

**Dos visiones sobre la mujer, dos ideologías sobre la ciudad.
Cristine de Pizan y Teresa de Jesús:
de la *Ciudad de las Damas* al *Castillo Interior***

Esther Alegre Carvajal
(UNED)

Con casi dos siglos de distancia, dos increíbles mujeres, Cristiene de Pizan (1363-1430) y Teresa de Jesús (1515-1582) escribieron dos obras, *La ciudad de las Damas* (1405) y *Las Moradas del Castillo Interior* (1577), respectivamente, con las que crean dos imágenes visuales de una fuerza increíble, una ciudad y un castillo, como espacios destinados a las mujeres. Dos iconos que, en un análisis minucioso y algo complejo, nos permiten descubrir, por una parte, el interés que ambos artefactos suscitan en este período, y el uso que se hace de ellos desde un punto de vista simbólico e ideológico. Reflexionar de forma conjunta sobre el sujeto ‘mujer’ y sobre los elementos ‘ciudad’ o ‘castillo’ en la Edad Moderna, es un asunto ciertamente complejo. Aunque, existe este potencial trayecto, abierto por las obras aludidas, en el que al transitarlo podemos obtener interesantes logros.

Este camino es posible, porque ambas escritoras hablan a ‘las mujeres’ construyendo para ellas dos símbolos, con dos potentes y conocidas imágenes visuales -ciudad y castillo-, ciertamente contrarias,¹ con las que las ofrecen un ideal de vida y les transmiten unos valores sobre su propia condición. Evidenciando un interesante matiz sobre la evolución, o mejor la involución, de las circunstancias y barreras de la mujer en ese amplio recorrido que va desde principios del siglo XV a finales del XVI (J. Kelly, 92-126)².

Igualmente, ambas escritoras al utilizar estas metáforas visuales, no lo hacen de forma inocua, sino asumiendo toda la carga ideológica que cada una había ido acumulando en el largo recorrido del Renacimiento, e incluso adhieren a ella la connotación política concreta del momento en que escriben. Ciudad y castillo, son símbolos recurrentes y divergentes de los modelos cívicos del Renacimiento (Fantoni, 3-4) y de cómo se articularon estos tipos en las estructuras urbanas reales, resultado de contrarias concepciones sobre la construcción del Estado, sobre la práctica del Buen Gobierno y en definitiva de actitudes e ideologías políticas enfrentadas (Alegre Carvajal 2008).

Puede considerarse confuso que, este planteamiento, esté poniendo en relación conceptos que, en principio, tienen poco o nada que ver unos con otros: las obras de Cristine de Pizan y Teresa de Jesús; las imágenes que se construyen en estas obras; o dos nociones, la ciudad creada y fabricada por mujeres, y la fortificación pétrea y cerrada para que se encastille el alma. Pero, al mismo tiempo, la argumentación requiere enlazar estos

¹ Ambas escritoras habían previamente escrito dos obras en las que sí coinciden en la metáfora visual que proponen, el Camino. Cristine de Pizan escribió *Le Livre du Chemin de Long Estude* (1403) o *El camino de largo estudio*, en el que narra cómo se desarrolla intelectualmente siguiendo la vía del estudio. Y Teresa de Jesús la guía de espiritualidad *El Camino de Perfección* (1566 y 1567).

² Joan Kelly se planteó por primera vez la necesidad de repensar las valoraciones sobre los períodos históricos atendiendo a los estudios sobre mujeres. Tras hacerse esta pregunta, en un estudio clásico: “¿Existió el Renacimiento para las mujeres?”, concluye, “No hubo Renacimiento para las mujeres o al menos no lo hubo durante el Renacimiento”. Según Kelly, los mismos desarrollos que posibilitaron la expresión social y cultural de los hombres del Renacimiento, afectaron adversamente a las mujeres como conjunto y en especial a las mujeres de clase elevada, que experimentaron una contracción en las opciones sociales y personales. Con ello puso en duda que la experiencia histórica de las mujeres estuviese englobada en la experiencia histórica que de la humanidad se había realizado hasta ese momento.

iconos visuales con la práctica urbana real que la alta nobleza española desarrolla en sus ciudades durante el Renacimiento, para atisbar la conexión, el paralelismo, de estas dos estructuras -si queremos abstractas- con las ideologías políticas que recorren este decisivo espacio temporal. Poniendo el acento en algo tan concreto como el enfrentamiento político de los grupos nobiliarios en la corte y el proceso de *Confesionalización* que sufre la monarquía hispánica en el reinado de Felipe II (Martínez Millán 2001, 103-143; Martínez Millán 1994-1995, 103-124). Sobre todo, a partir de la puesta en marcha de las tesis aprobadas en el Concilio de Trento, es decir, en el inicio de la Contrarreforma.

Por otra parte, es necesario no perder de vista, el momento en que Teresa de Jesús escribe su *Castillo Interior*, ese 1577. Y cómo las fundaciones que llevó a cabo en Pastrana y el ‘conflicto’ que generaron (Alegre Carvajal 2013) juegan, sin duda, un papel determinante en esta historia. A deslindar y explicar todos estos temas están dedicadas las próximas líneas.

