

“Porque hablo con mis hermanas”: sororidad, interlocución y géneros literarios en la prosa de María de San José

Ana Martínez Muñoz
Universidad Francisco de Vitoria
ana.martinez@ufv.es

Recepción: 27/02/2024, Aceptación: 11/09/2024, Publicación: 24/12/2024

Resumen

El presente trabajo pretende abordar un análisis del conjunto de las obras en prosa de María de San José, discípula de santa Teresa, a partir de un repaso exhaustivo de los títulos y de los testimonios conservados. Para ello, se propone una aproximación a su producción desde la perspectiva de la pragmática textual, que pone en el centro el concepto de sororidad; puesto que, como nos proponemos demostrar, esta se constituye en origen y causa de buena parte de las elecciones discursivas que modulan su prosa. Así, partiendo del examen del contexto de creación que revelan sus textos, se establece una clasificación de sus obras que logra trascender la laxitud genérica propia de la escritura conventual, alumbrando constantes temáticas y formales en su pluma. De entre ellas, descuella con fuerza el recurso a la interlocución y su predilección por el género del diálogo humanístico, elementos ambos que constituyen un trasunto retórico de la sororidad en la escritura de la carmelita.

Palabras clave

María de San José; sororidad; escritura conventual; diálogo; interlocución; pragmática textual.

Abstract

English title. “Because I Speak to My Sisters”: Sisterhood, Dialogue, and Literary Genres in the Prose of María de San José.

This paper aims to analyze the complete set of prose works by María de San José, a disciple of Saint Teresa, through a thorough review of the preserved titles and testimonies. To achieve this, the study adopts an approach based on textual pragmatics, focusing on the concept of sisterhood; as we intend to demonstrate, this concept serves as the origin

and cause of many of the discursive choices that shape her prose. By examining the context of creation revealed in her texts, the paper establishes a classification of her works that transcends the generic laxity typical of convent writing, thereby highlighting thematic and formal constants in her writing. Among them, the use of interlocution and her preference for the humanistic dialogue genre stand out, both of which constitute a rhetorical reflection of sisterhood in the Carmelite's writing.

Key words

María de San José; sisterhood; conventual discourse; dialogue; interlocution; textual pragmatics.

1. Introducción¹

María de San José (Salazar) representa, sin duda, una de las figuras más relevantes de la reforma teresiana. De origen incierto y controvertido, sabemos por sus propios escritos que nace en 1548 y se educa en el palacio toledano de doña Luisa de la Cerda, hija de don Juan de la Cerda, II duque de Medinaceli.² Allí

1. Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del proyecto I+D "*Mulier fortis, mulier docta*": *hibridismo literario y resistencia en las comunidades carmelitas postteresianas (siglos XVI-XVII)*, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (ref.PID2020-114810GB-I00/AEI/10.13039/501100011033), dirigido por Esther Borrego Gutiérrez.

2. Esta privilegiada crianza podría obedecer a su posible condición de hija ilegítima del hermano de doña Luisa, don Gastón de la Cerda (1504-1552), III duque de Medinaceli, y de su amante, Petronila de Salazar, natural de Guadalajara. Dicha vinculación de la carmelita con la Casa de Medinaceli es sugerida ya por Belchior de Santa Anna en *La Chronica de carmelitas descalços particular do Reyno de Portugal* (1657; cap. XXVII, f. 135). Pilar Manero Sorolla propuso hace unos años de forma convincente la hipótesis de su filiación con dicha casa nobiliaria (2005: 445); una posibilidad que la reconstrucción documental de la biografía de este III duque parece confirmar, tal y como sugerimos recientemente en un trabajo a él dedicado (Martínez Muñoz 2018).

conoce en su primera juventud a Teresa de Jesús, quien acude en varias ocasiones a consolar a doña Luisa en su prematura viudez, inspirando con sus visitas el ingreso de María en el recién fundado Carmelo Descalzo de Malagón (1570). Su condición de hija predilecta y de discípula fiel de la Santa le valdrá incesantes asechanzas e intrigas, que determinarán una vida de Carmelita jalonada de denuncias, destituciones, encarcelamientos y un destierro final en el monasterio de Cuerva, coincidente con el final de sus días (1603). Primero, durante su etapa como fundadora y priora del Carmelo Descalzo de Sevilla (1575-1584), sufrirá, según sus propias palabras, "una gran tormenta", a causa de las tensiones con los Carmelitas calzados, que conducirán al cese de su priorato y al aislamiento en su celda, durante el año de 1578. Después, en el marco de su larga estancia en Lisboa como fundadora del primer Carmelo Descalzo portugués (1585-1603), habrá de vivir un segundo conflicto, si cabe, mayor que el anterior. En esta ocasión, la intensa persecución que se cierne sobre ella tendrá su origen en las luchas internas surgidas dentro de la propia Descalceza a la muerte de Santa Teresa, especialmente durante el gobierno del italiano Nicolás Doria (1585-1594). Frente a él, María de San José se convertirá en una de las grandes defensoras del espíritu de la reforma realizada por la Santa fundadora, junto al mismo San Juan de la Cruz, el padre Jerónimo Gracián y la madre Ana de Jesús (Lobera).³

Su militancia en el bando teresiano, contrario al giro rigorista y centralista abanderado por Doria (Pablo Maroto 2004), se saldará con su silenciamiento hasta época reciente en la historiografía de la orden, resultando muy llamativa la nula o parca atención que se le dedica en las principales crónicas Carmelitas Castellanas publicadas en el siglo XVII (como la *Historia del Carmen Descalzo*, escrita por Jerónimo de San José en 1637 o la *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, compuesta por Francisco de Santa María en 1644). Paralelamente, este ostracismo al que se vio sometida María de San José determinará en buena medida el olvido de sus textos, a pesar de haber sido la suya una producción nutrida, variada y marcadamente culta, apta para el verso y para la prosa. A buen seguro, su activa intervención en el traumático conflicto que dividió al Carmelo Descalzo contribuyó a alejar su obra de una posible difusión impresa, convirtiendo su promoción en una delicada toma de posición.⁴ Así,

3. Para un seguimiento de los convulsos acontecimientos que sucedieron a la muerte de Santa Teresa en la orden, véase Weber (2000) y, más ampliamente, Donázar (1968). Contamos con diversas biografías de María de San José publicadas en los últimos años, escritas en el seno del Carmelo Descalzo, a excepción de la del sacerdote Carlos Ros (2008): Melchiorre di Sant'Anna (2003), Pérez García (2009), Pascual Elías (2014), Rodríguez (2018) y Moriones (2021).

4. En este sentido, resulta muy significativo que los únicos títulos de la Carmelita que llegaron a la imprenta lo hicieran fuera de su país. Así, la traducción francesa de su diálogo *Instrucción de novicias* (1602) se publica en París, en 1612; la misma ciudad en la que ve la luz la traducción de sus *Consejos que da una priora a otra que ella había criado* (1590-1592), en 1620, en una edición que oculta su verdadera atribución, presentándola como parte de la obra de Juan Jesús María, Carmelita Descalzo, conocido como el Calagurritano (1564-1615).

hemos de esperar hasta el siglo xx para ver rehabilitada su figura, en primer término, gracias a la labor de revisión llevada a cabo por los propios carmelitas descalzos;⁵ a la que se ha sumado en las últimas décadas el decisivo interés de diversas investigadoras que, desde el ámbito de la historiografía —y, en menor medida, de la filología—, han logrado una revalorización de su biografía y el estudio de algunos de sus textos.⁶ Con todo, su consideración como autora literaria sigue representando una labor en proceso, en tanto que todavía existe una notable desproporción entre la versatilidad y la calidad de sus obras, de un lado, y su escasa presencia en los estudios dedicados a la literatura áurea, de otro.

