de la Guerre civile dans le département de l'Hérault (1937-1939)*, Perpignan, PUP, 2010; *Aux origines du roman: la littérature picaresque espagnole*, Strasbourg, Université Ouverte des Humanités de Strasbourg, 2008 (ouvrage en version électronique); *Lexique historique de l'Espagne moderne*, Strasbourg, Université Ouverte des Humanités de Strasbourg, 2009 (ouvrage en version électronique publié en collaboration avec Michel Boeglin. Mel: vincent.parello@u-bordeaux-montaigne.fr

² Osuna 1527 (ed. de 1911).

³ Avila 1562. El manuscrito está conservado en la Real Biblioteca del monasterio de El Escorial. Existen dos ediciones contemporáneas del *Libro de la vida*: Barrientos 1984; Steggink 1986.

⁴ Pouttrin 1995. Esta autora cita varias vidas de carmelitas del siglo XVI como las de Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé, María de San Alberto, Mariana Francisca de los Angeles o Ana de San José.

espiritual entre los años 1606-1609 y 1622 en el Carmelo de Villanueva de la Jara (Cuenca) y en el de Valera de Abajo a petición de sus superiores jerárquicos, el general Alonso de Jesús María y el provincial José de Jesús María⁵.

Tras ubicar el manuscrito de la carmelita en su contexto histórico y religioso, me detendré en la cuestión de la génesis del texto, para luego destacar las principales características de la escritura mística, una escritura que, muy a menudo, obedece a determinismos que trascienden con creces la voluntad de las mismas autoras.

1. El debate entre doctores y espirituales en la España del siglo XVI

Para mejor entender el discurso de la vida de Ana, hace falta enmarcarlo dentro del debate entre doctores y espirituales que discurre a lo largo de todo el siglo XVI⁶. En efecto, huelga decir que la experiencia de la carmelita es un acontecimiento en sí, en el sentido histórico de la palabra.

Si no hubo Reforma en España como pudo haberla en Alemania o en Francia, la península ibérica no se quedó al margen de las angustias espirituales que sacudieron a Europa a finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna. Aquí como en otras partes, se hacía sentir la necesidad de una reforma de la Iglesia católica. Bajo los reinados de Carlos V y de Felipe II, asistimos a una represión de corrientes espirituales más o menos afines al protestantismo, en el sentido amplio de la palabra. Los primeros en sufrir los rigores del Santo Oficio fueron los llamados alumbrados (o dejados) que tendían a apartarse de las formas tradicionales de la religiosidad, luego los discípulos españoles del humanista holandés Erasmo (erasmistas), y por fin los auténticos protestantes (llamados luteranos) que se descubrieron a mediados del siglo XVI en Valladolid y Sevilla⁷.

A pesar de sus divergencias, estos movimientos espirituales compartían algunos puntos comunes que podríamos sintetizar de la manera siguiente:

- el deseo de una reforma de la Iglesia católica que se alejaba cada vez más del modelo evangélico y apostólico;
- la necesidad de una espiritualidad afectiva que radicaba más en el corazón (*alma*) que en el entendimiento;

⁵ Biblioteca Nacional de España (BNE), MSS, 6472. De ahora en adelante: *Autobiografía*. El manuscrito es una copia del siglo XVII y consta de 147 folios. El manuscrito original que lleva la firma de Ana de San Agustín se conserva en el Carmelo de Palencia. Elisabeth Theresa Howe cita dos otros manuscritos que figuran en la BNE: MSS/13523 y MSS/13751 (Howe 2004, 40).

⁶ Bataillon 1998; Andrés Martín 1994; Beltrán de Heredia 1941; Pérez 2000, 189-205, 279-307, 307-323.

⁷ Márquez 1972; Nieto 1979.

- la voluntad de privilegiar la espiritualidad de los «idiotas» frente a la ciencia de los doctores y de los teólogos;
- la vuelta a las fuentes primitivas del cristianismo;
- la lectura de la Biblia en lengua vernácula;
- la llamada a una vida interior más auténtica (*devoción moderna*);
- los sueños de tipo mesiánico y apocalíptico (en el caso, principalmente, del franciscanismo).

Bajo la influencia de Joaquín de Flora, muchos laicos y religiosos de las órdenes mendicantes esperaban la llegada de la edad del Espíritu, edad de la libertad y de la inteligencia, en la que Dios sería objeto de una adoración espiritual, sin necesidad de organización jerárquica de la Iglesia ni de sacramentos. Esta edad del Espíritu sucedería a la edad del Padre (ley del Antiguo Testamento) y a la edad del Hijo (ley del Nuevo Testamento)⁸.