En primer lugar, parece sensato pormenorizar todas las cuestiones relativas a la función y a la práctica que sobre la ciudad desarrolla la alta nobleza española porque, en su exploración por fijar una estructura urbana concreta que identifique la ciudad como un espacio de naturaleza aristocrática, desarrolló dos tipologías urbanas diferenciadas, que podríamos reconocer cómo la ciudad del guerrero, con su castillo-palacio fortificado, y la ciudad del príncipe con su palacio y plaza ciudadanos. Las imágenes con las que estamos trabajando, castillo y ciudad, están contempladas en esta práctica. Como ya hemos puesto de manifiesto en numerosas ocasiones (Alegre Carvajal 2004), estas ciudades nobiliarias básicamente surgen de la intención de sus señores de dar un nuevo carácter “aristocrático” no solo a su residencia sino a toda la ciudad. En la construcción de la fama y la reputación del noble tendrá un elemento primordial la propia reputación de su ciudad o su villa (Guillén Berrendero 2014, 232).³ Se diferencian por crear estrictamente una ciudad -con un palacio plenamente urbano inserto en la trama urbana de la misma- como Pastrana o Guadalajara, o por transforma una fortaleza en un suntuoso castillo -aislado y preeminente- como el de Alba de Tormes.



Figura 1. Vista del castillo ducal de Alba de Tormes, realizada por Anton van den Wyngaerde en 1570.

³ Guillén Berrendero (2014) insiste: “el espacio [la ciudad] es también un lugar de cimentación de la reputación o de la existencia de las personas que los habitan mediante una construcción e identificación entre las calidades de los individuos y la de los territorios”.

La distinción entre la residencia-fortaleza “*transposizione urbana del castello feudale*” y del palacio como elemento “*insolato nel tessuto urbano*” (Bertelli, 499), era habitual en la literatura que sobre la ciudad se desarrolló en la Italia del siglo XV, y estaba impregnada de una fuerte carga política, donde la subdivisión indicaba procesos políticos y de concepción del Estado diferentes. Se identificaba la fortaleza con la residencia del tirano y el palacio con la residencia del príncipe. Estas reflexiones hundían sus raíces en el debate sobre la legitimación de los regímenes señoriales que desde el siglo XIV estaban surgiendo en Italia (Fantoni, 3-20).

La filiación del castillo con la sede del tirano y por tanto del régimen político de la tiranía toma como punto de partida la *Política* de Aristóteles, pero indudablemente tiene en Leon Battista Alberti y su *De Re Aedificatoria* (Florencia, 1550), su confirmación. Es en él donde la relación entre forma política y teoría arquitectónica resulta más evidente: “*En efecto, la morada del rey debe estar en el centro de la ciudad, debe ser de fácil acceso, rica en su ornamentación, debe destacar más por su belleza que por su aspecto imponente; al tirano, en cambio, hay que construirle una morada, sí, pero también una fortaleza, que no está situada en el interior de la ciudad ni fuera de ella*” (Leon Battista Alberti, 201). Según Alberti dependiendo de la opción de fortaleza o palacio, no sólo cambia la estructura de la corte y el tipo de relación que esta mantiene con la ciudad, sino la totalidad del tejido urbano. Esta idea llega incluso a *El Príncipe* de Maquiavelo (Florencia, 1531) aunque no con el mismo valor, “*...igualmente pueden ser dignos de elogio el que construye y el que no construye fortalezas; pero siempre son reprehensibles los que, fiándose en ellas, hicieran poco caso de que el pueblo los aborrezca*” (Maquiavelo, cap. XX, 291).

El universo político en el que se va gestando y desarrollando la gran monarquía hispánica, propició un florecimiento cultural que afectaba muy directamente a la esfera arquitectónica-urbanística, hasta el punto que estas dos opciones que estamos explicando –entendidas como iguales, como había señalado Maquiavelo–, van a ser la alternativa ensayada, de una manera consciente y constante, por dos sectores, perfectamente diferenciados de la alta aristocracia española. La concepción del poder se expresa a través de una imagen y de una forma determinada, de una estructura urbana concreta, a través de una fortaleza o a través de un palacio; dos configuraciones que se complementan y se oponen entre sí, pero que son símbolo del control territorial que se ejerce y van a jugar un papel activo como elemento visual constituyente de una ideología política y del ejercicio de la soberanía. Por un lado, el grupo cortesano a la cabeza del cual estaba la familia Mendoza, de forma sistemática van a construir las novedosas Villas Ducales (Alegre Carvajal 2004), núcleos urbanos que se conforman como seguidores de las teorías urbanas humanistas y van a estar claramente ligados a la cultura clásica. El objetivo era dar un nuevo carácter no sólo a residencia del ‘príncipe’, sino a toda la ciudad, proyectar y elaborar un espacio de naturaleza principesca con un valor explícitamente político y con connotaciones estructurales y simbólicas –en Italia con claras raíces en la Antigüedad clásica, en España con claras evocaciones italianas–. Los Mendoza crean un modelo de ciudad preciso, con una evidente función ideológica, que rige todos los proyectos de transformación urbana de la familia (Alegre Carvajal 2010)⁴.

