

EL DESAFÍO EDITORIAL DE LAS CARTAS DE TERESA DE JESÚS¹

ANA GARRIGA ESPINO
Universidad Autónoma de Madrid
ana.garriga@uam.es

1. LA RECONSTRUCCIÓN HAGIOGRÁFICA DE TERESA DE JESÚS

En 1590, ocho años después de la muerte de Teresa de Jesús, el jesuita Francisco Ribera daba comienzo a un proceso de reconstrucción identitaria al que se iría sometiendo la figura de la monja de Ávila hasta alcanzar los ansiados procesos de beatificación y canonización. Las cartas de Teresa de Jesús, por ser material autógrafa, biográfico e inscrito en la cotidianidad, pronto se vieron desprovistas de su valor textual, histórico y literario, y pasaron a formar parte de la inmensa industria de milagros y reliquias que se había puesto en marcha:

Andaba esta sierva de Dios [Genoveva de Toledo] muy fatigada de dolor de estómago y pareciola que sería bueno sacar una carta que la había a ella escrito la Madre Teresa de Jesús, y traerla en el pecho. Sacola, y tenía un extraño olor, de que ella se espantó mucho, porque donde la tenía, no había cosa que oliese [...]. Yéndola leyendo, topó con cierta cosa que ella no quería que supiese nadie después de su muerte, y comenzó a borrar una parte del renglón donde aquello estaba. En comenzando a borrar, diola un poco de temor allá dentro, y púsose a pensar si hacía mal en aquello. Y asegurándose con la buena intención con que lo hacía [...] borró otra parte [...] y siguióse otra cosa maravillosa, que aquel olor que hasta entonces sentía en la carta nunca más lo sintió. Vino después a visitarla un Padre de la Orden de San Francisco, y estando hablando con ella de cosas de la Madre, díjola: “V. m. no negará que trae alguna reliquia de la Madre Teresa de Jesús, que acá me da el olor de ella, y es el mismo que tienen todas sus cosas”. La monja dijo que traía una carta suya, y sacola así cogida y oliola, y no olía nada. Entonces cayó en la cuenta de que

¹ Este artículo se enmarca en la investigación llevada a cabo en mi tesis doctoral, *Nuevas luces sobre el epistolario de Teresa de Jesús*, dirigida por José Teruel Benavente (Universidad Autónoma de Madrid) y codirigida por Emilie L. Bergmann (University of California, Berkeley).

por el atrevimiento que había tenido en borrar aquellas pocas letras de la carta, la había Dios privado de sentir el olor della que otros sentían [...]. (Ribera 1590: 558)

La santificación de Teresa de Jesús se enmarca dentro de la primera oleada de santos post-tridentinos que desde la implantación de la Sagrada Congregación de Ritos en 1588 empiezan a reforzar un modelo de santidad cada vez más desgajado de la veneración popular y más controlado por la cúpula pontificia (Egido 2000: 66; Burke 1984: 46-47). Dentro de este contexto, Teresa de Jesús contaba con las cualidades necesarias para convertirse en emblema del nuevo catolicismo que enarbolaba la lucha contra la reforma protestante, pero no dejaba de ser, al mismo tiempo, una mujer, cuyas experiencias místicas y su desafiante autoridad textual y pedagógica la convertían en un personaje problemático para la ortodoxia católica. Las estrategias retóricas de humildad y obediencia, que habían granjeado a los libros teresianos su supervivencia ante el escrutinio de la Inquisición, se convertirían ahora en las herramientas idóneas para allanar el camino de Teresa de Jesús hacia los altares de la santidad y configurar un personaje público que aglutinase la triada de cualidades propia de las santas contrarreformistas: obediencia, humildad y penitencia (Ahlgren 1996: 146, 152).

Trento dejó también su impronta en la composición de hagiografías que, desde finales del siglo XVI, se verán influidas por ese nuevo modelo contrarreformista, según el cual «la percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico, procesal» para producir santos que, de un lado, transmitiesen a la multitud los patrones de religiosidad contrarreformistas y, de otro, siguiesen cumpliendo las funciones heroicas y taumaturgicas requeridas por los fieles (Egido 2000: 67-68). Pese a la inclusión de *La Vida de la Madre Teresa* de Ribera dentro de los parámetros tradicionales de adoctrinamiento característicos de las hagiografías, la obra nos interesa porque traza una sutil, pero determinante línea divisoria entre las cartas y los libros impresos: mientras que la trascendencia milagrosa de las obras impresas —la cura de enfermedades o la conversión de los infieles— está ligada al ejercicio de la lectura, el carácter prodigioso de las epístolas es análogo al de las demás reliquias. El valor textual de la carta, su mera legibilidad, como veíamos en el milagro atribuido a Genoveva de Toledo, solo se señala una vez que se han remarcado sus capacidades supraterráneas: también en el proceso de beatificación las cartas aparecían impregnadas en el aceite oloroso que manaba del cuerpo de Teresa (cit. en Silverio de Santa Teresa 1935: 325) y, pese a ser arrojadas por equivocación a la basura, nunca llegaban a descomponerse (cit. en Silverio de Santa Teresa 1935: 568).

Desde finales del siglo XVI, la sentencia de San Pablo «mujeres callen en las Iglesias porque no les está permitido hablar» (1 Cor, 14: 34) se convirtió en el recurso idóneo para desautorizar la actividad reformadora y la autoridad literaria

de Teresa de Jesús: el nuncio Felipe Segá basó parte de su conocido ataque en la cita paulina: «Fémina inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del Concilio tridentino y preladados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó, mandando que las mujeres no enseñasen» (Francisco de Santa María 1644: 661); pero también fray Luis de León siente la necesidad de integrar la prohibición de San Pablo en su discurso para justificar esa inevitable subversión que arrastra siempre consigo el acto de escritura de Teresa de Jesús: «Porque no siendo de las mujeres enseñar sino ser enseñadas, como lo escribe San Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa que emprendiese una cosa tan grande y tan sabia y eficaz» (1944: 1350).

Sin embargo, en los años en los que tiene lugar la transformación de Teresa de Jesús en Santa Teresa, los parámetros desde los que se juzgan tanto sus textos como su actividad reformadora se trastocan, y una vez que logra entrar en el terreno milagroso de la santificación, la autoridad que la sentencia paulina le había negado en vida y que ella tanto había perseguido —«Yo quisiera tener gran autoridad para que se me creyera esto» escribía en el *Libro de la Vida* (2009: 256)— le es devuelta en el más allá como elemento esencial para legitimar el proyecto de canonización. En el milagro de Genoveva de Toledo, la carta solo importa por su potencial milagroso y, sin embargo, Teresa de Jesús logra a un tiempo poseer su palabra como una parte inalienable de su persona y se le concede, aunque dentro de los márgenes de la sensibilidad mágica del manuscrito (Bouza 2001; Fabre 1985), esa autoridad que hasta entonces se le había arrebatado.