En atención a esta carencia, en las páginas que siguen nos proponemos ofrecer una visión de conjunto y una tentativa de clasificación de sus obras en prosa más relevantes, todas ellas escritas durante su etapa lisboeta: *Libro de recreaciones* (1585), *Consejos que da una priora a otra que ella había criado* (1590-1592), *Carta de una pobre y presa descalza* (1593), *Ramillete de mirra* (1593-1595), *Tratado de los tres votos* (1599) e *Instrucción de novicias* (1602). De todas se ofrecerá en nota, además, una nómina de testimonios conservados y de ediciones modernas conocidas, con el fin de contribuir a la ordenación bibliográfica de sus fuentes primarias. Dejamos a un lado su poesía (véase Manero 1992a; Baranda 2016; Borrego 2021), así como también otros escritos menores —como declaraciones y cartas—,⁷ carentes de la que Foucault llamó la “función autor” (1984).⁸ Aunque estos últimos resultan interesantísimos para reconstruir las

5. Silverio de Santa Teresa fue el primer editor moderno de las obras de María de San José (1913), así como el pionero en restaurar su figura en la historiografía de la orden (1937: VIII 435-472). Continuó su labor años más tarde el también carmelita descalzo Simeón de la Sagrada Familia, quien realizó varias ediciones de sus obras completas (1966: 119-635 y 1979). Se está llevando a cabo, en la Universidad Complutense de Madrid y en el marco del proyecto citado (ver nota 1) la tesis doctoral de Fátima Zahrad Zerrad: “Estudio y edición del *Libro de las Recreaciones de María de San José (1548-1603)*”, cuya finalización está prevista en 2024. Asimismo, Ana Garriga Espino está acometiendo la edición crítica del resto de la prosa de María de San José, por acuerdo entre nuestro proyecto y el dirigido por Carmen Rivero Iglesias, de la Universidad de Sevilla: *Humanismo femenino y modernidad europea*, concedido por la Unión Europea, fondos Next Generation, a través de la Agencia Estatal de Investigación (Ministerio de Ciencia e Innovación); esta publicación se finalizará en 2025.

6. Resultan fundamentales a este respecto el conjunto de trabajos que Manero Sorolla dedicó a la carmelita (1988, 1991, 1992b, 1998 y el citado estudio de 2005), así como los de Morujão (2004), Weber (2002, 2006, 2020), Arenal y Schlau (2010), Pascua Sánchez (2001, 2016 y 2018), Mujica (2020) y Atienza (2019, 2021).

7. De entre ellos, conviene destacar la “Declaración en el proceso de canonización de santa Teresa” (1595), editada por Simeón de la Sagrada Familia (1966: 428-474) y la “Santa Concordia” o “Carta de hermandad” (1585), un escrito de agradecimiento a las monjas de la Anunciada de Lisboa; este y otros textos menores han sido editados como apéndice en un artículo de Astigarraga (1978). Asimismo, Simeón de la Sagrada Familia (1979) y Pérez García (2009) han publicado algunas de sus cartas. Por último, una consulta con su nombre en la indispensable base de datos del proyecto BIESES aporta una completa nómina de su epistolario (<https://www.bieses.net/>).

8. “El nombre de autor no va, como el nombre propio, del interior de un discurso al individuo

redes de sociabilidad que envolvieron a María de San José, nuestra pretensión en esta ocasión es aproximarnos a su escritura desde un punto de vista literario, poniendo el foco en sus elecciones retóricas. Para ello, en primer lugar, analizaremos el contexto en el que surgen sus textos desde una perspectiva pragmática, con el objetivo de observar cuál es la situación comunicativa en la que toma la pluma esta carmelita, por qué y para quién escribe, lo que nos permitirá establecer sus principales líneas de creación. Toda vez que hayamos respondido a estas cuestiones, estaremos en disposición de analizar cómo escribe María de San José, definiendo sus constantes formales más relevantes y su excepcional relación con los géneros literarios del momento. En nuestro análisis, quedará patente la trascendencia de tomar en cuenta el concepto de sororidad para la comprensión de su escritura, ya que este se presenta como elemento cohesionador de la misma, tanto en las circunstancias históricas y biográficas que enmarcan sus textos como en su ulterior configuración discursiva.

2. La modulación pragmática de la escritura: "tendremos licencia de advertirnos y enseñarnos"⁹

El conjunto de las obras de María de San José no responde en modo alguno al carácter introspectivo propio de las llamadas autobiografías por mandato (Herpoel 1999), autobiografías espirituales (Poutrin 1995) o *vidas* (Ferrús 2007), la modalidad más frecuente en la escritura conventual femenina y, también, la más estudiada en la actualidad. En sus textos, además, los moldes literarios se asimilan a las necesidades particulares de la vida religiosa, mientras los cauces de la escritura conventual más anodinos se revisten de voluntad creativa; de manera que ni los géneros retóricos del siglo ni las formas textuales vinculadas a la cotidianidad de la clausura consiguen dar cuenta cabal de la naturaleza de sus obras.¹⁰ Por ello, para llevar a cabo un análisis de conjunto de la producción en

real y exterior que lo produjo, sino que corre, en cierto modo, en el límite de los textos, los recorta, sigue sus aristas, manifiesta su modo de ser o, al menos, lo caracteriza. Manifiesta el acontecimiento de un cierto conjunto del discurso, y se refiere al estatuto de este discurso, en el interior de una sociedad y en el interior de una cultura [...]. Podría decirse, por consiguiente, que en una civilización como la nuestra hay un cierto número de discursos dotados de la función 'autor' mientras que otros están desprovistos de ella..." (Foucault 1984: 60-61).

9. María de San José, *Consejos que da una priora* (1979: 231). Todas las citas de los textos de la carmelita se toman de *Escritos espirituales*, la transcripción de sus obras llevada a cabo por el padre Simeón de la Sagrada Familia, en su segunda edición de 1979 (pues la primera no contiene todas las obras aquí estudiadas). En adelante, ofreceremos el título del texto al que pertenece la cita solo cuando no se deduzca del contexto, indicando directamente el número de página correspondiente a esta edición.

10. Una útil categorización de las tipologías textuales propias de la escritura conventual femenina ha sido propuesta por Gabriella Zarri (2014).

prosa de María de San José, consideramos especialmente adecuado observar sus textos desde la perspectiva de la pragmática textual, atendiendo “al marco situacional original del proceso comunicativo, a su voluntad perlocutiva y a sus destinatarios”, de acuerdo con la metodología propuesta por Marín Pina y Baranda (2014: 34). Esta perspectiva nos permitirá agrupar con mayor acierto obras que se presentan en tipologías textuales muy distintas, pero que responden a una misma motivación; así como, por el contrario, separar títulos escritos bajo un mismo género, que entrañan significados muy diversos.¹¹ Asimismo, atender a estos artefactos textuales desde su realidad de actos comunicativos nos permitirá ensanchar el estrecho corsé de la escritura “por mandato” que a menudo se le presupone por defecto a las religiosas (Weber 2005).

Son tres las modulaciones pragmáticas que Marín Pina y Baranda establecen para la clasificación del corpus de escritoras monjas. La primera de ellas es aquella propia de los escritos que se configuran como ego-documentos, redactados habitualmente bajo la petición de un superior; es decir, la de aquellos “textos que se elaboran bajo una modalidad confesional y que tienen un carácter de soliloquio o coloquio íntimo, de condición particular” (2014: 34). Esta indagación en la propia vida espiritual se articula en formas variadas: la propiamente autobiográfica, las cuentas de conciencia, las visiones y las cartas, entre otras. Son textos que parten de una vivencia privada e interior, y que, inicialmente, no se escriben con el propósito de ser difundidos de forma alguna. En segundo lugar, cabría situar aquellos escritos que, partiendo de la experiencia personal, construyen relatos que nacen con el objetivo de forjar una identidad compartida, escribiendo la historia de una comunidad religiosa: bien la de los acontecimientos protagonizados por ella en su conjunto, bien la de alguno de sus miembros. Son textos destinados a ser leídos en el seno de la clausura, que toman la forma de crónicas, relatos de fundaciones, hagiografías, necrológicas, etc. Por último, cabría englobar en un tercer grupo aquellas obras que están al servicio de la transmisión del carisma y del aprendizaje espiritual inherente a la vida religiosa, igualmente dirigidas a otros miembros del convento o de la orden. Poseen estas una intención didáctica e instructiva, que se vuelca en tratados, manuales, exhortaciones, comentarios y todo tipo de formas susceptibles de revestir un carácter pedagógico. Como ahora veremos, todos los títulos de María de San José pueden situarse en alguna de las dos últimas modalidades aquí descritas: precisamente aquellas que escriben sobre la comunidad y para la comunidad.

Tan solo el texto que abre la producción en prosa de María de San José, su *Libro de recreaciones* (1585),¹² parecía estar llamado a responder a la primera de

11. Baranda ya aplicó esta perspectiva propia de la pragmática textual al análisis de textos poéticos de monjas escritoras (2013).