Al mismo tiempo, la facción capitaneada por el linaje de los Álvarez de Toledo, los duques de Alba, ligados a tradiciones nobiliarias caballerescas, desarrollan una ciudad

⁴ De forma sistemática, en sus dominios, los Mendoza abandonan la idea de castillo como imagen del dominio señorial para construir un palacio ciudadano, plenamente civil, con una acentuada imagen urbana. Un particular lugar para implantar un nuevo ideal nobiliario, el cortesano. Lo cual acredita a la arquitectura como un imprescindible y fantástico instrumento para configurar una moderna imagen visual del poder.

medieval con un suntuoso castillo-palacio. Se produce una adaptación de estructuras fortificadas medievales obsoletas a las nuevas necesidades del poder, un ennoblecimiento del castillo, como un acomodo a las formas palatinas. Pero la idea del dominio aristocrático se presenta como fortificado, amurallado, segregado e inaccesible, “*una fortaleza, que no está situada en el interior de la ciudad ni fuera de ella*” (Ver figura 1).

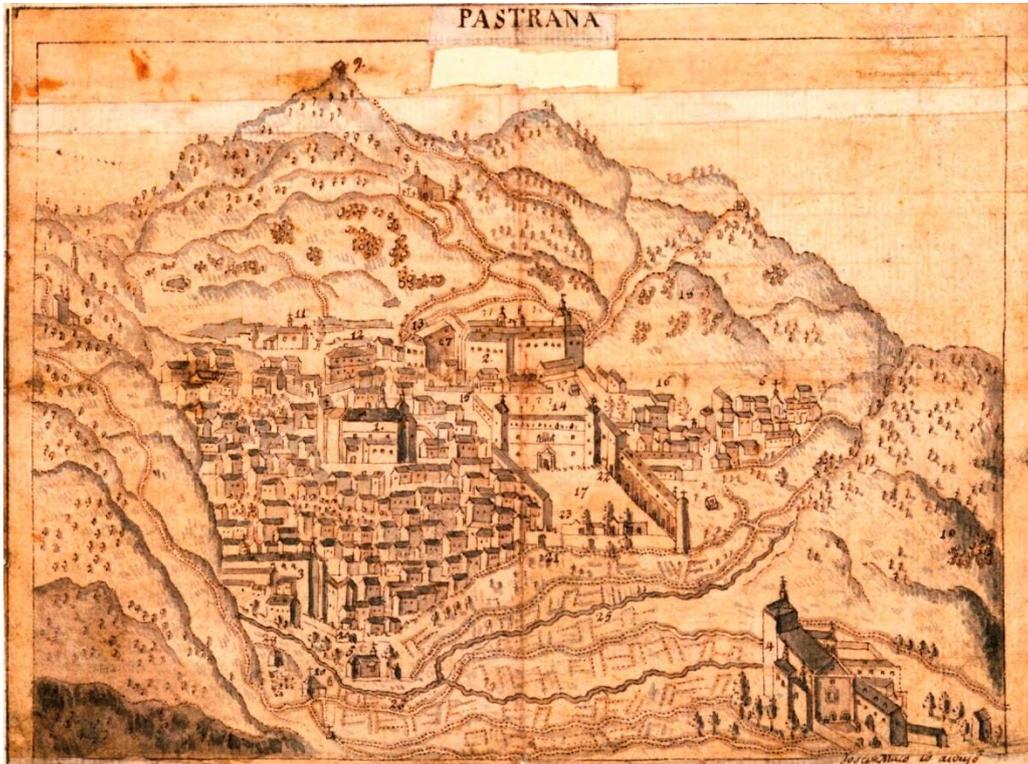


Figura 2. Vista de la villa ducal de Pastrana.
Grabado del siglo XVII.

Estos dos modelos arquitectónicos, estrictamente se pueden hacer coincidir con dos facciones cortesanas -con estructuras ideológicas divergentes- que se oponen, tanto en el campo de la política como en la ortodoxia religiosa, y muestran argumentos filosóficos contrarios derivados de dos tradiciones intelectuales distintas. Castillos o ciudades, desde luego, son “formas” de transmisión, de representación ideológica visual, las cuales adquieren un valor concreto y opuesto a partir del uso que hacen de ellas estos grupos aristocráticos, en una sociedad cada vez más polarizada. En este sentido se pueden entender como un elemento significativo en la concepción y en la práctica de construir el Estado, como un código de expresión -arquitectónica- de la *soberanía*, y como una forma de definir la propia estructura de una monarquía tan extensa y dilatada como la de Carlos V o Felipe II (Alegre Carvajal 2008 y 2009).