2. LA DISPERSIÓN DE LOS AUTÓGRAFOS Y LA TRANSMISIÓN MANUSCRITA DE LAS CARTAS

Esta obsesiva reinención de la vida y la palabra de Teresa de Jesús fue el telón de fondo que propició la acelerada dispersión y mutilación de sus cartas, inicio de la larga odisea editorial que será objeto de las páginas que siguen. La epistolografía es un terreno resbaladizo, poco horadado todavía, en el que es necesario activar un nuevo dispositivo de lectura, que se despoje de la manera tradicional de hacer crítica e historia de la literatura, aquella «que trata el texto como una abstracción, como existente fuera de los objetos escritos que lo dan a leer, y que, a modo de corolario, considera la lectura como otra abstracción, como un proceso universal sin variaciones históricas pertinentes», para asumir que «los textos no se han depositado en los libros, escritos a mano o impresos por la prensa, como en simples receptáculos. Los lectores solo los encuentran inscritos en un objeto cuyos dispositivos y organizaciones guían y constriñen la operación de producción del sentido» (Chartier 1993: 19-20). Por esto, partir de la rocambolesca historia

editorial de las cartas para avanzar hacia un estudio crítico de su contenido se nos presenta como la única manera de proceder: tratando de averiguar qué sucede en ese impredecible y largo trayecto que enlaza la producción de un texto por parte de su autor y la reproducción del mismo por parte del lector.

Tras la muerte de Teresa de Jesús, sus autógrafos epistolares quedaron reducidos a simples objetos devocionales, cercenados y convertidos en reliquias corporales (Álvarez 2001: 341), pero por suerte, paralelamente, se libró una larga batalla por la conservación de sus cartas, que comienza en 1582 y que tiene por principales protagonistas a los dos grandes destinatarios del carteo teresiano, Jerónimo Gracián y María de San José². Gracián fue el primero en notar que «si se hubiesen de juntar las cartas que la Santa Madre Teresa de Jesús escribió a diversas personas y la doctrina y avisos que en ellas da, con la mucha devoción que pone a quien lee, sería un libro de los más provechosos y deleitosos que hubiese» (Gracián 1913: 64); pero su expulsión de la orden en 1592 y su cautiverio entre 1593 y 1595 truncaron el proyecto de publicación de las cartas. Tras ese primer ímpetu editorial, las cartas se convirtieron enseguida en codiciados objetos de veneración:

Hermana: por Toledo he recibido una carta de V. R. —le escribe María de San José (Dantisco) a otra de las hermanas de la familia Gracián Dantisco, Juliana de la Madre de Dios, priora en Sevilla— con unas calumnias y quejas que no sé cómo me las entienda ni quién nos pone en mal, que yo la prometo, como le tengo escrito, ando con mucho cuidado procurando una carta de nuestra Santa Madre para V. R. y deseando alguna para mí; y yo hasta ahora no la tengo despedida; no sé de qué se queja, que no son tan fáciles de hallar que pueda enviarla luego. Y eso que le dice nuestro hermano el Padre Maestro [Gracián], crea que, como está viejo, se le olvidan las cosas, que bien sabe él que no tengo cartas que poder enviar. Yo espero de cierta parte alguna y entonces la tendrá V. R. antes que tomarla para mí: contétese norabuena, zorrica, con esto, y con habernos defraudado del dedo de nuestra Santa Madre [...] ¡Mal enojadas nos tiene a nuestra Madre y a mí! Menester es que nos ponga en paz el P. Gracián, y que no nos enoje ahora más con lo de las cartas. (Carta de María de San José [Dantisco] a Juliana de la Madre de Dios [Dantisco], 27 de abril de 1610, cit. en Astigarraga 1978: 128-129)

Allá por 1614, aquel ingenuo entusiasmo editorial de Gracián ya se había desvanecido por completo, y el fajo de cartas, por intercesión de otra de las hermanas de Gracián, Adriana del Espíritu Santo, acabó en el convento de Jerónimas Descalzas del Corpus Christi de Madrid (Carboneras), de donde desapareció en algún momento anterior al siglo XIX:

² Para una relación detallada de la historia y localización de los autógrafos epistolares, ver Álvarez 2014.

que me envíe todos los papeles de nuestra santa Madre y de mi hermano, y en particular las cartas que la Santa Madre le escribía, que ya muerto él, ¿adónde pueden estar mejor que en poder de su hermana y monja y en una casa que en toda la Orden no hay que así lo quieran y estimen? (Carta de Adriana del Espíritu Santo a Tomás Gracián en octubre de 1614, cit. en Álvarez 2014: 30)

Las cartas destinadas a María de San José corrieron mejor suerte y conforman hoy el mayor depósito de autógrafos epistolares conservado: en 1588, siendo priora en Lisboa, María de San José hace entrega de sus cartas a José Sobrino Morillas, hermano de Francisco Sobrino, obispo de Valladolid, quien las entregará en 1614 al Convento de Carmelitas de dicha ciudad, donde eran monjas sus hermanas Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto. No existe ningún otro depósito tan significativo como el de estas 41 cartas, aunque guardan también una interesante colección las carmelitas descalzas de Sevilla con las cartas recopiladas a comienzos del siglo XVII por Juliana de la Madre de Dios, la hermana de Gracián priora en Sevilla. Pero debemos pensar que estos depósitos de autógrafos, que no suman más de setenta cartas en total, son la excepción al destino habitual de las más de cuatrocientas cartas conservadas: diseminadas en archivos particulares, bibliotecas y conventos europeos y americanos, haciendo honor a su condición de documentos inaprensibles.

Antes de que las cartas vieran la luz en Zaragoza en 1658, anónimos padres carmelitas trasladaron en un volumen cartas autógrafas, poesías y relaciones de su madre fundadora. El manuscrito 12763 BNE contiene 179 cartas, incluidas las 39 provenientes del cuaderno perdido de Gracián, que parecen haberse copiado de manera rigurosa (aunque no dejan de ser conjeturas, el cotejo del autógrafo, cuando se conserva, con las copias del manuscrito, nos induce a pensar que los copistas transcribieron también de manera fidedigna las cartas ya perdidas de la colección de Gracián). Pese a que ese manuscrito constituye un elemento indispensable para la edición del epistolario, quienesquiera que fueran los carmelitas encargados de ensamblarlo no vivían ajenos a la tónica general de mediados del siglo XVII e incluyeron en el volumen las cartas de contenido más claramente espiritual, para reforzar la inclusión de Teresa en el arquetipo de santidad post-tridentina.

Las demás copias que fueron sucediéndose a lo largo del siglo XVII, aunque no aseguran copias fiables de las cartas, conforman interesantes indicadores culturales de cómo fue variando la percepción de los escritos epistolares teresianos según iba Santa Teresa consagrándose como icono nacional y católico. En este sentido, el prólogo al lector del manuscrito mencionado merece especial atención:

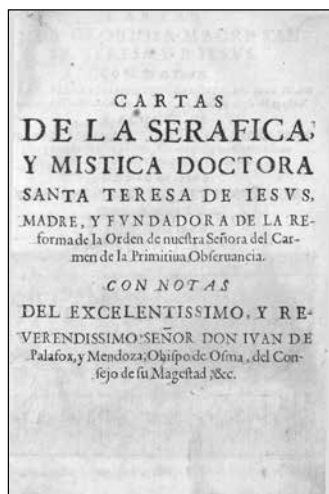
Migajas son como caídas de la mesa abundantísima de la celestial doctrina de sus libros con que alimenta su espíritu a todos los hijos de la iglesia (dije como caídas porque no las escribió la Santa de propósito ni para que saliesen a la luz, sino muy

acaso entre domésticos cuidados para sus manuales y ordinarias correspondencias). [...] Y si bien que ni una palabra se haya puesto en ellas advertidamente, como lo aseguro, que no sea de la Santa, es preciso el advertir que de algunas copias ha sido fuerza reservar de la imprenta muchos párrafos que por contener materias domésticas y de confianza no gustara a la santa entregarlos a la publicidad [...]. (ms. 12764 BNE: ff. 6-7)

Como bien ha apuntado Barbara Mujica, esta copia evidencia «the perfect effort that seventeenth-century Spanish ecclesiastics made to reconstruct Teresa, transforming her into an obedient, submissive virgin who could serve as an emblem of female sanctity» (2009: 180-181). Hacia 1654, año en el que el padre Juan de Jesús María se encarga de copiar el ms. 12764 BNE, esos folios dispersos y maleables que componían la inmensa correspondencia teresiana habían resultado ser el material idóneo para preparar una edición que rectificase su palabra epistolar y contribuyese a asentar la proyección de la *Seráfica y mística doctora Teresa de Jesús*.