12. El texto se conserva en una única copia, que parece hallarse inconclusa, procedente del Convento de Carmelitas Descalzas de Málaga, custodiado en la BNE (ms. 3508). Ha sido editado por

estas modulaciones. En efecto, como la propia autora revela a través del personaje de Gracia —su *alter ego* en el marco ficcional de este diálogo humanístico—, la justificación inicial de la obra descansaría en la petición que el padre Jerónimo Gracián realiza a María de San José de escribir su propia biografía: “muchos días ha que me mandó el Padre Eliseo que le hiciese una memoria de mi vida” (1979: 51). Sin embargo, su escritura rehúye esta solicitud, tanto en la forma como en el contenido, ofreciéndonos a través de un coloquio literario una verdadera miscelánea de materiales. Los ingredientes de esta “olla podrida”, como la llama Josefa, o “ensalada”, como la denomina Dorotea (59), aparecen recogidos sumariamente en el prólogo de la obra, donde la autora nos da cuenta de las cinco partes que componen su texto, poniendo al descubierto la diversidad temática de cada una de ellas: la primera, una breve autobiografía de María de San José; la segunda, una narración de la “antigüedad y grandeza del Carmelo” (155), que da cabida a una detallada exposición del origen y de la espiritualidad de la orden, apoyada en una profunda labor de exégesis bíblica; la tercera, una biografía de Teresa de Jesús, que se nutre tanto del testimonio de María como de los textos de la Santa; la cuarta, un relato de las fundaciones, que se trunca cuando el personaje de Gracia se dispone a narrar la fundación de Lisboa, dejando en blanco el último tercio del folio en que se copia el texto. A esta cuarta parte debía de seguir una quinta que incluiría “una suma breve de los efectos que hace el amor de Dios en las almas donde está” (49), que tampoco llega a copiarse en el manuscrito conservado. No obstante, parece aconsejable entender que todos estos contenidos debieron de redactarse, habida cuenta del carácter mutilado de la redacción con que termina el texto de la cuarta parte, así como del detallado plan de la obra que María ofrece en los preliminares, en el que se llega al detalle de remitir a unas octavas finales, “de hacimiento de gracias de los principales beneficios” (49).

Así pues, nos encontramos con que María de San José redefine la situación comunicativa inicial (“el cumplimiento de una obediencia, que me obliga a decir algunas cosas de mi vida”, como ella misma afirma en el prólogo [49]), orientando su obra hacia otros fines perlocutivos. La carmelita actúa así conscientemente, pues conocía bien las convenciones del tipo de escrito que se le había pedido, como demuestra al hablar del *Libro de la vida*, compuesto por la Santa “por mandado de sus confesores para que por él le examinasen su espíritu” (144). Al contrario de lo que ha visto hacer a la Madre, María ofrece una brevísima autobiografía, muy parca en detalles personales, que ocupa tan solo una de las nueve recreaciones conservadas. Salvada así la petición inicial del padre Gracián, su escritura evita desde el principio permanecer en primer plano, materializando el consejo que Justa da a Gracia en el marco de la ficción: “Di las cosas

Silverio de Santa Teresa (1913); Simeón de la Sagrada Familia (1966 y 1979); también cuenta con una traducción al inglés editada por Weber (2002).

que le viste desde que la comenzaste a conocer [a santa Teresa], y tratando de tan dulce Madre, no te acordarás de ti, y cumplirás con la obediencia” (53). De esta forma, en el resto de las recreaciones María de San José se aleja del ámbito autobiográfico, pasando a ocuparse de otros objetivos relacionados con la transmisión del carisma del Carmelo a las religiosas y, sobre todo, con la salvaguarda de la memoria de la orden. Esta original operación efectuada por la carmelita resulta muy elocuente, por cuanto pone de manifiesto su voluntad de desmarcarse de la escritura del “yo”, para situar sus escritos en una perspectiva comunitaria. El propio texto parece mostrar conciencia de este cambio de modulación pragmática, cuando en la primera recreación la madre Gracia pide a la hermana Josefa: “Trae, hermana, el libro de las crónicas, donde las tales se suelen escribir, y ve asentando las que dijere” (60). En consecuencia, lo que María nos ofrece en este texto termina por presentarse como un compendio de espiritualidad y una crónica del Carmelo (“ruin cronista” llama Justa a Gracia [56]), desde sus orígenes hasta el momento de la escritura, en tres tiempos: el nacimiento y la posterior decadencia del Carmelo, la vida de santa Teresa y las fundaciones de la reforma descalza.

Esta misma voluntad de contribuir a la construcción de la memoria del Carmelo Descalzo puede encontrarse en otros dos textos de María de San José, escritos uno a continuación del otro: la *Carta de una pobre y presa descalza* (1593) y su *Ramillete de mirra* (1593-1595). En esta ocasión, su deseo no será el de escribir una gozosa historia de la orden, sino, más bien, la de dejar constancia de los turbulentos acontecimientos que suceden a la muerte de santa Teresa, de los que ella es testigo y protagonista. El primero de estos textos se compone bajo la forma de una epístola dirigida a sus hermanas, que, sin embargo, no pretende ser realmente remitida, ya que María se halla incomunicada en su celda, desde donde escribe en el día de viernes santo de 1593, como ella misma atestigua al final de su escrito.¹³ Esta reclusión conventual, que se prolonga durante nueve meses, constituye un contundente castigo ordenado por el entonces vicario general de los descalzos, el padre Nicolás Doria (Pérez García, 2009: 235-250), con el que este busca poner fin a la resistencia que la carmelita había opuesto en los años inmediatamente anteriores a su proyecto de modificar las Constituciones originales, redactadas por santa Teresa (1581). Con todo, dicho apartamiento de la madre María de San José representa tan solo la manifestación última del fuerte hostigamiento al que había sido sometida, como capitana de la que Weber ha

13. Conservamos dos copias apógrafas de la *Carta de una pobre y presa descalza* (1593): una de ellas se encuentra en el Carmelo Descalzo de San José de Sevilla (V/D-40), esta es considerada por Astigarraga como la más completa, por lo que la toma como fuente para su transcripción en el marco de un artículo (1978: 486-491); la segunda copia forma parte del ms. 3537 de la BNE, que contiene otros textos de la carmelita (ff. 478-479). De esta parten las ediciones de Silverio de Santa Teresa (1913) y las de Simeón de la Sagrada Familia (1966; 1979). La citada crónica de Belchior de Santa Anna proporciona, además, una traducción del texto al portugués (I, ff. 286-291).

llamado “la revuelta de las monjas” (2000). En la cumbre de esta persecución, María de San José escribe desde su cautiverio esta hermosa carta, “consolándose y consolando a sus hermanas e hijas, que por verla así estaban afligidas” (*Carta*: 269). Sin embargo, el texto trasciende el uso cotidiano de las misivas para convertirse en un cauce de expresión retórica, del que nos habla tanto su estilo literario como la imposibilidad de su envío.

En este sentido, sus palabras quieren presentarse, en primer lugar, como una exhortación espiritual dirigida a sus hijas, centrada en el amor a la cruz y a los enemigos, que se apoya en su propio testimonio: “Y con razón sería juzgada por infiel, si habiéndoseme descubierto un gran tesoro, lo escondiese y no hiciese a mis propias hijas partícipes de él” (272). Un tesoro que no es sino el honor que para ella representa el saberse injustamente acosada y difamada, en la medida en que ello le acerca a la suerte del mismo Jesucristo y a la de tantos santos, a los que María asimila su experiencia. Tales como Juan el Bautista, de quien nos dice que, como ella: “tiene en poco morir por defender una verdad, que por sola ella entiendo que padezco, y con alegre ánimo la defenderé hasta la muerte, dándome el Señor su gracia” (279). La madre María se presenta así como garante del *verdadero* espíritu de la reforma teresiana, adoptando una actitud claramente evangélica y martirial que la lleva a animar a sus hijas a “confesar la gloria de la cruz” (272) y a amar, no solo a perdonar, a aquellos por quienes les vienen tantos tormentos. De esta forma, sus palabras adquieren, en segundo lugar, una dimensión de relato testimonial, en el que sus hermanas quedan caracterizadas junto a ella por su adhesión a la verdad y al Evangelio frente a sus perseguidores, a los que se retrata sin ambages como enemigos que las “persiguen y afligen” (275). Los mismos a quienes, dice María, “no solo no habemos ofendido, más aún hemos servido y amado en el Señor, [...] y, lo que más se puede sentir, son, al fin, aquellos a quien Dios tiene obligados a que nos amparen y defiendan” (275). Por ello, su carta, antes que un desahogo íntimo, constituye tanto un legado espiritual para su comunidad como un *testigo* de su inocencia y de la de sus hermanas, tal y como ella misma afirma: “Y por esto no tengo por vano lo que escribo, aunque sé que no lo podéis leer, mas servirá también de lo que siempre pretendo en lo que escribo, de tener *un testigo* delante de Dios y de los hombres, que me acuse si lo contrario hiciere de lo que aquí con mi mano escribo” (278).