Francisco Jiménez de Cisneros que fue arzobispo de Toledo, inquisidor general y cardenal desde 1507, regente del reinado de Castilla en 1506-1507 y 1516-1517, puso todo su empeño en la reforma de las órdenes eclesiásticas y en la renovación religiosa, impulsándola incluso en sus manifestaciones más ambiguas, como las visiones y las revelaciones⁹. Fue él quien renovó la teología escolástica creando la universidad de Alcalá de Henares, quien promovió la realización de la *Biblia Políglota*, llamada también *Biblia Complutense*, y quien trató de poner al alcance del pueblo las obras de espiritualidad más difundidas en aquel entonces. En efecto, a él se deben traducciones al español de libros como la *Escala espiritual* de san Juan Clímaco, el *Libro de la bienaventurada Angela de Fulgino*, el *Tratado de la vida espiritual* de san Vicente Ferrer, las *Epístolas y oraciones* de santa Catalina de Siena, la *Vita Christi* de Eiximenis y la de Rudolfo de Sajonia, así como obras de Ramón Llull o de Savanarola. A mediados del siglo XVII, Pedro de Quintanilla, que andaba preocupado por la beatificación de Cisneros, no dejaba de alabar la actividad editorial del prelado:

Hizo nuestro venerable Cardenal imprimir a su costa y divulgar, parte en latín y parte traducidos en nuestra lengua castellana, algunos libros de piedad y devoción, con los cuales el siervo de Dios se solía deleitar y aprovechar para alentar el espíritu de oración y los repartió por todos los conventos de monjas para que se leyesen en el coro y el refectorio, y para desterrar la ociosidad y ocupar a los fieles en la lección de libros

⁸ Milhou 1983.

⁹ Pérez 2014.

espirituales de que no había memoria en España ni estaban en lengua que todos los pudiesen gozar¹⁰.

Estos movimientos espirituales que podríamos calificar de evangelistas, se desarrollaron en Castilla la Nueva – zona de mayor dinamismo demográfico y económico– entre los eclesiásticos en los conventos y monasterios franciscanos, entre las beatas, entre los laicos en los círculos aristocráticos (cortes del duque del Infantado, del duque de Escalona, del marqués de Villena...) y en los medios de la alta burguesía donde abundaban los conversos. Dicho protagonismo no debe extrañarnos, ya que como lo señalara Marcel Bataillon en su tiempo, los cristianos nuevos acogieron con mucho entusiasmo las nociones de religión depurada, de cristianismo interior y de culto en espíritu, que estaban muy alejadas del fariseísmo de la ley de Moisés y del formalismo de la Iglesia católica romana¹¹.

Frente a esta religión interior que quería romper con todos los formalismos externos y con lo que los alumbrados llamaban «ataduras», se dio una fuerte reacción antimística por parte de los teólogos y de los sectores más tradicionalistas de la Iglesia¹². Poco después de la muerte del cardenal Cisneros, el nuevo inquisidor general Manrique publicó el 23 de septiembre de 1525 un edicto de fe contra los alumbrados del reino de Toledo que preconizaban el abandono al amor de Dios, que rechazaban la autoridad de la Iglesia con sus dogmas y su jerarquía, así como cualquier forma de devoción tradicional¹³. Y en 1559, el inquisidor general Valdés elaboraba su famoso *Indice* en el que figuraban tratados de devoción en lengua vulgar, ediciones completas de la Biblia que no iban acompañadas de los comentarios destinados a explicitar la interpretación dada por la Iglesia, etc.

Ahora bien, no hay que confundir la doctrina del dejamiento considerada como heterodoxa por los inquisidores con la doctrina del recogimiento vista como perfectamente compatible con la ortodoxia cristiana. Es lo que apunta Joseph Pérez:

La espiritualidad española del siglo XVI derivada del franciscanismo se divide en dos grandes tendencias: la del recogimiento y la del alumbradismo. La primera representa una vía compatible con la ortodoxia. No supone un corte tajante con las instituciones, el dogma, sus aspectos exteriores, por una parte, y la llamada a la interioridad y afectividad por otra parte. Encuentra en el Tercer Abecedario (1527) de Francisco de Osuna su más lograda expresión en la época de Carlos V, tratado en el que la vida espiritual aparece encuadrada en el marco de una teología ortodoxa, conforme a la tradición medieval, autorizada desde los Padres de la Iglesia hasta Gerson por una serie ininterrumpida de

¹⁰ Quintanilla y Mendoza 1653, fol. 53.

¹¹ Bataillon 1998, 21, 24, 29, 64-66, 83, 87, 119, 121, 194-196.