3. LA PRIMERA EDICIÓN IMPRESA DE 1658

En 1655 el general de los carmelitas descalzos, fray Diego de la Presentación, le encargaba a su amigo Juan de Palafox y Mendoza que, a partir de la copia hecha por Juan de Jesús María, comentase y anotase las 65 cartas y 19 avisos de Teresa de Jesús, que terminarían por ver la luz tres años más tarde en las prensas de Diego Dormer en Zaragoza. Aparecía así la edición del tomo primero en dos volúmenes, con doble portada:



El nombre de Juan de Palafox y Mendoza ocupa en esta primera edición del epistolario una posición solo ligeramente menos preponderante que el de la madre carmelita: parece legítimo pensar que la agitada historia política y eclesiástica que protagonizó Palafox durante su estancia en México entre 1640 y 1649 como obispo de Puebla, visitador general de Indias y virrey de Nueva España, hubo de tener cierta repercusión en los motivos que, subrepticamente, guiaron la publicación de este epistolario, que aparece setenta años después de la edición de *Los libros de la madre Teresa* de fray Luis de León (en Salamanca, por Guillermo Foquel, 1588). Palafox, tras el fracaso de sus amagos de reforma tanto políticos como eclesiásticos en Nueva España, se vio obligado a regresar a España humillado, enemistado con la poderosa Sociedad de Jesús y sin respaldo alguno en la corte de Felipe IV. En 1653 es enviado por el conde Luis de Haro a ocupar el modesto obispado de Osma (Álvarez de Toledo 2011: 278) y, aunque es cierto que una vez allí se alejará definitivamente de la escena política y se volcará en la producción de tratados espirituales, todavía tuvo la ocasión de escribir un *Memorial al Rey por la inmunidad eclesiástica* en defensa de la inmunidad fiscal de la Iglesia, que reforzó su imagen combativa y contestataria (Álvarez de Toledo 2011: 280). El memorial de Palafox no quedó sin respuesta de Felipe IV:

En el papel o manifiesto que habéis escrito habéis faltado a la obligación de ministro y de prelado. [...] Acordaos que cuando vinisteis a España hallasteis quieto el estado eclesiástico y de lo que por vuestro proceder se inquietó en las Indias. Moderad lo ardiente de vuestro celo, que de no hacerlo se pondrá el remedio que conenga. El rey. (BRAH, Sec. Jes. leg. 42, sig. 9/7262, cit. en Bartolomé 1991: 109)

Una lectura atenta nos permite ver que todos los paratextos (comentarios, prólogo y aprobaciones) se encaminan, sin tapujos, tanto a barnizar la imagen política y religiosa de Palafox ante Felipe IV, a quien va dedicada la edición, como a atraer el favor del monarca hacia la reforma carmelita. Los carmelitas fueron, desde los primeros altercados protagonizados por Palafox, sus principales aliados, lo que les costaría también la enemistad con la Compañía de Jesús:

las dos muestras más importantes de la amistad y fidelidad existentes entre los carmelitas descalzos y Juan de Palafox se dieron precisamente en los momentos más turbulentos y conflictivos de la vida de este último, como la expulsión del duque de Escalona (motivo del inmediato y corto virreinato de Palafox) y el conflicto de las licencias con la Compañía. En estos sucesos, los carmelitas fueron hasta tal punto importantes para el obispo por la ayuda que le proporcionaron (fueron sus correos, espías y fieles partidarios), que no pudieron permanecer ocultos ante las miradas del resto de los actores que participaron en estos acontecimientos. (González Martínez 2013: 86)

Será la aprobación de fray Juan Pérez de Munebrega, catedrático de Teología en la Universidad de Zaragoza, la que abra el camino de las alabanzas a Palafox: «He leído este epistolario, dividido en dos partes, de mi Santa Madre Teresa de Jesús, con los *Avisos* que al fin de la segunda se contienen, con la explicación o Notas del Ilustrísimo, y Excelentísimo Señor don Juan de Palafox, Obispo de Osma, y Regente del Supremo Consejo de Aragón, digno de ocupar mayores puestos [...]» (Teresa de Jesús 1658: I). Unas páginas más adelante, en la dedicatoria a Felipe IV que firma fray Diego de la Presentación, la reivindicación de la grandeza política y espiritual de Palafox se convertirá en el motivo central:

Aquella celestial mujer, nuestra madre Santa Teresa [...] vuela hoy con las dos plumas, y alas, de sus celestiales cartas y sus elegantes notas a la presencia de V. Majestad, que es la soledad dichosa a donde la celestial Teresa y sus libros tienen protección y defensa [...] las dos plumas con un mismo impulso se mueven, buscando en el agrado de V. M. el nido en que siempre han hallado tanta aprobación como ventura. [...] La de Don Juan de Palafox y Mendoza, digno de los altos puestos y mitras con que V. M. ha premiado sus muchas virtudes y letras, no quiere buscar otra protección que la de V. M. que ha hallado siempre propicia [...]. Estas notas, Señor, son la caja de aquella joya, el nácar de aquella perla, y el engaste precioso que descubre y hace sobresalir el diamante finísimo de su celestial doctrina; por lo cual espero que han de hallar en V. M. igual agrado unas y otras. (1658: IX)

Las notas de Palafox no solo quedan situadas en un mismo nivel que las cartas de Teresa, sino que son el soporte necesario para descubrir la *celestial doctrina* que se esconde tras la cotidianeidad epistolar —recordemos que ya para Juan de Jesús María las cartas eran migajas «como caídas de la mesa abundantísima de la celestial doctrina de sus libros»—: la santidad de Teresa de Jesús servirá brillantemente, a través de la pluma mediadora del general de los Carmelitas Descalzos, para escoltar la defensa de Palafox ante Felipe IV.

El prólogo de fray Diego, cuya intención es prologar no solo las cartas sino también las notas de Palafox («Prólogo a las cartas de Nuestra Madre Santa Teresa, y a las Notas [...]»), participará de esa «lógica promocional» (Cayuela 1996: 75) de los paratextos en el Siglo de Oro, e incluirá una biografía del obispo, en la que se oculta su nacimiento ilegítimo, se destacan su «rectitud, limpieza, desinterés y prudencia» (1658: XVII) y, dejando de esquivar los controvertidos motivos de sus enemistades, se rompe abiertamente una lanza en favor de su causa: «la misma contradicción le canoniza, los mismos que le acusan, le excusan y los libelos contra su persona y dignidad, que le reprobán, le aprueban, pues todas sus acciones están tan libres de culpa, que antes (si eso lo es) fuera la mayor el tenerla» (1658: XXIII).