Estos grupos nobiliarios tendrán continuidad a lo largo de todo el siglo XVI, desde el reinado de los Reyes Católicos hasta los reinados de Carlos V y el de Felipe II. De forma muy esquemática y necesariamente simplificada, estas dos formaciones son, el denominado *partido imperial*, antigua facción fernandina y durante el reinado de Felipe II, *partido albista* -posteriormente partido castellano-, a la cabeza del cual va a estar siempre el duque de Alba, al que apoyaron aristócratas como el duque de Benavente o el duque de Alburquerque, caracterizado por una práctica política y una ideología poco tolerante. Consideraban que el rey era el vértice de una pirámide jerárquica perfectamente definida, y que en el ámbito unificado de la monarquía éste sólo era responsable ante

Dios; defendían la superioridad de Castilla en el conjunto de los reinos, y los intereses de Castilla, como centro de la política de la monarquía; justificaban su ideología en una espiritualidad ascética y en la defensa de la ortodoxia mediante el formalismo en la práctica religiosa y la intransigencia, con el fin de impedir la entrada de ideas protestantes, lo que se traducía políticamente en una postura de intolerancia y de enfrentamiento de Castilla con el resto de los reinos (Martínez Millán, J. y de Carlos Morales, C.J. 1998, 137-140).

El *grupo humanista*, en el reinado de Felipe II *facción ebolista* (Martínez Millán 1992, 137-197) –posteriormente partido papista–, constituido por el amplio y poderoso linaje de los Mendoza, que integró durante el reinado de Felipe II, a través del vínculo del matrimonio, a Ruy Gómez de Silva príncipe de Éboli, como su jefe efectivo en la Corte, y al que pertenecieron aristócratas como el duque de Feria, el duque de Gandía, don Francisco de Borja, el duque de Medina de Rioseco, Almirante de Castilla, o el duque de Medinaceli; defiende una práctica política y una ideología más transigente y adoptaron una visión más compleja de la Monarquía; el Estado se componía de grupos políticos contrapuestos, dependientes unos de otros y siempre en precario equilibrio, el monarca era el garante de ese equilibrio, al tiempo que los aristócratas eran partícipes con él de un gobierno secular, particularista y, desde luego, aristocrático; defendían una práctica religiosa vivencial y poco formalista, buscaban resolver sus inquietudes religiosas en una espiritualidad interiorista y personal, asumiendo las diversas corrientes reformistas del siglo XV de religiosidad vivencial y mística, de acuerdo con el humanismo erasmista y sirviéndose de la Universidad de Alcalá como centro de enseñanza (Martínez Millán, J. y De Carlos Morales, C.J. 1998).

Con lo visto hasta este momento, sería absurdo negar la contundencia de las imágenes construidas por Cristine de Pizan o Teresa de Jesús. Imágenes que actúan como artefactos visuales, que hacen visible una ideología subyacente y que funcionan como remembranzas de un orden político y social concreto. Castillo o ciudad, desde luego, son “estructuras” de transmisión, de representación ideológica visual, que adquieren un valor concreto y opuesto a partir del uso que hacen de ellas estos grupos aristocráticos, en una sociedad cada vez más polarizada.

Pero podemos ahondar un poco más en esta idea, al fijarnos en la obra de Cristine de Pizan, en la que no solo se narra de forma absolutamente novedosa –revolucionaria– el que se construya una ciudad para “las Damas”, para las mujeres, sino que esa ciudad sea construida también por mujeres, algo que tendrá una repercusión concreta sobre la realidad de las ciudades aristocráticas de la España Moderna.

Cristine de Pizan forma parte de esa cultura Humanista que otorga a la ciudad un papel esencial en relación con la vida del hombre, en este caso exclusivamente con la de la mujer, convirtiéndola –tal y como hace la cultura humanista– en el centro de una sociedad renovada, que, imagina Cristine, será habitada solo por mujeres. La ciudad es un espacio representativo de las nuevas formas, respecto de esto, revolucionarios modos de organización social, cultural y política. En este sentido podemos afirmar que Cristine, construye una pionera y original Utopía (Alegre Carvajal 2012),⁵ dentro de toda la literatura que, sobre la ‘ciudad ideal’ se desarrolla en el siglo XV.

⁵ La utopía adquiere el valor de sociedad perfecta, puesto que su estructura política y social, una ciudad para mujeres y regida por mujeres, se presenta como heredera del humanismo cívico y por consiguiente adscrita al florecimiento cultura de la ciudad-estado. Cristine de Pizan al construir una ciudad exclusivamente para las mujeres está construyendo una república, una ciudad-estado independiente, (anti tiranía, identificando el régimen tiránico con el de desprecio de la mujer), con la forma urbana perfecta, la planta circular de la ciudad ideal. Debemos recordar que esta planta circular la visualizamos por primera vez en la *Sforcinda* de Filarete, escrita alrededor de 1465. Y que la idea de una ciudad perfecta, como reflejo de una sociedad y una estructura política perfecta, aparece en la *Utopía* de Tomás Moro, publicada en 1516.

Y para que no existan dudas sobre el contenido que la escritora quiere exponer, ordena ilustrar su texto con miniaturas, entre las que aparece la original ilustración de las ‘mujeres constructoras’, en la que la propia Cristine junto a la Dama que la inspira, está erigiendo con sus propias manos –amasando y colocando sillares- la muralla circular de la ‘Ciudad de las Damas’. Con ello da apariencia real a un concepto insólito, personificando visualmente la nueva realidad social y política que quiere construir.⁶



Figura 3. Miniatura de *La ciudad de las Damas* de Cristine de Pizan (1405).