¹² Pérez 2004, 141-161.

¹³ Selke 1952.

obras de carácter místico. El recogimiento es una técnica espiritual que recomienda la concentración del alma como método y medio de llegar a la unión con Dios. Se trata de preparar el alma, vaciándola de todo lo accesorio: criaturas, imágenes, ideas. No pensar nada, es decir despojarse de todo lo que no es esencial, y entrar en comunicación directa con Dios, por vía experimental y no por medio del discurso intelectual. El recogimiento supone ejercicios preparatorios, de tipo ascético, que dispongan el alma a la transformación mística en Dios. La voluntad no basta pero su papel es muy importante y, a diferencia de todas las desviaciones quietistas posteriores, la responsabilidad del hombre queda entera. «Si alguno estando al sol no quiere abrir los ojos, suya es la culpa si no ve». Osuna, además, procura descartar toda falsa interpretación, toda desviación sospechosa, en el sentido de una separación inconciliable entre vida activa y vida contemplativa, exterior e interior, cuerpo y alma¹⁴.

A la luz de lo que venimos diciendo, está claro que la carmelita descalza Ana de San Agustín formaba parte de aquellas espirituales castellanas que se dedicaban a la vida contemplativa y al recogimiento, sin nunca poner en tela de juicio la ortodoxia católica. Era una mujer que iba buscando formas de vida religiosa más apropiadas, con menos formalismo y más interioridad, y que anhelaba salvarse por medio de una fe intensa, basada en la Biblia y lecturas espirituales. Como mucha gente de su época, aspiraba a una religión que ayudara a bien vivir y a bien morir, que no se redujera a unas meras oraciones mecánicas y a una conducta más o menos formal; deseaba un cristianismo interior, más intensamente vivido y no sólo un culto externo y formal.

2. La vida de un discurso

Si la autobiografía de Ana no tuvo mucho éxito en su tiempo, fue porque el nombre de santa Teresa de Avila vino a eclipsar, de alguna manera, el de muchas carmelitas que eran a la vez místicas y escritoras, y porque la mística se había vuelto sospechosa en materia de fe a principios del siglo XVII por sus conexiones con el quietismo y el molinismo:

En el Carmelo descalzo, el recuerdo aplastante de la fundadora fue mantenido por la política de los superiores, que defendieron las causas de canonización de las primeras descalzas a costa de las siguientes. Las carmelitas pues no consiguieron granjearse mucha fama entre el público, aunque entre ellas se hallaban escritoras espirituales muy talentosas. Sus escritos permanecieron a menudo inéditos, y sólo aparecían bajo la forma de fragmentos insertados en la crónica de la orden. Por fin, la evolución de las mentalidades y la coyuntura redundaron contra los místicos de principios del siglo XVII cuyos escritos no habían sido publicados a tiempo. Cuando salieron el *Desengaño de Religiosos* de María de la Antigua en 1678 y las obras de la dominica Hipólita de Jesús (m.

¹⁴ Pérez 2004, 194; Tellechea Idígoras, 104; Andrés Martín 1976, 13-20.

1624) en los años 1679-1685, se habían endurecido las reticencias antimísticas por lo del quietismo¹⁵.

Antes de llegar a ser un manuscrito acabado, cuyo original está conservado actualmente en el Carmelo de Palencia en Castilla la Vieja, retazos del relato de la vida de la carmelita circularon oralmente a través de las charlas entre las hermanas, de las diversas confesiones y confidencias dirigidas a los directores espirituales. Lo interesante es que la autobiografía conserva las huellas de aquellos relatos oralizados que confieren al estilo de Ana de San Agustín todo su frescor y toda su espontaneidad.

De dicho manuscrito original, la Biblioteca Nacional de España posee una copia manuscrita in-4° del siglo XVII. Los 147 folios contienen dos obras: la primera (fol. 1-105) es una vida de Ana de San Agustín; la segunda (fol. 105-147), una escueta biografía de la carmelita escrita por la religiosa Antonia de Jesús, quien fue autora de su propia autobiografía. La autobiografía nos proporciona datos de sumo interés acerca del tiempo de la enunciación y de las circunstancias materiales de la redacción. Esta se hizo en dos etapas: en 1606, en el Carmelo de Valera de Abajo, por orden del superior provincial Fray Joseph de Jesús María y, de 1609 a 1622, en el Carmelo de Valera de Abajo y el de Villanueva de la Jara, por orden del superior general Fray Alonso de Jesús María. En un primer tiempo, Ana pasaba a escrito todos los pensamientos varios que se le ocurrieran en unos cartapacios que transmitía a sus confesores. Sor Antonia de Jesús, obedeciendo las órdenes de su superior, se encargaba luego de transcribir nuevamente las palabras y los escritos de la monja y de pasarlos en limpio. Se volvía de esta manera coautora y transcriptora de la autobiografía: «Cuando me pasó esto, me mandaron por obediencia que lo fuese refiriendo a una hermana [Antonia de Jesús] para que lo pusiese en metro por no tener yo habilidad para hacerlo¹⁶». Finalmente, confesores y directores de conciencia intervenían a nivel de la compaginación y de la elaboración del texto.