Toda esta propaganda parece estar preparando la triunfal entrada de Palafox en escena: el lector, ya convencido de la inocencia del obispo y de la necesidad casi providencial que tenían las cartas de ampararse en las notas de su venerable pluma, está preparado para leer *correctamente* las palabras de Palafox y comprender las veladas alusiones a su causa que se perciben entre las líneas de la carta introductoria que le dirige a Diego de la Presentación: «pero cómo hemos de vivir en esta [vida] exterior unos con otros (de la cual depende tanta parte, y no sé si la mayor de la interior) nos lo enseña en estas epístolas, porque con lo que dice en ellas nos alumbrá de lo que debemos aprender; y con lo que estaba obrando al escribirlas, de lo que debemos obrar» (1658: XXX).

Tras estos preámbulos, no sorprende que por momentos Palafox se convierta en el epicentro del volumen: se incluirá, estratégicamente, una carta apócrifa dirigida presuntamente al también obispo de Osma y confesor de Teresa, Alonso de Velázquez, que Palafox se detendrá a desmenuzar en el prólogo:

habiendo servido algún tiempo, con grande espíritu, aquella Santa Iglesia [Osma], la dejó con igual luz, y desengaño, que la recibió, y se retiró a morir en soledad. A obispos, que saben servir y dejar los obispados, enseña Santa Teresa: y les enseña a servirlos, y a dejarlos [...]. Esta carta [...] me ha sido de grandísimo consuelo: porque la que es verisímil que no fuese necesaria en mi antecesor, será todo mi remedio. En él pidió la humildad y en mí logrará la necesidad. A él se envió, y a mí me alumbrá. Para él era el sobrescrito y la carta para mí. (1658: XI)

Es la voz del que fuera obispo de Puebla de los Ángeles, ya alejado del mundo, justificando sus acciones y apuntando el camino de su huida hacia el ascetismo y la vida retirada. Por lo demás, la carta de Palafox sigue punto por punto las propuestas interpretativas de fray Luis de León en la carta-dedicatoria de la edición de 1588: legitima la publicación del texto, alaba el legado depositado por Teresa en sus hijas carmelitas —«así de una Santa parece que se han hecho muchas santas» (1658: XXXV)— y perpetúa la tradicional masculinización a la que, desde la Edad Media, eran sometidas las mujeres que se escapaban a los patrones femeninos de comportamiento, y que desde fecha muy temprana se convirtió en rasgo característico de todos los comentaristas teresianos: «todo cuanto escribe más parece que procede de un pecho magnánimo, grande, varonil, que de una humilde y descalza religiosa» (1658: XXXVI).

No pretendo argumentar que la edición de las cartas responda única y exclusivamente a un proyecto urdido por Palafox y los carmelitas encaminado a lavar la desprestigiada imagen de aquel a mediados del XVII, pero creo que conviene ponderar el peso de la figura del obispo en los aledaños de la edición (pensemos que en los tomos sucesivos, las anotaciones siempre estarán a cargo de los frailes carmelitas recopiladores de las mismas y nunca volverá un comentarista a

desempeñar un rol como el de Palafox). En un momento en el que Teresa de Jesús llevaba ya tres decenios canonizada, recurrir a sus cartas, que justamente hermanaban estrategias políticas con doctrina espiritual, para crear un proceso de asimilación entre ella y el propio Palafox era exactamente lo que el obispo necesitaba para restaurar su reputación en los círculos políticos y eclesiásticos, que desde hacía varias décadas eran testigos de los libelos que circulaban contra su persona. Tampoco parece descabellado plantear que ya a las alturas de 1658 pululase por la orden carmelita la idea de que podría iniciarse, tras su muerte, el proceso de beatificación de Palafox, que, efectivamente, se iniciará en Osma en 1666 tras hallar incorrupto el cuerpo del obispo: jesuitas y carmelitas encontrarán entonces un nuevo foco de disputas, y será curiosamente fray Antonio de San José, procurador de la orden carmelita y comentarista del tercer y cuarto volumen de las cartas de Santa Teresa, el postulador de la causa de beatificación del venerable Palafox entre 1772 y 1778.

La edición de 1658 evidencia, como afirma Chartier, que «[...] the preliminary materials in an old book state and articulate a complex set of relations with power that goes well beyond the strategy “of an influence on the public, an influence that – well or poorly understood and achieved – is at the service of a better reception for the text and a more pertinent reading of it” [Genette]» (Chartier 2014: 138). Aunque las tensiones políticas de Palafox y de la orden carmelita recorran de manera evidente los paratextos de la edición, no logran desplazar esa función coercitiva de la lectura, que fijará, desde la palabra impresa, el carácter milagroso de las cartas que había empezado a forjarse en las páginas de la biografía de Ribera:

Y si los demás escritos de Santa Teresa para llevar a Dios almas han sido tan eficaces, yo estoy pensando que lo han de ser mucho más estas espirituales epístolas, porque la misma Santa dejó escrito en su *Vida* el provecho interior que sentía un sacerdote en sí mismo al leer aquello que le escribía; y que solo con pasar por ello los ojos, le templaba y ahuyentaba muy malas tribulaciones. (1658: XII-XIII)

4. EL DESAFÍO DE LA RECEPCIÓN

D. F. McKenzie defendía hace ya tres décadas la necesidad de una nueva forma de entender esa disciplina llamada *bibliography*, que superase sus límites estrictamente materiales y avanzase hacia una suerte de *sociology of texts* puesto que «if a medium in any sense effects a message, then bibliography cannot exclude from its own proper concerns the relation between *form*, *function* and *symbolic meaning*» (McKenzie 1999: 10). Ese armazón de forma, función y significado tampoco puede deshacerse si queremos comprender, aunque sea remotamente, qué sucede en ese impredecible y largo trayecto que enlaza la producción de un texto epistolar por parte de su autor y la reproducción del mismo por parte del

lector, asumiendo que nos enfrentamos, en el caso de Teresa de Jesús, a unas cartas nacidas desde los márgenes en fechas en las que todavía existía una clara permeabilidad entre los mundos del manuscrito y el impreso y en el que los modos de lectura seguían oscilando entre la lectura social en voz alta, pública, y el comienzo de una lectura íntima, que empieza a definir el espacio de lo privado. Me pregunto qué lugar le queda al híbrido género epistolar en este entramado laberíntico de libros, lecturas, lectores y lectoras en el limbo incierto que se genera entre lo público y lo privado, lo oral y lo escrito: ¿qué ocurre cuando desestabilizamos los presupuestos canónicos de la literatura, cuando tratamos (nosotros y los lectores del siglo XVII) de enfrentarnos a la lectura de artefactos epistolares como lectores ilegítimos de una correspondencia privada?

La historia editorial de las cartas de Teresa de Jesús ejemplifica a la perfección ese triángulo orientativo de la lectura entre autor, lector y editor, en el que irremediablemente vive todo texto. Si tenemos en cuenta la tradición de la epístola bíblica, la lectura en comunidad de las cartas en los conventos reformados e incluso, yendo más allá, la clara noción que tiene Teresa del «vínculo entre devoción y difusión impresa de las cartas» (Castillo Gómez 2014: 159), como evidencia en una dirigida a María de San José —«devoción me ha puesto esta carta de San Francisco, que se podía imprimir» (7 de diciembre de 1576; Teresa de Jesús 1984: 353)—, nos resulta problemático aceptar el pacto de lectura propio de la escritura epistolar, en el que el lector implícito o modelo habría de coincidir con el destinatario explícito de la carta.