El libro surge un día de 1405, en que Cristine se encuentra abatida en su estudio después de haber leído las opiniones recogidas en ciertos escritos en contra de las mujeres “...*Me preguntaba cuáles podrían ser las razones que llevan a tantos hombres, clérigos y laicos, a vituperar a las mujeres, criticándolas bien de palabra bien en escritos y tratados... Yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter...*” (Christine de Pizan, Lib I, cap. 1). Tres damas alegóricas se presentan, Razón, Justicia y Derechura (Rectitud), para animarla y para ayudarla a construir una ciudad, que será refugio de las damas virtuosas “...*venimos para anunciarte la construcción de una Ciudad. Tú serás la elegida para edificar y cerrar, con nuestro consejo y ayuda, el recinto de tan fuerte ciudadela... Así, querida hija, sobre ti entre todas las mujeres recae el privilegio de edificar y levantar la Ciudad de la Damas [...] una Ciudad levantada y edificada para todas las mujeres de mérito, las de ayer, hoy y mañana...*” (Christine de Pizan, Lib I, cap. 4).

La ciudad de las Damas es no solo un ámbito concreto y material, una ciudad construida y edificada para que vivan mujeres, sino que es también un ámbito ideológico, simbólico e indudablemente político, puesto que su obra se inscribe dentro de lo que se

⁶ La potente imagen visual construida por Cristine fue contestada posteriormente por el misógino Rabelais, que en el Tercer Libro de *Gargantúa y Pantagruel*, escrito en 1546, Panurgo propone un nuevo modo de construir las murallas de París, propone hacerlo con las “parte pudendas de las mujeres, más baratas que la piedra (Rabelais, F.: *Gargantúa y Pantagruel*, trad. de Barriobero y Serrán, Ed. Aguilar, Madrid, 1949, Libro III Cap. XV, pp.141).

conoce como la “Querella de la mujeres”,⁷ en la que, frente al vituperio que algunos autores hacen de las mujeres, Cristine de Pizan contesta con una obra que recoge una defensa férrea de la capacidad intrínseca y de acción de las mujeres, y las sitúa en el centro de uno de los principales problemas teórico, práctico y filosófico del Renacimiento: la ciudad. Pero consciente de la magnitud de la novedad de la propuesta, y para mostrar que no se trata de una elección, ni trivial ni aleatoria, sino perfectamente meditada, realiza la miniatura de su obra, en la que muestra el esfuerzo constructivo de las mujeres, con una imagen-símbolo que permite por sí misma adquirir múltiples significados. La imagen de la ‘mujer constructora’ descrita y pintada por Cristine de Pizan, entró con el tiempo en el ámbito de la invisibilidad -difícil o casi imposible volverá a ser a encontrar una imagen que presente a una dama activamente construyendo-, pero fue ampliamente conocida a lo largo de los siglos XV y XVI (Glenda K. McLeod 1991).

La idea de la ciudad construida por mujeres siguiendo la estela de Cristine de Pizan, es un aspecto que ya he tratado anteriormente en mis trabajos de investigación (Alegre Carvajal 2012). En ellos he puesto de manifiesto como gran parte de las “*ciudades mendocinas*” (Alegre Carvajal 2010), aquellas que representan simbólicamente la ciudad del príncipe, van a contar como primordiales promotoras de sus transformaciones urbanas con las aristócratas de la Casa de Mendoza y cómo ellas conocieron el texto de Cristine de Pizan, puesto que se encontraba en muchas de las bibliotecas particulares de estas notables damas. Las Mendoza, entendidas como miembros de una estirpe aristocrática, como elementos integrados en los principios culturales de un clan familiar, como agentes activos de los intereses y objetivos del mismo, manifiestan un quehacer extraordinariamente enérgico (Alegre Carvajal 2014, 13-44). Y van a jugar un activísimo papel, muy comprometido, en el desarrollo de la ‘política visual’ de la Casa, en la construcción de una contundente ‘imagen de poder’ de su grupo, una imagen que, como hemos visto se contraponen categóricamente a la de otros grupos nobiliarios (Alegre Carvajal 2008; 2009)⁸ y van a ser especialmente activas en la concreción y edificación de las ciudades nobiliarias de esta familia. Las mujeres Mendoza se involucraron tanto en el encargo, en la financiación de las obras, en la elección de los temas y los artífices y, en definitiva, en el resultado final del producto artístico como en sus implicaciones ideológicas. Ellas van desarrollar ese esfuerzo continuo, constante y sistemático de transformación de la ciudad, como si se tratase de un mandato asumido, de un encargo, de una responsabilidad propia. Un ejemplo relevante es la ciudad de Pastrana patrocinada y construida por doña Ana de la Cerda Mendoza, condesa de Mérito (Alegre Carvajal 2003; 2014, 526-559).