El discurso de la vida de Ana se inscribe en la línea de las *Confesiones* de San Agustín, de los escritos de los maestros de la espiritualidad del recogimiento como Luis de Granada, Pedro de Alcántara, Francisco de Osuna..., del *Libro de la vida* de santa Teresa de Avila y de las vidas de

¹⁵ Poutrin 1995, 87: «Dans le Carmel déchaussé, le souvenir écrasant de la fondatrice fut entretenu par la politique des supérieurs, qui soutinrent les causes de canonisation des premières déchaussées aux dépens des suivantes. Les carmélites ne purent donc parvenir à une large célébrité auprès du public, bien qu'elles aient compté nombre d'écrivains spirituels de haute volée. Leurs écrits demeurèrent largement inédits, ne paraissant que sous forme d'extraits insérés dans la chronique de l'ordre. Enfin, l'évolution des mentalités et la conjoncture joua contre les mystiques du début du XVIIe siècle dont les écrits n'avaient pu être publiés à temps. Lorsque parurent le *Desengaño de Religiosos* de María de la Antigua en 1678 et les œuvres de la dominicaine Hipólita de Jesús (m. 1624) dans les années 1679-1685, les réticences des antimystiques étaient accrues par l'affaire du quietisme».

¹⁶ *Autobiografía*, fol. VII.

místicas contemporáneas. Combina el relato retrospectivo en prosa, el relato de experiencias espirituales, el relato de revelaciones, de mercedes y de misericordias, y adopta un punto de vista único: el de la narradora-protagonista Ana de San Agustín, priora del Carmelo de Valera de Abajo que ha llegado a un alto grado de perfección espiritual. Es el yo, en efecto, quien confiere al mundo su verdadero significado: los acontecimientos y las experiencias sólo existen desde el momento en que el sujeto se apodera de ellos. Los numerosos giros afectivos que abundan en el texto como «se me había desaparecido», «se me quemaron», dan fe de esta voluntad de antropomorfización de lo real. El conjunto del relato converge hacia este presente de la enunciación (años 1609-1622) al que se opone el pasado de la narración (años 1566-1606), y el yo de la narradora se metamorfosea en una multiplicidad de «yo(s)» del protagonista: Ana niña, Ana tomando el hábito de religiosa en el Carmelo de Malagón, Ana fundadora del Carmelo de Villanueva de la Jara, Ana víctima de la tentación demoníaca... El relato de vida de la monja gira en torno a tres grandes hitos: su niñez (1566-1575), su entrada en religión (1575) y su vida conventual (1580-1606). Termina cuando el tiempo de la enunciación coincide con el tiempo de la narración, o sea con la muerte de Ana acaecida en 1624. Ahora bien, en la perspectiva de la conversión a Dios, la muerte no es considerada como una ruptura, sino como un renacimiento a la vida eterna. Así es como la defunción de Ana, muerta en olor de santidad, pronto será objeto de una recuperación hagiográfica por parte de los religiosos de la orden del Carmelo descalzo. El 13 de abril de 1628, el padre Fray Francisco de la Natividad, en nombre del general Fray Juan del Espíritu Santo, presentó un «sumario de la vida, de las virtudes y de los milagros de la venerable madre Ana de San Agustín» ante el obispo de Cuenca, don Enrique Pimentel, para que éste iniciara en Roma una causa de canonización en la Congregación de los Ritos¹⁷.

Mediante el artificio de la ficción autobiográfica, la narradora evoca lo que ve, oye y experimenta el personaje, dando así al lector la impresión de revivir el mismo acto de la percepción. A modo de ejemplo, citemos un fragmento que figura justo al principio de la autobiografía:

Un día estando yo cosiendo unas flores de alielís, de edad de once o doce años, y ya había hecho voto de castidad, vi entre entre ellas un niño muy hermoso y que tenía gran belleza, y dijome que le diese una flor y yo le respondí que tomase la que quisiese, dijome que no, sino que yo le diera una, y así se la di, tomóla el niño mostrándome el rostro muy

¹⁷ Las deposiciones de los testigos tuvieron lugar el 6 de septiembre de 1628 en el locutorio del convento, ante el licenciado Juan de Villanueva, cura y comisario de la Inquisición de Cuenca (*Autobiografía*, fol. VIII).

alegre y agradable y sonriéndose, dijele que si era Dios y respondiome que sí, diome tan excesivo contento interiormente que no lo podré explicar¹⁸...