Nuestro triángulo orientativo de la lectura se reduciría, entonces, a la tensión generada por la libertad interpretativa del lector y las estrategias coercitivas de comentaristas y editores: «de estas estrategias, unas son explícitas y recurren al discurso (en los prefacios, en los avisos, en las glosas, en las notas) y otras implícitas, y hacen del texto una maquinaria que debe imponer, necesariamente, una justa comprensión» (Chartier 1994: 43). La edición de Palafox, supervisada por los carmelitas, creaba desde la antesala de la lectura un horizonte de expectativas en el lector, que sabía se encontraría con cartas que, al igual que los libros ya publicados de la madre carmelita —la edición de fray Luis de 1588 se reedita ocho veces entre 1588 y 1649—, servían «para pública utilidad de la Iglesia», puesto que Santa Teresa «con lo que dice en ellas nos alumbraba de lo que debemos aprender, y con lo que estaba obrando al escribirlas de lo que debemos obrar» (1658: XXVII). De este modo, se fue levantando un sólido dique de contención, que anulaba cualquier amago de libertad de interpretación, y aseguraba una ortodoxa comprensión del epistolario.

La buena acogida de la edición de Palafox, traducida en 1660 al francés y al italiano y reeditada en 1661 en Amberes en la Imprenta Plantiniana, llevó a la cúpula carmelita a continuar el proyecto de publicación de las cartas. Fallecido

Palafox en 1659, el padre fray Pedro de la Anunciación se encarga de ensamblar y anotar las 107 cartas del tomo II, que vería la luz en Bruselas en la imprenta de Francisco Foppens en 1674, y que seguirá la pauta marcada por la primera edición: «Esta es, a mi ver, una de las grandes excelencias de nuestra Santa, despedir tantos rayos de doctrina en unas cartas familiares, y domésticas, y derramar tantas luces de espíritu entre negocios de tierra [...]» (1674, II: 3v). Las cartas, sin el respaldo de Palafox y en fechas ya alejadas de la canonización de Santa Teresa, terminaron por caer en el olvido: el volumen segundo de las cartas se reimprime tan solo ocho veces en casi ochenta años y el epistolario no conocerá nuevos tomos hasta bien entrado el siglo XVIII.

Antes de continuar, conviene cuestionar estas afirmaciones sobre la popularidad de la primera edición de las cartas, que de forma generalizada han venido circulando desde comienzos del siglo XX, para avanzar hacia una comprensión más intrahistórica del epistolario: ¿quién leía y cómo se leían las cartas de Santa Teresa a mediados del siglo XVII?; ¿de dónde nace la popularidad que impulsa las reediciones del volumen anotado por Palafox? Para aproximar una respuesta a la primera pregunta habría que volver la vista hacia el primer eslabón de la cadena: ¿quién tenía acceso a la lectura en los siglos XVI y XVII? Ante los valiosos pero resbaladizos datos históricos que parecen corroborar que hacia mediados del siglo XVII un 69% de los madrileños sabía firmar sus nombres (Nalle 1989: 69), creo que conviene hacer dos matices cruciales: por un lado, entender la alfabetización «not as a self-evident phenomenon but as a complex of social facts that corresponds to all of the following questions: who reads? Who writes? In what determinate circumstances? For whom?» (Guillory, cit. en Ferguson: 115), y, por otro, que «no saber leer en una sociedad donde no lo hace la mayoría de sus miembros, no implica para esas mujeres vivir al margen de la cultura del escrito, que adquieren por vía oral a través de cauces variados: en el hogar con las lecturas en voz alta, en la iglesia por medio de los sermones, en la calle a través de los cantares, la recitación o la lectura pública, en el claustro, etc.» (Baranda Leturio 2005: 21).

Una rápida revisión de algunos de los inventarios conservados de conventos, monasterios y bibliotecas particulares españoles del siglo XVII³ nos hace pensar que la difusión del epistolario rara vez traspasó los archivos conventuales,

³ Partimos de que solo podemos confiar parcialmente en la información recibida a través de los inventarios estudiados de los siglos XVI y XVII, puesto que dejan de lado las lecturas de las clases medias de la población, cuyos bienes rara vez eran inventariados, pero que, como ha demostrado Sara T. Nalle, leían, poseían, conocían, revendían e intercambiaban libros: «Obviously, the urban nature of the wills reflects certain social groups and excludes others. Moreover in Castile an inventory of possessions was drawn up only under special circumstances. These limitations can lead to surprising results, such as Bennassar's discovery of just forty-five private libraries in one of Castile's largest and wealthiest cities [Valladolid] or in Cuenca, where my review of some 400 testaments from a 120-year period yielded under ten references to a book» (77).

mientras que *Los libros de la Madre Teresa*, así como ediciones individuales de *Las Moradas*, publicadas por primera vez también en 1588, sí que se encuentran en buena parte de las bibliotecas particulares consultadas de la primera mitad del siglo xvii⁴. Pero en las bibliotecas conventuales en las que hemos encontrado el epistolario, solo aparecen los dos primeros tomos —dejando entrever que a finales del siglo xviii el interés en el epistolario teresiano había decaído enormemente—: entre las 3013 obras impresas de la biblioteca de las Descalzas Reales, 23 son libros de Teresa de Jesús y solo dos de ellos corresponden a los dos primeros tomos del epistolario (1658 y 1674). Lo mismo ocurre en el Monasterio de las Huelgas de Burgos (615 obras impresas), en la Encarnación de Madrid (2210 obras impresas) y en las Agustinas Recoletas de Salamanca (más de 800 obras impresas); (Vidriero 1999 y Sanz Hermida 1997).

Parece plausible deducir, por tanto, que el epistolario probablemente debió el grueso de su difusión a la red de comunicación que desde fecha muy temprana se estableció entre los conventos carmelitas, que a mediados del siglo xvii ya se habían instalado en Portugal, Italia, Francia, Flandes, Polonia y en territorios correspondientes a las actuales Colombia, México, Perú, Ecuador y Brasil⁵. Aunque Gracián muriera en 1614 sin conocer las ediciones impresas del epistolario, sus cartas dejan traslucir el empeño por lograr una fluida circulación de libros e ideas entre los conventos descalzos:

He dado por traza dar a estas [Carmelitas de Cracovia] algunos libritos míos breves, que se pueden enviar en cartas [...] para que enviándolos las unas a las otras en cartas, se comuniquen y traten, que cuando la Santa madre era viva, gustaba mucho de esta unión. (Carta de Gracián a Juliana de la Madre de Dios, 2 de enero de 1613; Gracián 1933: 461)

⁴ Por ejemplo, en los inventarios de bibliotecas particulares recogidos por Trevor Dadson (1998: 377, 406, 433, 481-182) aparecen *Los libros de la Madre Teresa* en la biblioteca de Alonso de Barros (1604, 151 ejemplares; en la edición de Madrid, Imp. Real, 1597), en la de Diego de Silva y Mendoza, Conde de Salinas (1630, 157 ejemplares; probablemente también la edición de 1597), en la de Antonia de Ulloa, Condesa de Salinas (1605), en la de Francisca de Paz Jofre de Loaysa (1626, 41 ejemplares), y una edición individual de *Las Moradas* (Madrid, Imp. Real, 1602) en el fondo de la librería de Cristóbal López (1606). En los inventarios de bibliotecas de mujeres del siglo xvi recopilados por Pedro M. Cátedra y Anastasio Rojo (2004: 376, 381, 391, 393), la edición de 1588 de *Los libros de la Madre Teresa* se encuentra en las bibliotecas de doña Juana Manrique de Lara (1595, 34 ejemplares), doña Antonia de Cartagena (1596, 2 ejemplares), doña Luisa Enríquez (1598, 45 ejemplares; posee también un *Camino de perfección* de 1585, Imp. Guillermo Foquel, Salamanca), y encontramos otro ejemplar de *Camino de perfección* (1585, Imp. Guillermo Foquel, Salamanca) en el inventario de los bienes de Isabel de Cabrera (1599, 7 ejemplares).