Bien, pues volvamos ahora a Teresa de Jesús y tratemos de centrar, su infinita y compleja personalidad histórica, en los aspectos que son relevantes para nuestro estudio. Vamos a establecer las relaciones que existen entre las primeras fundaciones descalzas femeninas y el patrocinio que ejercen sobre ellas las aristócratas de la Casa Mendoza; la implicación política de los conventos que Teresa de Jesús funda en Pastrana, en relación

⁷ La ‘Querella de las mujeres’ es el nombre con el que se conoce el largo y complejo debate histórico que tuvo lugar en casi toda Europa, a lo largo de la Edad Media y la Edad Moderna, sobre la interpretación, valoración y regulación de la diferencia sexual. Un debate filosófico, teológico, científico, político y literario en el que se trataba de demostrar la superioridad natural de los hombres frente a la inferioridad natural de las mujeres, justificando así la primacía de lo masculino frente a la subordinación de lo femenino y, consecuentemente con ello, el lugar que mujeres y hombres ocupaban y debían ocupar en el orden social, la familia, la política, la cultura, etc.

⁸ Los Mendoza utilizan del lenguaje clásico de la arquitectura, recuperado en Italia, con un valor de ‘modernidad’, tanto estética como ideológica. Al tiempo que la monarquía, u otros grupos aristocráticos (como los Alba), estaban renovando los planteamientos de la arquitectura gótica.

con estas primeras fundaciones; y la “necesidad” de la redacción de su obra *Castillo Interior*.

La reforma que Teresa de Jesús se inicia en 1561, con el primer intento por sacar adelante el convento de San José de Ávila –hecho que se concreta en 1562–, y va a tener en las damas de la Casa de Mendoza a sus primordiales promotoras y mecenas (Alegre Carvajal 2013). Estas mismas damas, a quienes hemos visto como activas constructoras de las ciudades mendocinas, tienen reservado un lugar privilegiado como alentadoras de una profunda reforma espiritual que, con diversas actitudes y fórmulas, recorre todo el Renacimiento.

En general, podemos afirmar que la vida religiosa y la espiritualidad española se manifiesta, a lo largo del siglo XV y de todo el XVI, de forma muy diversificada y compleja. Es difícil poder establecer una sistematización más o menos rígida, aunque se pueden diferenciar dos tendencias, por una parte, los grupos en los que ya desde el siglo XV, pretendían una reforma de la vida religiosa basada en una espiritualidad auténtica y vivencial, frente a las formas de religiosidad formalista y controlada, que ganaban posiciones conforme en Europa se desataba el problema de los luteranos.

En las cortes mendocinas, se dieron cita todas las corrientes espirituales de renovación ascética y se prestó apoyo y cobijo a los movimientos de reforma que defendían una práctica religiosa vivencial y poco formalista y una inquietud espiritual interiorista y personal. Se alentaron las corrientes de misticismo derivadas de la reforma de los franciscanos, se asumieron activamente los postulados del humanismo cristiano esgrimidos por Erasmo de Rotterdam, se patrocinó generosamente la Universidad de Alcalá y sus renovados estudios de Teología, a partir de 1540, se proporcionó apoyo a la Compañía de Jesús y la reforma carmelita llevada a cabo por Teresa de Jesús fue acogida con entusiasmo.⁹ Al tiempo que la mayor complejidad de la vida política va a ir formalizando que, cada vez con más fuerza, estas corrientes espirituales, estas doctrinas religiosas, e incluso estas órdenes religiosas representen ideologías políticas y culturales que, a su vez, son sostenidas y apoyadas por las facciones y partidos cortesanos que determinan la acción de la Monarquía (Martínez Millán, 2001, 73). De una manera cada vez más contundente se perfilaba una situación en la que se superponen, y muchas veces confunden, los intereses políticos y las corrientes espirituales y tendencias ideológicas.

Pero esta no fue la fórmula promovida por Felipe II y su reforma religiosa -tras los problemas con el luteranismo en la propia Castilla- sino que optó por formas de religiosidad formalista y controlada, religiosidad intelectual y nada personal, alternativa que defendía, también desde tiempo atrás, el partido castellano.

En este contexto complejo, y a pesar de las dificultades creadas por el grupo político castellano, surgió, como hemos indicado, el inicio de la reforma descalza femenina de Teresa de Jesús, alentada por el apoyo brindado indirectamente por los miembros del “partido ebolista” (Labrador Arroyo, 390), y directamente por la protección y el patrocinio de la mujeres de la Casa de Mendoza, importante red espiritual, ideológica y política, a la que pertenecía la singular princesa de Éboli (Alegre Carvajal 2014, 578-617). La protección ejercida por este grupo facilitó su rápido desarrollo. La implicación ideológica y política ha sido puesta de manifiesto por el profesor Martínez Millán

⁹ En una carta dirigida al padre fray Juan de Jesús Roca, carmelita descalzo, en Pastrana (1579), la propia Teresa de Jesús indica “Con el padre Mariano avisé, que vuestra reverencia, y el padre fray Gerónimo de la Madre de Dios, negociasen de secreto con el duque del Infantado”. Es si cabe más interesante el comentario del anotador de la carta que amplía esta idea, “Concluye su carta, diciéndoles a sus hijos, que negocien en tiempo de tanta tribulación con el Excelentísimo señor duque del Infantado. Lo cual advierten las crónicas de esta sagrada religión, y nota su verídico historiador, que en tiempos tan calamitosos tuvo su mayor refugio la reforma de santa Teresa en la ilustrísima, y excelentísima casa de Mendoza”. Biblioteca virtual universal, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131915.pdf>.