En esta escena, de acentos muy lorquianos, Ana nos hace vivir su primer encuentro con el niño Jesús en el universo prosaico de la casa paterna¹⁹. Esta irrupción del mundo sobrenatural en el orden cotidiano se incorpora a un relato en primera persona en el cual alternan pretérito e imperfecto. A la inmediatez de la sensación del niño, el discurso indirecto opone la presencia de la reflexión del narrador. Este encuentro, marcado por el sello de la subjetividad, corresponde a *este* instante preciso en que *esta* moza vislumbra *este* niño-Dios de una rara belleza y habla con él.

3. El discurso de una vida

A diferencia de la autobiografía picaresca, el relato de la vida de Ana no apunta a mostrar la metamorfosis del protagonista en narrador y escritor, sino a describir la conversión de un alma pecadora en mística y santa heroica.

Para la carmelita descalza, la escritura nada tiene que ver con una vocación literaria: pretende pasar a la posteridad por el velo y no por la pluma, y entra en escritura como se entra en religión. Ella misma declara que no tiene habilidad para ello y pide la misericordia de su confesor por las faltas que puedan encontrarse en sus apuntes:

No paso adelante por no cansar a Vuestra Reverencia padre nuestro, sólo suplico y pido por amor de Nuestro Señor me perdone las faltas que esta su obediencia hay de mi parte, y como tan verdadero padre alcance Vuestra Reverencia de la misericordia de nuestro Dios perdone mis muchos pecados y me dé gracia para aprovecharme de ejemplo desta gran santa²⁰.

Es más: para Ana, la escritura se convierte en una verdadera pesadilla, un sufrimiento y una auténtica mortificación:

Actualmente lo estoy haciendo [escritura] con gran repugnancia, mas puesta al pie de la santísima cruz en quien se puso el hijo de Dios para obedecer a su eterno padre (...) ²¹. Cuando nuestro padre [Fray Joseph de Jesús María, padre provincial] me mandó escribir esto, estando yo resistiéndole porque lo sentía con todo extremo que me parecía que no

¹⁸ *Autobiografía*, fol. 1v-2r.

¹⁹ El fragmento citado recuerda estos versos de Lorca sacados de *La monja gitana*: «Silencio de cal y mirto/Malvas en las hierbas finas/La monja borda alhelíes/sobre una tela pajiza» (*Romancero gitano* (1928), Madrid, Akal, 2012, 82.

²⁰ *Autobiografía*, fol. 143r.

²¹ *Autobiografía*, fol. 1r.

se me podía ofrecer cosa de más pena (...)»²². Yo le [a su confesor Fray Juan de San José] resistí cuanto pude, mas convenciéndome las razones que me dijo lo puse por obra²³.

Como podemos averiguarlo, Ana escribe contra su voluntad, a regañadientes y bajo coacción. La escritura para ella es un deber, una deuda que le incumbe en función de la obediencia, término derivado del latín *oboediencia*, que remite, por una parte, a la obediencia religiosa y, por otra, a la virtud de obediencia a un superior jerárquico:

La obediencia prometida al confesor y la que se debía a un superior no eran de la misma índole. La primera cobraba la forma de un compromiso individual, a veces sellado por un voto privado, y permanecía siempre subordinada al consentimiento de los superiores. La obediencia para con el superior derivaba del principio jerárquico y afectaba formas jurídicas: el precepto formal de obediencia impuesto por el superior debía observarse so pena de sanciones²⁴.

El caso de Ana de San Agustín no es único en el panorama de la mística femenina. Santa Teresa de Avila redactó su *Libro de la vida* para su comitente, el Padre García de Toledo, quien «pronto conoció el tesoro de santidad acumulado en la vida de la madre Teresa y el carácter ejemplar de su itinerario en la práctica de la oración»²⁵. Por eso le aconsejó que escribiera la historia de su vida espiritual y detallara las mercedes y las maravillas que Dios había obrado en su alma. Ana de Jesús redactó su autobiografía en Sevilla entre 1610 y 1617 a petición de su confesor Antonio del Espíritu Santo, trinitario descalzo²⁶. Ana de San Bartolomé redactó su vida en Amberes en 1622 a petición de un superior, probablemente el general de la Congregación italiana de las carmelitas descalzas, Matías de San Francisco²⁷. Bernardina de Jesús escribió las «relaciones autobiográficas de su vida» en Baeza por los años 1607-1610. Su relato fue dictado a la priora Isabel de la Encarnación por orden del provincial Bernardo de la Concepción²⁸...