La misma preocupación por dejar constancia para la posteridad de su propia versión de los hechos encontramos en su escrito titulado *Ramillete de Mirra* (1594-1595),¹⁴ que constituye en este caso una verdadera crónica, personal y

14. El original autógrafa de esta obra se conserva en el ms. 2176 de la BNE de Madrid; contamos con otra copia apógrafa en el Convento de Carmelitas Descalzas de San José de Salamanca (M-20, hallado por el equipo del Proyecto I+D, *Mulier fortis, mulier docta*, vid. n. 1). Asimismo, tenemos una versión compendiada de la obra en el Carmelo Descalzo de Zaragoza (de acuerdo con Astigarraga, 1978: 474, n. 14) y otros apógrafos fragmentarios copiados en el siglo XVII (BNE, ms. 3537. *Biblioteca del Teresianum de Roma*, Cod. 74; Carmelo Descalzo de San José de Sevilla,

autojustificativa,¹⁵ escrita igualmente en el marco de las persecuciones sufridas durante el gobierno del padre Doria. El texto aparece precedido de un bello prólogo que, como la carta anterior, manifiesta la voluntad de ayudar a la comunidad a leer y a enfrentar aquel difícil momento, desde un espíritu acorde con el carisma carmelitano. De acuerdo con este, el sufrimiento, ofrecido a Dios, se transforma en una vía de ascesis que santifica el alma de las religiosas, “para purgarla y disponerla, y hacerla digna para depositar estos divinos tesoros” (286). Este es el tema que la madre María desarrolla a lo largo de un extenso soliloquio, que entreteje exhortaciones dirigidas alternativamente al Esposo, a sus hermanas y a la Verdad, en el que la carmelita se recrea en reflexionar sobre el gozo que las religiosas deben encontrar en la cruz, al cual se refiere metafóricamente en este texto tomando prestada una expresión del Cantar de los cantares (*Ct* 1, 12): “¡Oh, cuán feliz y bienaventurada es la esposa a quien sois mirra puesta entre los pechos; y quién sabrá decir cuánto deleite y dulzura hay en esto que tiene nombre de amargo! ¿Hay por ventura en la tierra gusto que se iguale al padecer por Vos?” (284). A este preámbulo no exento de pasajes cercanos a la mística, sigue a continuación el *Ramillete*, que constituye un relato puntual, escrito en primera persona, de todos los conflictos y difamaciones vividas, desde su priorato en Sevilla hasta el reciente fallecimiento del padre Doria (1594), al que se hace referencia. Su narración, trabada de numerosos y precisos datos de cuya exactitud dan cuenta las fuentes conservadas, pretende así tanto confortar y alentar a sus hermanas como dejar constancia de la verdad, “para los que están por venir” (338):

Y aunque sea atrevimiento imitar en esto al gran Apóstol, por ser en todo tan desigual, mas pues él se gloriaba en la cruz de su Señor, gloriarme he yo en ella: lo uno para esfuerzo y consuelo de mis hermanas, y lo otro para obligarme con esto a sufrir todos los trabajos que Cristo, mi Señor, me quisiere dar, sirviéndome esto que aquí escribo para confusión y vergüenza, si lo contrario hiciere, y también para que se sepa la verdad, porque no sea con la mentira oscurecida en escándalo y deshonor de la Religión y de nuestra santa madre Teresa de Jesús, que nos crio y se preció de tenernos por hijas, y nosotras nos esforzamos en parecerlo, por lo cual la antigua serpiente ha levantado contra nosotras tal guerra. De ella también diré, para que se sepa lo que se ha padecido (288-289).

En paralelo a esta preocupación por consignar la “verdadera” historia de la orden, encontramos el interés de María de San José por escribir textos que salvaguardasen la “auténtica” espiritualidad teresiana, frente al áspero rigorismo que Doria quería imprimir al recién reformado Carmelo Descalzo. A este últi-

V/D-30). Ofrecen la transcripción íntegra del texto las ediciones de Silverio (1913) y Simeón (1966 y 1979).

15. “Y porque también es para satisfacción, por eso he ido contando tantas menudencias” (334).

mo propósito, la carmelita escribe tres obras que, aunque caracterizadas también por una gran diversidad genérica, cabe agrupar en la tercera de las modulaciones pragmáticas anteriormente descritas: aquella que tiene que ver con la transmisión del carisma de la orden a las religiosas, así como con su instrucción y gobierno. Nos referimos a *Consejos que da una priora* (1590), el *Tratado de los tres votos* (1599) e *Instrucción de novicias* (1602).¹⁶ La primera de estas obras se compone, según afirma su autora desde el convento de Lisboa,¹⁷ a petición de la priora del Carmelo de Sevilla, la madre Jerónima de la Madre de Dios: “Para con Vuestra Reverencia disculpada quedo, pues, como hija mía, aunque indigna de llamarme madre, me pide le enseñe (*Consejos*: 231). Se redacta entonces este texto en respuesta a una solicitud de otra madre carmelita —necesariamente escrita—, que le suplica le instruya en el oficio de priora, en el que María tiene larga experiencia. Esto explica que sus palabras tomen la forma de un coloquio *in absentia*, propio de la epístola, en el que la carmelita se dirigirá constantemente a la madre Jerónima. A esta le ofrece un detallado retrato de las cualidades y las actitudes que deberían caracterizar a una priora descalza, deliberadamente inspirado en la figura de la propia Madre Teresa, a la que se cita en numerosas ocasiones. En él se destaca la importancia de que la priora sea discreta en su gobierno, tratando a cada religiosa según su temperamento y necesidades (Atienza 2021), así como la relevancia de que esta ejerza su cargo “por el camino del

16. Atienza ha observado estos textos en su conjunto, a propósito de un estudio dedicado a la autoridad de las prioras en los claustros femeninos en la Edad Moderna, bautizando este tipo de escritos como “textos escritos de gobierno” (2019).

17. Los *Consejos* y el *Tratado de los tres votos* se conservan únicamente en un manuscrito facticio que contiene una copia apógrafa de estos textos, realizada por la madre Inés de Jesús María (concluida el 6 de marzo de 1606) y custodiada todavía hoy en el Carmelo Descalzo de Santa Ana de Madrid (ms. 1040). De la primera de estas obras se llevó a cabo una versión compendiada que apareció traducida al francés a principios del siglo XVII (*Discours pour servir d'instructions aux prieure pour le gouvernement des religieuses*, París, 1620); a su vez, contamos con una traducción al castellano de esta adaptación francesa, publicada en 1800 (*Avisos y máximas para gobernar religiosas compuestos por la Madre María de San Joseph, Priora de las Carmelitas Descalzas de Sevilla y de Lisboa*, Valencia, en la oficina de Francisco Burguete, 1800). Asimismo, cabe mencionar un episodio intermedio en la recepción de los *Consejos*, representado por la inserción de algunos fragmentos de la edición parisina de esta obra en una traducción francesa posterior de las cartas de Teresa de Jesús, en la que algunas de las páginas de María de San José se ofrecen como comentario a una carta que la fundadora remite a esta carmelita (*Lettres de Sainte Therese*, París, Chez la Veuve Maziers et J.B. Garnier, 1748, II, 395 y ss.). Las únicas ediciones modernas que parten del texto original castellano de los *Consejos* son las de Astigarraga (1977) y Simeón de la Sagrada Familia (1979), quienes ofrecen también la transcripción del *Tratado de los tres votos*. Asimismo, conviene notar que Astigarraga ofrece conjuntamente la transcripción de los *Consejos* y el *Tratado* en una edición exenta, bajo el rótulo común *Avisos para el gobierno de las religiosas*, lo que ha dado lugar a no pocas confusiones. Resulta relevante tener presente esta secuencia de adaptaciones y traducciones, pues todavía hoy existen errores en la bibliografía crítica sobre María de San José, que llevan a considerar como obras diferentes lo que no son sino diversas manifestaciones y ediciones del único texto original de *Consejos*.

amor”, remitiendo a la prescripción dada a las preladas por la propia fundadora en las Constituciones: “procure ser amada para ser obedecida” (239).