⁵ Desconocemos el número exacto de ejemplares de las *Cartas* que salieron de las prensas de Diego Dormer, pero siguiendo los datos aportados por Velasco de la Peña en su estudio sobre las imprentas de Zaragoza del siglo xvii, «la tirada de los libros oscilaba entre 700 y 1500 ejemplares» (51).

Los libros de San José que ahí están, paréceme que no será razón que se coman de ratones, sino que hagan una de dos cosas: o que los envíen a Sevilla para que de allí los carguen a Indias, y lo que de ellos se sacare puede aprovechar para esos conventos, pues no le faltarán amigos a la madre Juliana, priora de Sevilla, que se los encamine, o que los repartan todos por los conventos de Descalzas, enviando algunos a conventos más cercanos para que de allí los lleven a otros, o puédese hacer entrambas cosas, enviar alguna suma de ellos a Sevilla para las Indias y repartir otra suma de ellos. Al fin distribúyanlos como de cosa propia. (Carta de Gracián a las Carmelitas de Consuegra, 28 de julio de 1608, Gracián 1933: 405)

En 1633, el padre fray Juan de San Ángel, rector del colegio de San Ángel de Sevilla, hace un envío de libros a Nueva España, que incluye 22 obras de la madre Teresa, «para que se siga la orden que el dicho padre rector le avisa en repartirlos en la provincia» (en Rueda Ramírez 2002: 352), y todavía a las alturas de 1730 en un envío de libros al convento de carmelitas de San José en Cartagena de Indias, encontramos «2 juegos de la obra de Santa Teresa» y «12 compendios de la obra de Santa Teresa» (Márquez Macías 2012: 12).

La publicación impresa de las cartas solo puede entenderse como consecuencia de la vertiginosa popularidad de Teresa de Jesús en la España barroca gracias a su canonización, pero aun así las cartas seguían planteando problemas genéricos —no eran un tratado espiritual como *Las Moradas*, ni una autobiografía espiritual como la *Vida*, ni una crónica como las *Fundaciones*, ni un modelo de conducta como el *Camino*—, que les impidieron disfrutar de la difusión de la que gozaban las otras obras impresas de la Santa.

En 1757, fray Pablo de la Encarnación, general de los carmelitas descalzos, les encargó a fray Tomás de Aquino y fray Manuel de Santa María que sacasen «un puntual y exacto traslado» (ms. 13245 BNE: f. 2) de las cartas originales de Santa Teresa conservadas en los conventos de Valladolid y Sevilla con el fin de que «nuestra sagrada religión y todo el mundo gocen en su pureza su doctrina celestial» y «deseando corregirlos por sus fuentes originales, con la más escrupulosa atención y dar a luz una nueva edición de todos sus escritos, que enmiende los descuidos de las pasadas y sea norma y segura regla de todas las posteriores» (ms. 13245 BNE: f. 2) El resultado será el manuscrito que lleva por título *Copia de manuscritos de San Juan de la Cruz y de Santa Teresa* (ms. 13245 BNE), aunque se compone casi en su totalidad de cartas de la fundadora carmelita. La copia es, sin duda, la más erudita y cuidadosa: con traslados notariales, estudio y cotejo de la letra, descripción de los originales, fuentes de procedencia y detallada historia de los autógrafos.

Una década después de este inestimable trabajo, llegarían a las librerías los tomos III y IV del epistolario, editados por el padre fray Antonio de San José y ajenos, contra todo pronóstico, al ms. 13245 BNE. En Madrid, en la imprenta de

José Doblado, se imprimían el tomo III, con 82 cartas, en 1771, y el tomo IV, en 1778, con 75 cartas y numerosos fragmentos. Las cartas de Santa Teresa trascendían de nuevo a la permanencia de la letra impresa corrompidas y sepultadas por comentarios que las devolvían a su atalaya de exaltación barroca, aunque esta vez, al menos, bien ilustradas históricamente. Hacia 1779, fray Manuel de Santa María corrigió, de su puño y letra, los cuatro tomos impresos: rectifica la cronología, coteja el texto con los autógrafos y restaura los fragmentos que se habían omitido en las impresiones (los volúmenes anotados por Manuel de Santa María se conservan en la Biblioteca Nacional de España bajo las signaturas ms. 6613, ms. 6614 y ms. 6615). Sin embargo, las correcciones manuscritas de fray Manuel volvieron de nuevo a caer en el olvido y en 1793, en la imprenta madrileña de José Doblado, llegaba a su fin esta primera fase de la historia editorial del epistolario con una reimpresión calcada de los cuatro tomos, que incluía las 371 cartas repletas de mutilaciones y omisiones.

La historia editorial de las cartas se paralizará con esta edición de 1793, de la que todavía en 1851 hicieron una reimpresión calcada en Madrid los hermanos Castro Palomino. Habría que esperar hasta bien entrado el siglo XIX para empezar a disfrutar de ediciones que volvieran la vista a los autógrafos y a los trabajos de copia y cotejo de los padres Manuel de Santa María, Tomás de Aquino y Andrés de la Encarnación. Fueron los editores franceses Migne y Bouix quienes en 1840 y 1861, respectivamente, dieron un primer giro hacia nuevas ediciones críticas, como lamentaba Vicente de la Fuente:

Los extranjeros nos han precedido en este trabajo de restauración. ¡Vergüenza grande para España! No ha sido poco que hayamos llegado a tiempo de poder dar la última mano a este trabajo, y que para mengua de nuestra patria recibiésemos las cartas de Santa Teresa restauradas y melodizadas por extranjera mano. Y esto ha faltado poco para que sucediera, si alguno de los extranjeros [...] hubiera tropezado con el rico tesoro que custodia nuestra Biblioteca Nacional. (Fuente 1862: VI)

Efectivamente, sería Vicente de la Fuente quien en su edición de la Biblioteca de Autores Españoles de 1861 hiciera uso de los valiosísimos fondos de la Biblioteca Nacional para publicar un total de 405 cartas —incluyendo 17 inéditas y fragmentos que completan las ya publicadas—, aunque los acompañara de tendenciosos juicios críticos y datos históricos a veces inexactos. Será en 1922 cuando los lectores puedan finalmente tener acceso a una edición depurada del corpus epistolar teresiano gracias a la inmensa labor del padre Silverio de Santa Teresa. A partir de entonces, la historia editorial del epistolario está vinculada a los nombres de los grandes teresianistas: Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggnik (Biblioteca de Autores Cristianos, 1959, y después su edición manual de 1982), Teófanos

Egido y Luis Rodríguez Martínez (Espiritualidad, 1984), y Tomás Álvarez (Monte Carmelo, 1997)⁶.