Ana de San Agustín se deja penetrar por la palabra divina y se convierte, de alguna manera, en su humilde mediadora. La escritura de la monja, basada en el presupuesto fundamental de la conversión absoluta a Dios, se aleja de cierta estética barroca que cultiva los ornamentos conceptistas o culteranos, la búsqueda de efectos y el tono oratorio. A una teatralización excesiva

²² *Autobiografía*, fol. 86r.

²³ *Autobiografía*, fol. 91r.

²⁴ Poutrin 1995, 120: «L'obéissance promise au confesseur et celle qui était due au supérieur n'étaient pas de même nature. La première prenait la forme d'un engagement personnel, éventuellement scellé par un vœu privé, et demeurait toujours subordonnée au consentement des supérieurs. L'obéissance envers le supérieur découlait du principe hiérarchique et affectait des formes juridiques: le précepte formel d'obéissance imposé par le supérieur devait être observé sous peine de sanctions».

²⁵ Llamas Martínez 1972, 228-230.

²⁶ Poutrin 1995, 421.

²⁷ *Ibid.*, 421.

²⁸ *Ibid.*, 422.

de los mundos sobrenaturales, Ana opone los detalles de la vida cotidiana, del que retoma la mayoría de sus comparaciones y de sus metáforas. Cultiva una escritura sobria y escueta, no desprovista de cierto realismo patético cuando se trata de evocar los trabajos de Cristo o los tormentos eternos del Infierno. Su meta no es agradar ni divertir, sino aleccionar y edificar. Como santa Teresa, a quien se propone imitar, se pone a hablar escribiendo y a escribir hablando, como si reanudara por escrito los intercambios y las conversaciones iniciadas con sus hermanas del convento. Esta tonalidad oral se nota, entre otras cosas, mediante el empleo recurrente de la parataxis que encadena las oraciones por medio de conjunciones o por simple yuxtaposición. Al contrario de la subordinación, que permite introducir cierta perspectiva en la frase y dar cuenta de la realidad en la simultaneidad de sus planos, el estilo paratáctico ofrece una visión lineal y sin perspectiva del mundo.

Repetidas veces Ana de San Agustín se hace eco de este dilema que Michel de Certeau califica de «lucha de los místicos con el lenguaje²⁹». Se enfrenta con lo indecible, la imposibilidad de decir la esencia de Dios. Después de haber tenido la tentación de no decir nada – «desde niña tengo esta costumbre y esta contradicción de dar cuenta a nadie³⁰»–, desea decir lo más posible, sabiendo sin embargo que nunca podrá decirlo todo – «no lo podré decir», «no se puede explicar»³¹. Como santa Teresa, Ana establece una distinción entre estos momentos distintos que son la experiencia, la comprensión de la experiencia y su comunicación³². A propósito de la experiencia de la grandeza de Dios y de la fragilidad humana, la carmelita declara lo siguiente: «Esto me daba a entender con grandes noticias en el alma y con gran claridad en el entendimiento, y si lo pudiera explicar como lo sentía y entendía, pudiera decir muchos pliegos³³».

Si tiene plenamente conciencia de haber vivido y entendido esta experiencia con los ojos del «cuerpo y del alma», en cambio le cuesta mucho comunicarla, como lo sugiere el empleo de la oración subordinada condicional. Para decir lo que no se puede decir, los místicos suelen recurrir a la aproximación, a la negación, a la paradoja, a la comparación y a la metáfora, ya que la realidad evocada está por encima de cualquier afirmación y de cualquier negación humana. Las cosas aparecen así en su imprecisión, en su halo de misterio. La forma más característica de la

²⁹ Certeau 1982, 20.

³⁰ *Autobiografía*, fol. 9v.

³¹ *Ibid.*, fol. 11v.

³² Vasse 1991, 189: «Ainsi les trois choses –motion, compréhension, témoignage– sont différentes. La première indique le mouvement que la parole produit dans l'âme sans qu'elle sache nécessairement de quoi il s'agit. La seconde permet de reconnaître de quelle faveur il s'agit et en quoi elle consiste. La troisième consiste à posséder la science grâce à laquelle un autre entend ce qui se passe en lui et discerne les effets et l'origine des motions qui l'animent».