(2015a), con estas palabras “entiendo que el movimiento descalzo fue típicamente hispano y surgió como contestación a la ideología político religiosa que impuso Felipe II en el proceso de configuración de la Monarquía hispana durante la segunda mitad del siglo XVI”.

Alentada por el apoyo de este importante grupo de poder Mendoza, reforzada por la posición del príncipe de Éboli en la corte, prácticamente considerado el privado de Felipe II, Teresa esquiva los problemas impuestos por la Inquisición en la primera fundación de San José de Ávila (Manero Sorolla, 137-138),¹⁰ y arranca el periplo andariego y reformista de su primera época (J. Pérez 2007)¹¹ fundando en Medina del Campo, en Malagón, en Valladolid, luego en Toledo, y finalmente en 1569, en Pastrana, donde llega atraída por los requerimientos de la princesa de Éboli que, como la propia Santa indica, hacía tiempo que lo tenían hablado. Todos los pormenores de la fundación de Pastrana, los relata la propia Teresa de Jesús en *El Libro de las Fundaciones*, en el capítulo XVII (Teresa de Jesús 2015, 137-147).

En Pastrana, fortalecida por el poder y la influencia de sus mecenas, los príncipes de Éboli, Teresa da curso a otra de sus grandes aspiraciones, el inicio de la reforma en la rama masculina, por tanto no solo fundó el ansiado convento de la princesa sino que consiguió que Ruy Gómez¹² le proporcionase un amplio terreno, a escasos kilómetros del núcleo urbano, con unas ermitas donde fundar el primer convento reformado masculino de carmelitas descalzos. Convento que tuvo una brillante y larguísima trayectoria.

Pero en Pastrana, la princesa y la monja protagonizan, dos célebres conflictos, no en este momento sino unos años después. Son, la incautación del *Libro de la vida* de Teresa de Ávila, por parte de la Inquisición y el cierre del convento de monjas carmelitas después de profesar en él la princesa de Éboli viuda (Trevor y Reed 2015, 225). Tradicionalmente los dos asuntos se han explicado como un ‘pugna doméstica entre mujeres’ como un choque entre caracteres opuestos (Marañón 1960), una alocada y frívola, la princesa, y la otra sensata y tenaz, la santa (Medwick, 169). Sin embargo, como vamos a ver brevemente, estos conflictos son sucesos llenos de matices e intereses políticos, se insertan en esa pugna política e ideológica que desarrollan los dos grupos de poder, comentados, en la Corte, y finalmente se pueden explicar cómo la toma de postura política de Teresa de Jesús (Alegre Carvajal 2013), y por tanto de la labor de su reforma, por uno de estos grupos (Martínez Millán 2015b).

Resueltos los problemas iniciales de las fundaciones de Pastrana y asentados los nuevos conventos, Teresa abandona Pastrana y se dirige a fundar a Salamanca, donde recibe también el patrocinio un Mendoza, el obispo Pedro González de Mendoza hijo de los Duques del Infantado. Dos meses después -1570-, Teresa recibe un mensaje para ir a fundar a Alba de Tormes. Pero la invitación no llega de la duquesa, sino que llega disfrazada por la petición de un matrimonio. La duquesa de Alba quería un convento de

¹⁰ Teresa pasó cinco años en San José de Ávila, en los que no se libró de disgustos ni de la mirada constante de sus vigilantes de la Inquisición, quienes obligaron a la reformadora en varias ocasiones a derribar las pequeñas ermitas que las monjas construían en el huerto -deleite de la reformadora- para retirarse y orar en ellas. Como muchas de las prácticas utilizadas por la santa para avanzar en la oración individual, mental, no dirigida y contemplativa, despertó el resquemor de autoridades religiosas que veían en ellas desviaciones peligrosas.

¹¹ Este autor establece dos etapas perfectamente diferenciadas en las fundaciones, la primera es la que este autor denomina “las primeras fundaciones” incluye los conventos de San José de Ávila, Medina del Campo, Malagón, Valladolid, Toledo, Pastrana, Salamanca y Alba de Tormes.

¹² Bajo el patronazgo del príncipe de Éboli y dirigido por San Juan de la Cruz se fundó en 1570, en Alcalá de Henares, el Colegio-convento de carmelitas Descalzos de San Cirilo, con la idea de proveer de monjes al convento de Pastrana. Alentados también por Ruy Gómez, en 1571 se constituyó en el convento masculino de carmelitas descalzos en Huete (Cuenca); e igualmente en La Roda en 1572.

la reformadora más famosa, pero como existían comentarios contradictorios sobre ella y su misticismo y, sobre todo, como su reforma había sido ampliamente beneficiada por sus antagonistas, las Mendoza, y muy especialmente por su rival, la princesa de Éboli, no podía permitirse el lujo de un escándalo, si la Inquisición finalmente actuaba contra la monja. Por lo que la fundación se realizó con dinero de la duquesa, pero a través de un matrimonio impuesto por ella.