Esta necesidad de regir con suavidad los carmelos (Weber 2020), con el mismo “trato llano y de caridad” con que santa Teresa se relacionaba “con las pequeñuelas” (252), se opone en el texto a la actitud de aquellos preladados que ejercen su cargo con excesiva dureza, despertando miedo en sus súbditos antes que respeto amoroso: “Y cuántos hay que están satisfechos de sí [...], y que usan de sus armas, teniendo muchas, porque ni les faltan muchas industrias y poder para hacerse temer y que todos tiemblen” (236). Unas quejas que reaparecerán de forma semejante a lo largo de sus *Consejos* y que necesariamente hacen pensar en el gobierno del padre Doria. A él también parece remitir la firme defensa que María hace de los tiempos de recreación —que el carmelita italiano se proponía suprimir—; la reivindicación de la importancia que en los carmelos reformados adquiere la figura del confesor —en un momento en que el nuevo gobierno pretende anular la potestad de las prioras para escogerlos—; así como, en definitiva, las numerosas exhortaciones con que María previene a las prioras de cargar en demasía a sus hijas con el cumplimiento de nuevos preceptos, no presentes en las Reglas y Constituciones originales: “Navíos somos los religiosos, llenos de jarcias, y no faltan perlados que con nuevos preceptos y leyes nos cargan y nos arrojan a las olas de mil miserias y tempestades” (237). Adviértase, a este respecto, que la redacción de este tratado en forma de epístola por parte de María de San José coincide en el tiempo con la solicitud que esta hace al Papa Sixto V, junto a otras madres carmelitas, de confirmar las Constituciones originales para blindarlas de las modificaciones y numerosas ampliaciones que el carmelita italiano quería introducir. Una petición que, aunque es atendida mediante la concesión por parte del Pontífice de la bula “Salvatoris” (1590), es también rápidamente anulada por Doria mediante la obtención en el año siguiente de un contrabreve del Papa Sixto VI (Weber 2000).

A un periodo un poco posterior, toda vez ha acontecido ya la dura respuesta de Nicolás Doria a la rebelión de la carmelita, pertenece su *Tratado de los tres votos* (1599),¹⁸ dirigido por María de San José en primera instancia a sus hijas del carmelo lisboeta: “porque hablo con mis hermanas e hijas de San Alberto” (403). María ha vuelto a ser reelegida priora tras su encarcelamiento, y, preocupada por la relajación en que han caído algunos carmelos reformados, se dispone a ofrecer una “breve suma” (403), una serie de “avisos con que se vaya reparando la pérdida de la perfección religiosa y reformando las costumbres” (127), que sirvan para precaver a las suyas: “por que no vengáis, hijas, a esta desventura, os he ofrecido estos avisos” (405). La propia división del escrito en epígrafes, centrados en los tres votos propios de los consagrados —obediencia, pobreza y castidad—, da cuenta de la dimensión instructiva y divulgativa que pretende

18. Para los testimonios y ediciones del *Tratado*, véase nota anterior.

revestir su escrito. En todos ellos, la carmelita advierte a sus hijas de la guerra que el demonio abre contra cada uno de estos compromisos y de los modos en que habitualmente las tienta para faltar a ellos, poniendo el remedio antes en el adecuado cuidado de la vida religiosa que en la represión o el castigo de las malas conductas: "Reducir toda la reforma a cerrar puertas, doblar rejas, cargar de preceptos, ligar con excomuniones, no es más que quitar de las manos alguna ocasión que nos daña, mas no se remedia lo dañado" (399). De nuevo, María de San José optará por el humanismo teresiano, que pondera la importancia de la vida comunitaria, la centralidad de la oración personal y el gobierno maternal de las prioras, a lo que se unirá una advertencia del peligro que traen consigo los malos confesores, que es una constante en sus escritos: "Los médicos son los confesores [...]. ¡Oh, si mi pluma supiera decir lo que mi alma siente de los que son matasanos! ¡Oh, qué estragos hacen en las conciencias de las pobres religiosas los que no tienen conciencia!" (397). Unas imprecaciones que, esta vez, parecen rememorar la mala experiencia vivida en Sevilla con el confesor Garcíalvarez (Pérez García 2009: 77-98 y Weber 2018).

Por último, tan solo un año antes de su muerte, María de San José escribe un segundo diálogo, con un fin muy distinto al de su primer coloquio espiritual: en esta ocasión, María toma este prestigioso género renacentista como cauce para la redacción de su *Instrucción de novicias* (1602),¹⁹ el primer escrito de este tipo que encontramos en el Carmelo Descalzo para la rama femenina. En este punto, conviene recordar que la orden ya contaba con una instrucción para los novicios, que había sido publicada en 1591 (Astigarraga 1978), lo que no deja de manifestar con mayor claridad la voluntad de María de aportar una formación propia para las religiosas, más afín a la sensibilidad femenina y al legado recibido de la misma santa Teresa. El texto, escrito a causa de una petición que la Santa Madre realiza a María de San José "pocos días antes de su glorioso tránsito" (411) —según afirman los personajes en el marco de la ficción—, supone un complemento excelente a los *Consejos* y al *Tratado*, por su contribución conjunta a la definición del carisma teresiano, tanto en su entendimiento espiritual como en su aplicación práctica. En la *Instrucción*, el foco se pone en el acompañamiento de las novicias, para las que se quieren dar "algunos avisos de la oración y reglas en particular para su crianza" (409); de manera que, a lo largo del

19. El único testimonio conservado de este texto constituye una copia apógrafa, revisada y firmada, no obstante, de mano de María de San José ("en la octava de la Visitación de la Virgen, Nuestra Señora, año de 1602"); este testimonio fue hallado por Astigarraga en el Carmelo Descalzo de San José de Sevilla (V/D1), quien transcribió y publicó el texto original por primera vez (1978). Con anterioridad, la obra se creía perdida y se editaba a partir de la versión francesa de la misma, que se publicó en el siglo XVII como tercera parte de la *Disciplina claustral* de Juan de Jesús María (París, 1610); la edición de Simeón de la Sagrada Familia de 1966 constituye una traducción de esta edición francesa. Manero Sorolla ha llevado a cabo un cotejo de la versión francesa con la original (1991).

texto, se trazará un perfil de las cualidades que deberían caracterizar a una carmelita, una profundización en el método teresiano de la oración mental —ya abordado en las *Recreaciones*— y un compendio de consejos e indicaciones prácticas, destinado a las maestras, en el que se incluyen las oraciones que conviene rezar cada día. Como nota significativa del didactismo que impregna este escrito, llama la atención la inclusión de una pintura en la primera página del manuscrito, en la que puede verse a una carmelita abrazada a una cruz, adornada en cada uno de los dedos de su mano de los rasgos espirituales que definen la vocación de una carmelita descalza, redactados fundamentalmente a partir de pasajes bíblicos y litúrgicos (véase la imagen inferior): “los actos en que cada momento se ocupen” (474). Es este un detalle relevante, que nos aproxima enormemente a la orientación comunitaria con la que María escribe estos “avisos para provecho de las hermanas” (411).



Figura 1. Detalle del manuscrito de *Instrucción de novicias* custodiado en el Convento Descalzo de San José de Sevilla (V/D1).²⁰

20. Fotografía gentileza del proyecto “*Mulier fortis, mulier docta*” (vid. n. 1), con el permiso de la comunidad de carmelitas de Sevilla. En la mano derecha puede leerse: “*Tibi soli peccavi*”; “*Sacrificium laudis*”; “*Agimus tibi gratias*”; “*Fiat voluntas tua*”; “*Miserere mei, Deus*”. En la mano izquierda: “*Sanctificetur nomen tuum*”; “*Ut Ecclesia tua stabili fide*”; “*Et confitentium tibi parce peccatis*”; “*Fidelium animae per misericordiam*”; “*Populus qui ambulat in tenebris*”.