La laberíntica y expurgada historia editorial de las cartas de Teresa de Jesús resulta, a todas luces, comprensible. En un universo en el que «escribir podía no tener nada que ver con leer, con la recepción y comprensión de las ideas que se nos proponen» (Bouza 2001: 108), las cartas eran los artefactos idóneos para pasar a integrar ese mundo poblado por «textos táctiles», cuyo valor dependía de la «materialidad del contacto» (Bouza 2001: 98). Los problemas deontológicos, que siempre arrastra consigo la publicación de una correspondencia privada, se multiplicaban en este caso: el halo de santidad complicaba la publicidad de unas cartas en las que la controvertida autoridad de Teresa de Jesús, su constante subversión de los roles monja-confesor y su clara conciencia de ideólogo y líder de la reforma resultaban demasiado innegables. Por eso, solo setenta años después de la aparición de la edición de fray Luis, y auspiciadas por la mística pluma de Palafox (o, tal vez, ellas auspiciando la defensa del obispo), pudieron estas cartas conocer, si bien alteradas y mutiladas, la letra de molde. Las cartas, documentos siempre marginados por el canon literario, fueron rápidamente desplazadas a un segundo plano y amparadas bajo el marbete de ortodoxia que minimizó a Teresa de Jesús desde 1582, haciéndonos olvidar que su conciencia de escritora ni desaparece ni se anula, sino que se expande y se matiza en su correspondencia.

Recibido: 21/04/2015

Aceptado: 27/07/2015

BIBLIOGRAFÍA

- AHLGREN, Gillian (1996). *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Cornell: Cornell University Press.
- ÁLVAREZ, Tomás (2001). «El venerable Juan de Palafox ante las cartas de Santa Teresa. Desde la primera edición francesa hasta la primera traducción española». En Ricardo Fernández Gracia (coord.), *Palafox: Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII*. Navarra: Universidad de Navarra, pp. 339-352.
- ÁLVAREZ, Tomás, y Rafael Pascual (2014). *Estudios teresianos V. Autógrafos: Ubicación y contenido*. Burgos: Monte Carmelo.
- ÁLVAREZ DE TOLEDO, Cayetana (2011). *Juan de Palafox. Obispo y virrey*. Madrid: Marcial Pons.

⁶ No me detengo a analizar estas ediciones contemporáneas, pero todas parten de la labor llevada a cabo por Silverio de Santa Teresa y, aunque se remiten a los autógrafos y a las copias manuscritas fidedignas, todavía no contamos con una edición rigurosa que enfoque las cartas desde la crítica textual y filológica.

- ASTIGARRAGA, José Luis (1978). «Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián. Valor textual de la antología de María de San José (Dantisco)», *Ephemerides Carmeliticae*, XXIX, 1978, I, pp. 100-176.
- BARANDA LETURIO, Nieves (2006). *Cortejo a lo prohibido: lectoras y escritoras en la España moderna*. Madrid: Arco Libros.
- BARTOLOMÉ, Gregorio (1991). *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J. (2001). *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons.
- BURKE, Peter (1984). «How to be a Counter-Reformation Saint? ». En Gaspar von Greyerz (ed.), *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, London: George Allen and Unwin, pp. 45-55.
- CÁTEDRA, Pedro M., y Anastasio Rojo (2004). *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*. Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura.
- CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2014). «Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma», *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, pp. 141-168.
- CAYUELA, Anne (1996). *Le paratexte au siècle d'or*. Genève: Droz.
- CHARTIER, Roger (1993). *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Traducción de Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial.
- (2014). *The author's hand and the printer's mind*. Cambridge: Polity.
- DADSON, Trevor (1998). *Libros, lectores y lecturas*. Madrid: Arco Libros.
- EGIDO, Teófanos (2000). «Hagiografías y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de San Juan de la Cruz)», *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, pp. 61-85.
- FABRE, Daniel (1985). «Le livre et sa magie». En Roger Chartier (ed.), *Pratiques de la lecture*. Marseille: Rivages, pp. 181-206.
- FERGUSON, Margaret W. (1988), «A Room Not Their Own: Renaissance Women as Readers and Writers». En Clayton Koelb y Susan Noakes (eds.), *The Comparative Perspective on Literature. Approaches to Theory and Practice*. Cornell: Cornell University Press, pp. 93-116.
- GONZÁLEZ MARTÍNEZ, Larisa (2013). *Participación de la orden carmelita y la Compañía de Jesús en la polémica por la canonización de don Juan de Palafox y Mendoza (1600-1852)*, Guanajuato: Colección Tesis.
- GRACIÁN, Jerónimo (1913). *Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús*, edición de Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.
- (1933). *Obras completas. Vol. VII: Epistolario*, edición de Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.
- LEÓN, Fray Luis de (1944). «Carta-dedicatoria a las Madres Prioras: Ana de Jesús y Religiosas Carmelitas Descalzas del Monasterio de Madrid». *Obras completas castellanias*. Edición del Padre Félix García. Madrid: BAC.
- LÓPEZ-VIDRIERO, María Luisa (dir.) (1999). *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XIV. Vol. I. Catálogo de los Reales Patronatos. Manuscritos e Impresos del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*. Madrid: Editorial Patrimonio Nacional.

- LÓPEZ-VIDRIERO, María Luisa (1999). *Tomo XIV. Vol. II. Manuscritos e Impresos del Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos*. Madrid: Editorial Patrimonio Nacional.
- (1999). *Tomo XIV. Vol. III. Manuscritos e Impresos del Convento de la Encarnación de Madrid*. Madrid: Editorial Patrimonio Nacional.
- MÁRQUEZ MACÍAS, Rosario (2012). «Cultura urbana, las lecturas piadosas y el envío de libros al convento de monjas carmelitas de San José en Cartagena de Indias (siglo xviii)». *Revista Sociedad, Ciudad y Territorio*, n. 3.
- MCKENZIE, D. F. (1999). *Bibliography and the Sociology of texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MUJICA, Barbara (2009). *Teresa of Avila. Lettered Woman*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- NALLE, Sarah T. (1989). «Literacy and Culture in Early Modern Castile». *Past & Present*, 125, pp. 65-96.
- RIBERA, Francisco (1590). *La vida de la Madre Teresa de Jesus, fundadora de las Descalças y Descalços Carmelitas*. Salamanca: en casa de Pedro Lasso.
- RUEDA RAMÍREZ, Pedro José (2002). *El comercio de libros con América en el siglo xvii: el registro de ida de navíos en los años 1601-1649*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla.
- SANZ HERMIDA, Jacobo (1997). «Libros y lecturas en el Convento de Agustinas Recoletas de Salamanca (Siglos xvi-xviii)». *Via Spiritus*, 4, pp. 133-235.
- SANTA MARÍA, Francisco de (1644). *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la primitiva observancia hecha por Santa Teresa de Jesús*, t. I. Madrid: Diego Díaz de la Carrera.
- SANTA TERESA, Silverio de (ed.) (1935). *Procesos de canonización y beatificación de Santa Teresa de Jesús*. 3 vols., Biblioteca Mística Carmelitana 18-20. Burgos: Monte Carmelo.
- TERESA DE JESÚS (1658). *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Obediencia, con notas del Excelentísimo y Reverendísimo señor don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osmá, dos tomos*. Zaragoza: por Diego Dormer.
- (1674). *Cartas de Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen [...] con notas del padre Fray Pedro de la Anunciación...; recogidas por orden del reverendísimo padre Fray Diego de la Presentación*. En Bruselas: por Francisco Foppens.
- (1861). *Lettres de Sainte Thérèse traduites suivant l'ordre chronologique [...] par le P. Marcel Bouix*. París: Imprimerie de P. A. Bourdier.
- (1920-1922). *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo VII. Epistolario*, edición de Silverio de Santa Teresa. Burgos: Monte Carmelo.
- (1984). *Epistolario*, edición de Teófanos Egido y Luis Rodríguez Martínez, Madrid: Espiritualidad.
- (1997). *Cartas*, edición de Tomás Álvarez. Burgos: Monte Carmelo.
- (2009). *Libro de la vida*, edición de Dámaso Chicharro. Madrid: Cátedra, 15ª ed.
- (2012). *Obras completas*, edición de Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: BAC, 9ª ed.
- VELASCO DE LA PEÑA, Esperanza (1998). *Impresores y libreros de Zaragoza, 1600-1650*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.