³³ *Autobiografía*, fol. 14v

descripción es la evocación en el sentido poético de la palabra: «me pareció que», «como», «a la manera que», etc. Para que se les entendiera mejor, los místicos recurrían a una lengua concreta y metafórica, más apta que el lenguaje conceptual de los escolásticos para describir en profundidad las experiencias. La perífrasis «dueño de todo lo que es bueno»³⁴ califica la esencia de la divinidad. La belleza hiperbólica del niño Jesús se expresa a través de una redundancia bastante común: «un niño muy hermoso y que tenía gran belleza»³⁵. El alma de la monja que se debate entre el Bien y el Mal es comparada a una pelota que se hacen pasar el ángel y el diablo – «que estos dos ángeles malo y bueno peleaban cada uno por poseerla [el alma] y la traían como pelota del uno al otro»³⁶— o a un castillo asediado por legiones infernales y defendido por ejércitos angelicales – «por la parte de abajo, le combatían gran multitud de demonios [...] por la parte de arriba, vi muchos ángeles que defendían esta guerra»³⁷.

El relato de vida de Ana privilegia la aventura interior a costa de la aventura externa. La acción está, de alguna manera, supeditada a los motivos psicológicos, morales o espirituales de los protagonistas. Esta elección tiene una incidencia directa en el tipo de discurso empleado. El estilo descriptivo está omnipresente en el texto, a través de la topografía (descripción de lugares), la prosopografía (descripción de las características físicas de un personaje) y la etopeya (descripción del carácter y de los rasgos morales de un personaje). Mediante una adjetivación precisa, se trata de referir una experiencia personal y de subjetivarla. Es el caso de la descripción del diablo que aparece, a veces, bajo una forma espantosa, otras veces, bajo la máscara hipócrita del seductor «fingiéndose hombre galán». En varias ocasiones, el diablo se empeña en destruir los cartapacios de Ana, razón por la cual ésta acaba dudando del fundamento de su empresa literaria:

[...] y teniendo escritas algunas cosas de mi letra, un día teniendo yo los papeles en la mano, y estando actualmente escribiendo en ellos, me los quemaron sin ver quién, mas del fuego que me pareció extraordinario por la brevedad con que en un punto lo vi arder y consumir los papeles en un instante, y como vi esto parecióme que no debía de ser gusto de nuestro señor el escribirlo y que algún demonio, por su voluntad, me había quemado los papeles³⁸.

La vida de Ana es una vida de imitación que se ofrece, a su vez, como un modelo que imitar. La experiencia mística define un deseo según el Otro que se opone al deseo según el Yo del que se vanaglorian la mayoría de los hombres. Como cristiana, Ana intenta calcar su vida sobre la de

³⁴ *Autobiografía*, fol. 1v.

³⁵ *Autobiografía*, fol. 1v.

³⁶ *Autobiografía*, fol. 24v-25r.

³⁷ *Autobiografía*, fol. 101r.

³⁸ *Autobiografía*, fol.90v.

Jesucristo. Como carmelita descalza, sigue el ejemplo de la fundadora de su orden, santa Teresa de Avila, a quien conoció personalmente: «Como buenos hijos procuremos imitar sus heroicas virtudes y en particular la de la obediencia que tanto resplandeció y resplandece en esta gran santa y madre nuestra³⁹». Como priora, le incumbe compartir su experiencia con las demás monjas de su convento, esperando que cada una podrá asimilar sus enseñanzas en función de su grado de perfección espiritual. Para aconsejarlas y alertarlas de los peligros del mundo, se presenta como una mujer que anduvo en dimes y diretes con el demonio y que, con razón, puede ayudarlas a mejor desbaratar sus mañas. Ana experimenta pronto el deseo de ensanchar el campo de aplicación de su didactismo dirigiéndose a un público más amplio, a quien quiere mostrar el ejemplo y el camino. Ya no se trata de salvar su propia alma o la de un puñado de monjas, sino de salvar al prójimo abriéndole al amor:

Sentía ansia y deseo grandísimo de dar a entender a todo el mundo lo que aquel lugar era, de manera que si me fuera posible salir por las calles y plazas de él, cubierta de ceniza y con apariencia que manifestara lo que mi alma sentía, diciendo a gritos lo que era el infierno y lo engañados que los hombres viven, yéndose por sus pasos contados a tal desventura por no poder rienda a sus dañados apetitos y a gustos tan ruines que les es causa de pena eterna⁴⁰.

Con lo cual, la autobiografía de Ana deja de ser una hagiografía para uso interno de los conventos de la orden del Carmelo descalzo para transformarse en un catecismo para todos los cristianos.