3. La sororidad como clave de interpretación pragmática y retórica: "para esfuerzo de mis hermanas escribo"²¹

Como el análisis de las circunstancias de creación de sus textos ha puesto de manifiesto, María de San José no escribe, en la mayoría de ocasiones, a causa de un mandato exterior, procedente de un superior de la rama masculina. Antes bien, su escritura viene motivada por las necesidades concretas que la vida religiosa le presenta; en particular, por aquellas que tienen que ver con su relevante colaboración en la labor reformadora de santa Teresa: tanto durante su vida —como testigo de primera mano de la empresa de las fundaciones—, como a su muerte —en tanto que custodia del carisma teresiano—. Además, resulta importante subrayar que María escribe en un contexto hostil, que, como hemos visto, sobrepasa o se superpone a las circunstancias de producción habituales en el ámbito conventual. Así pues, su posicionamiento frente a la palabra escrita brota de una fuerte iniciativa propia, que se vuelca al servicio de las necesidades de la comunidad. Por ello, consideramos que su faceta de escritora debe ser entendida prioritariamente en clave de sororidad, en el sentido que en un reciente trabajo le otorga Atienza a este término, susceptible de dar cabida a las diferentes manifestaciones históricas de la "solidaridad, empatía, respaldo mutuo, cooperación, hermandad y vínculo" entre mujeres (2022: 13). Ciertamente, el afecto, la preocupación y el servicio a las religiosas del Carmelo Descalzo, a las que siente como hermanas y, sobre todo, como hijas, se revelan constantemente como la motivación primera de la redacción de sus textos: "Que cierto me mueve un ardentísimo deseo que siempre abraza mi corazón del bien de todas mis hermanas" (*Consejos*: 233). La suya es una escritura de *ágape* —en el sentido etimológico del término, de 'amor' y 'amistad' entre hermanos—, marcada por un claro acento sororal —de colaboración y afecto entre mujeres, a las que une una fuerte identidad comunitaria—, totalmente alejado "del secular discurso e imaginario insolidario de la feminidad" del que también habla Atienza (2022: 43).

Su celo por las religiosas del Carmelo Descalzo la mueve a tomar la pluma, antes que cualquier otra causa. María escribe por ellas y para ellas, "las que están al presente y las que vendrán" (*Consejos*: 233). Compone sus textos, como hemos visto, para legarles la verdadera historia de la reforma descalza y para blindar la específica espiritualidad que santa Teresa imprime a la clausura carmelita. En realidad, ambos objetivos responden a un mismo impulso, que brota de la responsabilidad de ser depositaria de una herencia que desea defenderse, en términos históricos y espirituales, con el apoyo de sus hermanas: "Resta, carísimas, que, desechado todo ánimo mujeril os esforcéis en seguir a vuestra capitana, dando mil vidas por que no se pierda un punto de lo que con tanto trabajo se ha

21. *Ramillete* (334).

renovado” (*Recreaciones*: 48); “No queréis que se pierdan los trabajos de vuestra Santa Madre” (*Consejos*: 71). Como puede apreciarse, sus palabras tejen a menudo un campo semántico más propio del belicismo de los libros de caballerías, que importa por cuanto transparenta la realidad de un enfrentamiento en el que María quiere también defenderse y defender a sus hermanas. En este sentido, es importante notar que la afirmación realizada por la carmelita de su inquebrantable obediencia y del espíritu de mortificación con el que acepta la tribulación, tanto en la *Carta* como en el *Ramillete*, constituye el mejor de sus alegatos ante las difamaciones que la cercan. Un alegato que María no construye solo para sí, sino también para su propia comunidad. Así debe entenderse por la claridad con la que esta sitúa a sus carmelitas en la estela de los seguidores de Cristo, presentando a su Señor como escudo seguro ante las calumnias con que las atacan: “Nuestro Señor sabrá muy bien volver por su honra y la nuestra” (*Carta*: 274). Asimismo, también los méritos de estas, su apoyo ante la adversidad, sus lágrimas por María, se traen a colación en un sentido inverso, para servir de respaldo a la carmelita, siendo así testigos unas de otras: “Pues soy testigo de vuestros fervorosos corazones y de vuestras encendidas palabras con que habéis descubierto el ardiente deseo de morir por Cristo vuestro esposo” (*Carta*: 272).

En segundo lugar, la sororidad se presenta también en sus textos como vehículo privilegiado para la autorización de su escritura, en diversas formas. En primer término, la invocación de la memoria de santa Teresa supone un gran respaldo al desafío que representa para una monja tomar la pluma en aquel momento, en una doble dirección: por un lado, las palabras de María quedan validadas en su contenido por su condición de discípula directa de Teresa, que encarece a cada momento el haber aprendido cuanto escribe de la Santa de Ávila, presentándose así sus textos como “un memorial de algunas cosas que vi y oí a la buena Madre” (*Recreaciones*: 53-54). Por otro lado, la referencia a la faceta de Teresa como autora reconocida legitima la propia figura de la monja escritora, por cuanto su obra supone un punto de inflexión en la creación de un modelo de autoría literaria femenina. De este modo, María hace uso del *argumentum ad verecundiam*, por el que las autoras insertan su escritura en una genealogía asentada del saber femenino, en el que Teresa constituye un eslabón fundamental (Lewandowska 2019: 246-271). A este saber hacen referencia las múltiples alusiones a los libros de la Santa, de entre las que destaca aquella que hace la hermana Gracia, portavoz de María en *Instrucción de novicias*: “Dios nos ha dado una mujer doctora, graduada en la escuela del Espíritu Santo, con cuya ciencia salió tan sabia la grande Teresa que espero ha de ser grande y célebre en la Iglesia de Dios, no solo por la vida más también por la doctrina que dejó escrita” (449). Asimismo, son también sus hermanas quienes autorizan directamente su voz, solicitándole que ponga por escrito su experiencia, como hemos visto que ocurre en el caso de la petición de la madre Jerónima, aducida por María como justificación de la escritura de nuevo al final de los *Consejos*: “Vuestra reverencia tiene la culpa de mi atrevimiento” (265).

En nuestra opinión, es precisamente la conciencia que María tiene de esta autoridad concedida por sus hijas la que determina la base de su particular retórica discursiva: decidida, resolutiva y segura de sí en sus palabras, como lo fuera en sus actos. Esta seguridad que María de San José manifiesta en su escritura se refleja también en el peculiar uso que esta lleva a cabo de la denominada "retórica de la feminidad" (Weber 1996), pues, cuando la carmelita maneja los acostumbrados tópicos de la humildad, a menudo lo hace con una notable carga irónica (Weber 2002): "Bien dices, hermana, que sería confusión si lo que escriben mujeres ellos creyesen" (*Recreaciones*: 54). Asimismo, María tampoco tiene empacho en alejarse directamente de esta tópica de la humildad, para reivindicar de manera audaz el derecho de las mujeres a ocuparse de asuntos religiosos: "Por extremo tengo, hermana, el que comúnmente usan los hombres para con las pobres mujeres, que en viéndolas tratar de Dios se escandalizan y traen atemorizadas" (*Recreaciones*: 143). Así como tampoco vacila en afirmar abiertamente la capacidad de las mujeres para las letras (Pascua Sánchez: 2018): "¿No ves que han tomado por gala tener a las mujeres por flacas, mudables e imperfectas y aun inútiles e indignas de todo ejercicio noble?" (*Recreaciones*: 54). O en defender la conveniencia de que sean ellas quienes se ocupen de obra y de palabra de determinados asuntos que afectan a la vida interna de la clausura, por su disposición para "ver mejor" lo que conviene a sus hermanas y para ser comprendidas por ellas (Atienza 2019): "Grandes médicos suelen en indisposiciones de mujeres errar la cura que acierta otra mujer" (*Recreaciones*: 127). La sororidad se manifiesta entonces no solo como cimiento de la defensa de su escritura, sino de su propia competencia como mujer para el gobierno de la vida religiosa.