El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús

Resumen: Este artículo pretende desentrañar los motivos que explican la tardía edición del epistolario de Teresa de Jesús, que no conoció la letra impresa hasta que en 1658 la cúpula carmelita impulsara una adulterada edición anotada por Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Osma. A través del estudio de la transmisión del epistolario, trataré de demostrar cómo la laberíntica historia editorial (desde las copias manuscritas hechas por rigurosos frailes carmelitas en el siglo xviii, hasta las consecuencias que pudo acarrear la presencia tan palmaria del nombre de Palafox en la edición *princeps*) ejemplifica a la perfección ese triángulo orientativo de la lectura, entre autor, lector y editor, en el que vive todo texto. Una vez superados los límites impuestos por la comunicación bidireccional, editores e impresores, de un lado, y los propios lectores, de otro, se adueñaron del timón de una ajetreada historia editorial, plagada de censuras y manipulaciones, que hizo que el epistolario se convirtiera en el resquicio olvidado del corpus textual de la escritora Teresa de Jesús.

Palabras clave: Teresa de Jesús, cartas, manuscritos, primeros impresos, Juan de Palafox y Mendoza, recepción.

The Editorial Challenge of Teresa of Avila's letters

ABSTRACT: *It was not until 1658 that Teresa's letters were printed, albeit in a poor edition replete with inaccuracies and omissions, where the letters were buried in the ascetic editorial comment by Juan de Palafox y Mendoza, bishop of Osma. In this article, I will try to unravel the reasons behind this delayed first edition and I will try to show how this labyrinthine editorial history (the scattering of the autographs, the manuscript copies made by Carmelite friars, and the consequences of the comments of Palafox, infamous for his conflicts with the Society of Jesus) illustrates perfectly the uncertain space between author, reader and editor where every text acquires its meaning. Once Teresa's letters emerged from the private sphere, printers and editors, on the one hand, and the actual readers, on the other, were the ones to guide the fate of the turbulent editorial transmission of the letters of Teresa of Avila.*

KEYWORDS: *Teresa of Avila, letters, manuscripts, first printed editions, Juan de Palafox y Mendoza, reception.*

TERESA DE JESÚS (1515-1582)	
GUILLERMO SERÉS (Universidad Autónoma de Barcelona)	
<i>La imaginación de Santa Teresa: virtudes y desatinos de «la loca de la casa»</i>	11
ANA GARRIGA ESPINO (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús</i>	35
LECTURAS REPUBLICANAS DEL <i>QUIJOTE</i>	
RAQUEL ARIAS (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>León Felipe alista a don Quijote en el bando republicano</i>	57
MANUEL LÓPEZ FORJAS (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El Quijote y la realidad viva de las Españas: la visión histórica de Pedro Bosch-Gimpera</i>	69
CARMEN MADORRÁN AYERRA (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>El Quijote como utopía necesaria: la mirada de Adolfo Sánchez Vázquez</i>	85
OTROS TEMAS	
SÒNIA BOADAS (Universitat Autònoma de Barcelona)	
<i>Libros y librerías: la recepción de Comynnes en España</i>	101
LUCILA LOBATO OSORIO (Universidad Nacional Autónoma de México)	
<i>La noticia de la muerte de Policisne de Boecia: expresiones de dolor en un libro inconcluso</i>	115
MARÍA GUTIÉRREZ PADILLA (Universidad Nacional Autónoma de México)	
<i>La escenografía en el teatro caballeresco</i>	131
ADRIÁN FERNÁNDEZ (Université de Fribourg)	
<i>Dos entremeses «auditivos» y sus niveles: hacia un metateatro visual</i>	145
DAVID GONZÁLEZ DE LA HIGUERA GARRIDO (Universidad Complutense de Madrid)	
<i>La visión premonitoria de Alonso en El caballero de Olmedo: otra recuperación de lo popular</i>	157
ESTHER FERNÁNDEZ LÓPEZ (UNED)	
<i>Perseo en la comedia tardobarroca: Ignacio Ferrera y Pasqual</i>	169
MANUEL PIQUERAS FLORES (Universidad Autónoma de Madrid)	
<i>De La hija de Celestina a La ingeniosa Elena: estructura narrativa, género literario e interpolación</i>	187

DAGOBERTO CÁCERES AGUILAR (Western University Canada)

Realismo incesante: desde Celestina hacia su recepción 201

TEXTOS INÉDITOS

DAVINIA RODRÍGUEZ ORTEGA (Universidad Pública de Navarra)

Auto sacramental del Juego del Hombre, *de Luis Mejía de la Cerda:*

edición crítica 219

EDAD DE ORO
REVISTA DE FILOLOGÍA HISPÁNICA

XXXIV





Edad de Oro. Revista de Filología Hispánica

ISSN: 0212-0429

Dirección:

Teodosio Fernández

Secretaría y edición:

José Ramón Trujillo

Comité científico internacional:

Carlos Alvar (Univ. de Ginebra)

Ignacio Arellano (Univ. de Navarra)

Javier Blasco (Univ. de Valladolid)

Alberto Blecau (UAB)

Jean Canavaggio (Univ. de París X)

Laura Dolfi (Univ. de Turín)

Aurora Egido (Univ. de Zaragoza)

Víctor García de la Concha (RAE)

Luciano García Lorenzo (CSIC)

Joaquín González Cuenca (Univ. de Castilla-La Mancha)

Agustín de La Granja (Univ. de Granada)

Begoña López Bueno (Univ. de Sevilla)

Michel Moner (Univ. de Toulouse III)

Joan Oleza (Univ. de Valencia)

Alfonso Rey (Univ. de Santiago)

Lina Rodríguez Cacho (Univ. de Salamanca)

Leonardo Romero Tobar (Univ. de Zaragoza)

Aldo Ruffinatto (Univ. de Turín)

Lía Schwartz (City University of New York)

Redacción y admisión de originales:

Teodosio Fernández

Edad de Oro

Departamento de Filología Española

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Tfno.: +0034 91 497 4090

correo: teodosio.fernandez@uam.es

Distribución, suscripción y venta:

Servicio de Publicaciones de la UAM

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Intercambio de publicaciones:

Biblioteca de la Facultad de Filosofía y

Letras (UAM)

Universidad Autónoma de Madrid

28049 Madrid (España)

Han colaborado en este volumen:

Departamento de Filología Española (UAM)

Facultad de Filosofía y Letras (UAM)

Edad de Oro se recoge, entre otras, en las siguientes bases de datos: SCOPUS, MLA Database, HLAS, Latindex, PIO-Periodical Content Index, ISOC, Dialnet, MIAR, ERIH, DICE, Sumaris CBUC, Ulrich's. Se encuentra evaluada en CIRC: A; INRECH; MIAR difusión ICDS live: 9.977; SCImago Journal & Country Rank: H Index 2, SJR 0,101, Q4; RESH índice de impacto: 0.041; ERIH: A INT1; Carhus Plus+ 2014: C.