Conclusión

A pesar de su propósito ejemplar y didáctico, la autobiografía de Ana de San Agustín presenta cualidades artísticas y estilísticas innegables. Escritura en primera persona y punto de vista único de la narradora sirven para referir un itinerario espiritual que no es otro que la suma de experiencias vividas por la protagonista y revividas por la narradora a través del prisma de la superiora que se dedica enteramente a Dios. Lejos de los excesos de cierta retórica barroca, el estilo de Ana pretende ser elegante, sobrio y despojado y se distingue apenas de la conversación hablada cuyas características procura reproducir mediante el uso de la parataxis, de los giros afectivos y de las expresiones coloquiales. Al igual que la ascesis y la mística del recogimiento, la escritura trata de dar cuenta de una experiencia, por definición, paradójica: hablar de un Dios cuya esencia se nos escapa pero al que podemos acercarnos no obstante por medio de Cristo encarnado. A medio camino entre el silencio y la palabra, la escritura mística toma las vías de la

³⁹ *Autobiografía*, fol. 61r.

⁴⁰ *Autobiografía*, 66.

paradoja, de la aproximación, de la comparación y de la metáfora, sin nunca poder afirmar nada de una realidad que sobrepasa las capacidades del entendimiento humano.

Ahora bien, la autobiografía de la carmelita sólo constituye la primera etapa en la vía del proceso hagiográfico en el cual intervienen imperativos políticos, económicos y espirituales. Hace falta cotejarla con la biografía de Alonso de Jerónimo que mezcla intención hagiográfica y pretensión historiográfica⁴¹. A partir de 1628, la muerte de Ana es recuperada por los religiosos de la orden del Carmelo descalzo que intercedieron en su favor ante el obispo de Cuenca, pero habrá que esperar hasta 1776 para que se promulgue en Roma el decreto de aprobación de sus virtudes.

Referencias bibliográficas

- Andrés Martín, Melquiades, 1976, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Andrés Martín, Melquiades, 1976a, *La teología española en el siglo XVI*, Madrid, BAC.
- Andrés Martín, Melquiades, 1994, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Barrientos, Alberto, 1984, *Teresa de Jesús. Obras completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- Bataillon, Marcel, 1998, *Erasmé et l'Espagne*, Ginebra, Droz.
- Beltrán de Heredia, Vicente, 1941, *Las corrientes de espiritualidad entre los dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI*, Salamanca, Biblioteca de teólogos españoles.
- Certeau (de), Michel, 1982, *La fable mystique*, t. 1, París, Gallimard.
- Howe, Elisabeth Theresa, 2004, *The Visionary Life of Madre Ana de San Agustín*, Woodbridge, Tamesis.
- Jerónimo (de), Alonso, 1688, *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y Madre Ana de San Agustín, carmelita descalza, fundadora del convento de Valera y compañera de nuestra Madre Santa Teresa de Jesús*, Madrid, Francisco Nieto, (BNE, 2-9096).
- Llamas Martínez, Enrique, 1972, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC.
- Márquez, Antonio, 1972, *Los alumbrados*, Madrid, Taurus.
- Milhou, Alain, 1983, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa-Museo de Colón.
- Nieto, José, 1979, *Juan de Valdés y los orígenes de la Reforma en España e Italia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Osuna (de), Francisco, 1911, *Tercer Abecedario, t. I, Escritores Místicos Españoles*, Madrid, Nueva Biblioteca de Autores Españoles.
- Pérez, Joseph, 2000, *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*, Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez.
- Pérez, Joseph, 2004, *Crónica de la Inquisición en España*, Barcelona, Martínez Roca.

⁴¹ Cincuenta y cuatro años después de la consagración de santa Teresa de Avila beatificada el 24 de abril de 1614 por el papa Paulo V, y cuarenta y cuatro años después de la muerte de Ana de San Agustín acaecida en 1624, Alonso de Jerónimo, carmelita descalzo del Carmelo de Alcalá de Henares redactó una biografía de la religiosa.

Pérez, Joseph, 2014, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus.

Poutrin, Isabelle, 1995, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Biblioteca de la Casa de Velázquez.

Quintanilla y Mendoza, Pedro, 1653, *Archetypo de virtudes, espexo de prelados. El venerable padre, y siervo de Dios F. Francisco Ximenez de Cisneros*, Palermo.

San Agustín (de), Ana, *Autobiografía*, BNE, MSS/ 6472.

Steggink, Otger, 1986, *Santa Teresa de Jesús, Libro de la vida*, Madrid, Castalia.

Tellechea Idígoras, Juan Ignacio, 1968, *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, Ed. Guadarrama.

Vasse, Denis, 1991, *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui sainte Thérèse d'Avila*, París, Seuil.