Por último, puede afirmarse que la sororidad impregna y determina también la configuración discursiva de sus textos. Si antes confirmábamos que no hay rastro en ella de una interlocución implícita con su confesor, como es habitual en otras religiosas (Herpoel 1999), ahora queremos subrayar, por el contrario, la relevancia que en su producción adquiere el diálogo abierto con sus hermanas. Ciertamente, lejos de limitarse a aquellas obras escritas bajo la forma del diálogo humanístico (*Recreaciones e Instrucción*), el coloquio abierto con sus compañeras e hijas carmelitas atraviesa indefectiblemente el conjunto de su escritura, trascendiendo todas las tipologías textuales exploradas por María de San José. Así, la interlocución y las llamadas a sus hermanas se diseminan a lo largo y ancho de sus escritos, tanto en sus epístolas, que se dirigen a la comunidad carmelita (*Carta de una pobre y presa descalza*) o a sus prioras (en especial a la madre Jerónima, en *Consejos*) como en la crónica personal que representa su *Ramillete*, en la que no solo el prólogo acoge exclamaciones dirigidas a las carmelitas, sino también el relato historiográfico: "Mas buen Dios tenemos, carísimas Madres y compañeras mías, que con este nombre me quiero honrar" (334). Este diálogo abierto resulta especialmente llamativo en su *Tratado de los tres votos*, en el que María interrumpe constantemente el discurso espiritual para dirigirse a sus compañeras e hijas: "Torno a decir, hermanas mías, porque me

entendáis...” (391); “¡Oh, carísimas, no os engaños...!” (393); “¡Oh, hijas mías, cuán ignorantes y ciegas somos...!” (295). Unos ejemplos que nos hablan del marco de recepción inicial que María de San José define para sus obras, pero que no excluyen la conciencia de una posible difusión ulterior impresa de algunas de ellas —especialmente sus diálogos y sus obras instructivas—, manifestada, sobre todo, en la justificación de la escritura que acompaña a sus textos. Esta tensión autorial se explica adecuadamente en un contexto en el que la publicación *post mortem* de las obras de la propia santa Teresa —*Camino de perfección* ve la luz en Évora, en 1583—, coincidente con el momento en que la madre María toma la pluma, ha dibujado unas nuevas condiciones de difusión que convierten la escritura conventual en un espacio de creación “semi-privado o semi-público” (Baranda 2005: 142-146).

Este protagonismo de la interlocución tiene su reflejo también en la elección de los propios géneros que acogen sus textos. No por casualidad, María de San José va a privilegiar en su escritura los dos géneros humanísticos que poseen un mayor componente dialógico: la epístola y el diálogo (Rallo Gruss 1993). A buen seguro, la madre María se sirve de estos moldes de raigambre culta por su aptitud para servir de vehículo a la exposición de ideas, pero también, y sobre todo, por su capacidad para hacerse eco de la sororidad vivida de la que sus textos son una plasmación escrita. Así lo expresa la propia carmelita en relación con el género del diálogo,²² que describe como “una manera de representación al vivo”, puesta al servicio de su propósito de “pintar el trato y la vida de las religiosas, su humildad y llaneza y mortificación”, el cual no se podía “significar con solas palabras, por encarecidas que las dijera” (*Recreaciones*: 47). De igual modo, sus elecciones retóricas dan cuenta de su profunda erudición y de su excepcional voluntad de aproximarse a usos más estéticos de la palabra, situados de lleno en los géneros literarios del momento. Como ha estudiado Manero Sorolla (1995), la aclimatación al ámbito conventual que la carmelita realiza de este género consolidado y prestigioso en la literatura renacentista tiene un precedente inmediato en la obra manuscrita del padre Jerónimo Gracián, que ella debió de conocer bien, así como en su admirado fray Luis de León, cuya lectura se fijaba como obligatoria en las Constituciones originales. Pero es María la primera religiosa en atreverse a servirse de ella para su propósito de “hacer memoria” (*Re-*

22. Dados los numerosos obstáculos ya mencionados a los que se vio sometida la difusión de la obra de María de San José, así como la dificultad que todavía hoy representa el acceso a sus fuentes primarias, los diálogos de la carmelita no aparecen recogidos en los estudios de referencia dedicados a este género renacentista. En relación con el género del diálogo, resultan indispensables las monografías de Jesús Gómez (1988 y 2000), así como los valiosos trabajos de Ana Vian Herrero, de los que destacamos por su relación con la escritura de María de San José su estudio sobre las interlocutoras femeninas en la historia del diálogo (2001). En la actualidad, estamos preparando un trabajo sobre la aclimatación que la madre María hace de este género renacentista al ámbito conventual.

creaciones: 54) y dar avisos a las religiosas (en el caso de su *Instrucción*). Una decisión que en sí misma representa una afirmación de la voz de la mujer en la esfera pública, dando un paso más en el camino transitado por Teresa de Jesús en la legitimación de la figura de la monja escritora. María avanza así la tendencia de un siglo XVII que verá cada vez con mejores ojos la participación de las mujeres, también de las religiosas, en el ámbito de las letras profanas (Baranda 2005: 135-139).

Conclusión

La lectura de la producción en prosa de María de San José revela la trascendencia de tomar en cuenta la vivencia de la dimensión sororal presente en el contexto de creación del que parte su escritura, puesto que, en el momento de tomar la pluma, la sororidad modula, autoriza y configura discursivamente sus textos. Es esta una sororidad vivida biográficamente, que se asienta sobre su condición de hija, heredera y priora en el Carmelo Descalzo, empapando después la conformación de su escritura. Una escritura que en buena medida representa la traslación escrita de otros espacios comunicativos propios a su gobierno, como las pláticas de formación, el acompañamiento espiritual de sus hermanas o los tiempos de recreación, de oración y de instrucción. En sus principales líneas de creación, María de San José se muestra continuadora del camino abierto por santa Teresa: su relato de las *Fundaciones* (1573-1582) encuentra una digna continuación en el *Libro de Recreaciones* de María, mientras su *Camino de perfección* (1566-1567) y las *Moradas* (1577), obras citadas en varias ocasiones, constituyen la base sobre la que se asientan los escritos instructivos de esta carmelita. Tan solo una aproximación desde la pragmática textual permite aprehender estos aspectos, fundamentales para acceder al significado último del contenido y de la forma de sus obras. Desde esta atalaya, María se nos revela como cronista y formadora, pero también, como autora literaria, en busca de una verdadera originalidad artística.

Bibliografía

- ARENAL, Electa y Stacey SCHLAU, *Untold sisters*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010; ed. rev.
- ASTIGARRAGA, Juan Luis, “Páginas de María de San José (Salazar). Hallazgo del original de su ‘Instrucción de novicias’”, *Ephemerides Carmeliticae*, XXIX, 2 (1978), pp. 469-506, 20-02-2024, en línea, <<https://www.digicarmel.com/results.vm?q=parent:0000002198&lang=es&view=home>>.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, “No pueden ellos ver mejor...’. Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna”, *Arenal: Revista de historia de las mujeres*, XXVI, 1 (2019), pp. 5-34. 20-02-2024, en línea, <<http://dx.doi.org/10.30827/arenal.v26i1.8538>>.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, “Una voz femenina en la historia de la tolerancia: María de San José-Salazar. El sabio gobierno de la diversidad”, en *Historia de la tolerancia en España*, coord. Ricardo García Cárcel y Eliseo Serrano Martín, Madrid, Cátedra, 2021, pp. 223-243
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, “Presentación” e “Historia de la sororidad en la Edad Moderna. Perspectivas y problemas de un camino de investigación por recorrer”, en *Historia de la sororidad, historias de sororidad: manifestaciones y formas de solidaridad femenina en la Edad Moderna*, coord. Ángela Atienza López, Madrid, Marcial Pons Ediciones de Historia, 2022, pp. 9-36 y 37-85.
- BARANDA LETURIO, Nieves, *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arco/Libros, 2005.
- BARANDA LETURIO, Nieves, “Producción y consumo poéticos en los conventos femeninos”, *Bulletine Hispanique*, 115/1 (2013), pp. 165-184, 20-02-2024, <<https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.2421>>.
- BARANDA LETURIO, Nieves y MARÍN PINA, M.^a Carmen, “El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas”, en *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, coord. Nieves Baranda Leturio y M.^a Carmen Marín Pina, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuet, 2014, pp. 11-46.
- BARANDA LETURIO, Nieves, “*Feminae poeticae*. Una generación de mujeres poetas de mediados del siglo XVI”, en *Grandes y pequeños de la literatura medieval y renacentista*, Emilio Blanco (ed.), Salamanca, Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, 2016, pp. 17-53.
- BORREGO GUTIÉRREZ, Esther, “Teresa de Jesús, sus discípulas y el cantar de los cantares: versos tras la huella del esposo”, en Cristina Tabernero y Jesús M. Usunáriz (eds.), *Santas, poderosas y pecadoras: representación y realidad de las mujeres entre los siglos XVI y XIX*, Nueva York, IDEA, 2021, pp. 99-121, 20-02-2024, en línea, <<https://dadun.unav.edu/handle/10171/63164>>.
- DONÁZAR ZAMORA, Anselmo, *Principio y fin de una Reforma. Una revolución religiosa en tiempos de Felipe II. La Reforma del Carmen y sus hombres*, Bogotá, Ediciones Guadalupe, 1968.

- FERRÚS ANTÓN, Beatriz, *Heredar la palabra. Cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.
- FOUCAULT, Michael, “¿Qué es un autor?”, *Dialéctica*, 16 (1984), pp. 51-82.
- GÓMEZ, Jesús, *Forma y evolución del diálogo renacentista*, Madrid, Laberinto, 2000.
- GÓMEZ, Jesús, *El diálogo en el renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988.
- HERPOEL, Sonja, *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*, Rodopi, Ámsterdam-Atlanta, 1999.
- LEWANDOWSKA, Julia Katarzyna, *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid- Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- MANERO SOROLLA, M.^a Pilar, “Exilios y destierros en la vida y en la obra de María de Salazar”, *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 6-7 (1988), pp. 51-59, 20-02-2024, en línea, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/exilios-y-destierros-en-la-vida-y-en-la-obra-de-mara-de-salazar-0/>>.
- MANERO SOROLLA, M.^a Pilar, “Un diálogo de carmelitas primitivo traducido al francés: *Pour l’instruction de novices* de María de San José (Salazar)”, en *Traducción y adaptación cultural: España-Francia*, Francisco Lafarga y María Luisa Donaire Fernández (eds.), Oviedo, Universidad de Oviedo, 1991, pp. 369-380, 20-02-2024, en línea, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcxs663>.
- MANERO SOROLLA, M.^a del Pilar, “La poesía de María de San José”, en *Estudios sobre escritoras hispánicas en honor de Georgina Sabat-Rivers*, coord. Lou Chamon-Deutsch, Madrid, Castalia, 1992a, pp. 187-222.
- MANERO SOROLLA, M.^a del Pilar, “Diálogo de carmelitas: *Libro de Recreaciones de María de San José*”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. Antonio Vilanova Andreu, Barcelona, PPU, 1992b, 4 vols., I, pp. 501-516, 20-02-2024, en línea, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcwq211>.
- MANERO SOROLLA, M.^a del Pilar, “La Biblia en el Carmelo femenino. La obra de María de San José (Salazar)”, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, coord. J. Whicker, University of Birmingham, Department of Hispanic Studies, 1998, 7 vols., III, pp. 52-58, 20-02-2024, en línea, <https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc1216978>.
- MANERO SOROLLA, M.^a del Pilar, “María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana”, en *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, coord. Pedro Manuel Piñero Ramírez, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, 2 vols., I, pp. 441-459.
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Avisos para el gobierno de las religiosas*, ed. Juan Luis Astigarraga, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1977.
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Escritos Espirituales, María de San José Salazar (1548-1603)*, ed. Simeón de la Sagrada Familia, OCD, Roma, Postulación General OCD, 1979, 2^a ed.

- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, ed. Simeón de la Sagrada Familia, Burgos, Monte Carmelo, 1966.
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Instrucción de novicias*, ed. Juan Luis Astigarraga, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1978.
- MARÍA DE SAN JOSÉ, *Libro de recreaciones, avisos, máximas y poesías*, ed. Silverio de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 1913.
- MARTÍNEZ MUÑOZ, Ana, “Crónica social y ficción caballeresca: un testimonio literario para la biografía del III duque de Medinaceli, don Gastón de la Cerda”, *Criticón*, núm. 133 (2018), pp. 97-116, 20-02-2024, en línea, <<https://doi.org/10.4000/criticon.4597>>.
- MELCHIORRE DI SANT’ANNA, OCD, *Maria di San José (Salazar) (1548-1603): una discepolo di Teresa di Gesù*, Pessano, Mimep-Docete-Padri Carmelitani, 2003.
- MORIONES, Ildelfonso, OCD, *María de San José Salazar, 1548-1603, Testigo fiel y valiente*, Vitoria, Ediciones el Carmen, 2021.
- MORUJÃO, Isabel, “María de San José (Salazar), OCD, fundadora del primer carmelito descalzo femenino en Portugal”, *Revista de espiritualidad*, LXIII, 251-252 (2004), pp. 177-211, 20-02-2024, en línea, <https://www.revista-deespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=28>.
- MUJICA, Barbara, *Women Religious and Epistolary Exchange in the Carmelite Reform. The Disciples of Teresa de Avila*, Amsterdam University Press, 2020.
- PABLO MAROTO, Daniel de, OCD, “María de San José (Salazar), heredera del espíritu de santa Teresa y escritora de espiritualidad”, *Revista de espiritualidad*, LXIII, 251-252 (2004), pp. 213-250.
- PASCUA SÁNCHEZ, M.^a José de la, “Escritura y experiencia femenina: la memoria de las descalzas en el *Libro de las recreaciones* de sor María de San José”, *Trocajero*, 12-13, 2001, pp. 295-313, 20-02-2024, <https://www.revista-deespiritualidad.com/index.php?Seccion=verportada&Id=28>.
- PASCUA SÁNCHEZ, M.^a José de la, “Poder y guerra en la familia carmelita: el testimonio de una voz silenciada (María de San José-Salazar, 1578-1603)”, en *Familias, élites y redes de poder cosmopolitas de la Monarquía Hispánica en la Edad Moderna*, coord. Francisco Sánchez-Montes González, Julián José Lozano Navarro y Antonio Jiménez Estrella, Granada, Comares, 2016, pp. 2019-251.
- PASCUA SÁNCHEZ, M.^a José de la, “La carmelita María de San José (Salazar), una priora rebelde”, en *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, coord. Ángela Atienza López, Madrid, Sílex, 2018, pp. 53-81.
- PASCUAL ELÍAS, Rafael, OCD, *María de San José (Salazar): heredera y transmisora del carisma Teresiano*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- PÉREZ GARCÍA, María de la Cruz, OCD, *María de San José Salazar: la humanista colaboradora de santa Teresa, perseguida*, Burgos, Editorial Monte Carmelo, 2009.
- POUTRI, Isabelle, *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

- RALLO GRUSS, Asunción, «Tópicos y recurrencias en los resortes del didactismo: confluencia de diferentes géneros», *Criticón*, núm. 58 (1993), pp. 135-154, 20-02-2024, en línea, https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/058/058_133.pdf.
- RODRÍGUEZ, José Vicente, OCD, *María de San José (Salazar)*, Madrid, San Pablo, 2018.
- ROS, Carlos, *La hija predilecta de Teresa de Jesús: María de San José*, Madrid, Cultiva, 2008.
- SANTA ANNA, Belchior de, OCD, *Chronica de carmelitas descalzos particular do Reino de Portugal e provincia de S. Philippe, de Offerecida a Mg. Da Rainha D. Luiza nossa Senhora*, Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1657, 2 v.
- SANTA TERESA, *Lettres de Sainte Therese*, París, Chez la Veuve Maziers et J.B. Garnier, 1748, 2 vols.
- SILVERIO DE SANTA TERESA, OCD, *Historia del Carmen Descalzo en España, Portugal y América*, Burgos, Monte Carmelo, 1937, VIII.
- VIAN HERRERO, Ana, “La rebelión literaria de las cotorras mudas: modelos de interlocutora femenina en la historia del diálogo”, en *Homenaje a Elena Cateana*, Antonio Lara (dir.), Madrid, Castalia, 2001, pp. 505-526.
- WEBER, Alison, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton-Nueva Jersey, Princeton University Press, 1996.
- WEBER, Alison, “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *Sixteenth Century Journal*, XXXI (2000), pp. 127-150.
- WEBER, Alison, ed., *Book for the Hour of Recreation*, trad. Amanda Powell, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2002.
- WEBER, Alison, “Autobiografías por mandato: ¿ego-documentos o textos sociales?”, *Cultura escrita y sociedad*, 1 (2005), pp. 116-119.
- WEBER, Alison, “María de San José (Salazar): Saint Teresa’s Difficult Daughter”, en *The Heirs of St. Teresa of Avila: deffenders and disseminators of the Founding Mother’s Legacy*, C. Wilson (ed.), Washington-Roma, Institute of Carmelite Studies-Edizioni Carmelitane, 2006, pp. 1-20.
- WEBER, Alison, “Monjas melancólicas y confesores melancólicos en la vida y obras de María de San José Salazar”, en *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, coord. Ángela Atienza López, Madrid, Sílex, 2018, pp. 37-51.
- WEBER, Alison, “El convento como comunidad emocional: la suavidad de María de San José (Salazar)”, *Revista de espiritualidad*, LXXIX, 316-317 (2020), pp. 477-502, 20-02-2024, en línea, <<https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2737articulo.pdf>>.
- ZARRI, Gabriella, “La scrittura monástica”, en *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, coord. Nieves Baranda Leturio y M.^a Carmen Marín Pina, Madrid, Iberoamericana-Vervuet, 2014, pp. 46-64.