A partir de aquí los asuntos políticos y religiosos de la monarquía se precipitan y urden un nuevo tiempo para la reformadora. En 1571 se pone de manifiesto que la política seguida en los Países Bajos, para sofocar la revuelta, auspiciada y dirigida por Ruy Gómez en la corte no está obteniendo ningún resultado, y que la impopularidad del rey de España es cada vez mayor. La política cambia y el rey opta por la posición defendida por el Duque de Alba, a quien manda a Flandes a sofocar la rebeldía. El bloque de poder encabezado por el príncipe de Éboli pierde influencia y deja de gozar del favor real, y con él toda su ideología política y su posición religiosa. Al mismo tiempo, la ortodoxia tridentina avanza posiciones, en lo que se denomina “proceso de Confesionalización de la monarquía” (Martínez Millán, 2001, 103-143), y empieza a ahogar a la Santa reformadora. Se declara la clausura para todas las monjas y Teresa de Jesús, para impedir su continuo tránsito por los caminos de Castilla, es nombrada priora de su convento original, la Encarnación de Ávila donde es encerrada y se la obliga a cumplir con la clausura.

Al mismo tiempo, la Inquisición acosa a su círculo más cercano y acusa de alumbrados a algunos de sus colaboradores¹³. Por otra parte, las desviaciones de los objetivos de la reforma de la rama masculina de los carmelitas, empezaban a manifestarse como un problema de primera magnitud, de difícil solución y que amenazaba directamente a toda la obra reformada -se estaba produciendo un auténtico cisma entre calzados y descalzos en Andalucía y pronto llegaría esa situación a Castilla...-. Y dentro de los propios descalzos la escisión se estaba desatando (E. de la Madre de Dios 1982, 390-405), de hecho, dos de los monjes más destacados de Pastrana, Fray Juan de la Miseria y Fray Ambrosio Mariano, seguían a la beata Catalina de Cardona (Anne J. Cruz 2016), que se había erigido como fundadora de la rama masculina de los descalzos, y que se decantaba abiertamente por la corriente más rigorista. Teresa, vislumbró la magnitud de este problema interno y temió por sus conventos de monjas. Pastrana era el único enclave en que convivían dos conventos reformados, por tanto, era el lugar donde el contagio del conflicto -entre calzados y descalzos y entre los mismos descalzos- era más fácil.

Asimismo, los acontecimientos en Pastrana ya no eran favorables. En 1573 se había producido la muerte repentina de Ruy Gómez y la princesa de Éboli, su esposa, había decidido meterse monja en su convento carmelita de Pastrana.

Teresa de Jesús era consciente de todos estos peligros, como lo era también del importan giro que tomaba la situación política y religiosa de la Monarquía y de los intereses e ideología que movían a la elite de “letrados” castellanos que la gobernaban y que la acosaban (Martínez Millán 2001). Asimismo, era consciente de su origen judeoconverso y de que su reforma espiritual -con una inquietud espiritual interiorista y personal- era considerada en muchos círculos como de alumbrados. Ya Marcel Bataillon puso en relación a los alumbrados con un origen judeoconverso “todos los alumbrados, cuyos orígenes familiares nos son conocidos, pertenecen a familias de cristianos nuevos”

¹³ Directamente fue acusado de alumbrado Bernardino de Carleval, el exconfesor de doña Luisa de la Cerda, la primera y máxima benefactora de Teresa de Jesús. Colaborador activo de la reforma, fue el primer confesor del convento de Malagón. En su interrogatorio citó el *Libro de la Vida*, de Teresa de Jesús, lo que propició la primera incautación del mismo por parte de la Inquisición. Las denuncias contra él se sucedieron hasta que tuvo que retractarse públicamente de haber realizado una defensa de los judíos.

(Bataillon, 180-181), cuestiones contrarias a los patrones ideológicos y culturales sobre los que se estaba asentando la Monarquía de Felipe II. Teresa fue consciente de que si quería llevar a cabo su obra, era preciso realizarla de acuerdo con los principios políticos y religiosos de la facción gobernante (Martínez Millán 2015b, 454), por consiguiente, se imponía –por una parte- ganarse a sus principales representantes -su cercanía a la duquesa de Alba se hace cada vez más evidente- y darles la seguridad que tanto su pensamiento como sus vivencias espirituales se hallaban dentro de la ortodoxia que ellos practicaban –lo que consigue escribiendo *Castillo Interior*, como veremos-. Y a partir de aquí evitar cualquier sospecha de herejía “alumbrada” que, como ya ha sido apuntado, es una de las cuestiones que más la mantiene bajo la mirada de la Inquisición (Llamas-Martínez, 137) y manifestar su completa integración en la sociedad cristiano vieja sin dar posibilidad a que le recordasen sus orígenes judeoconversos.

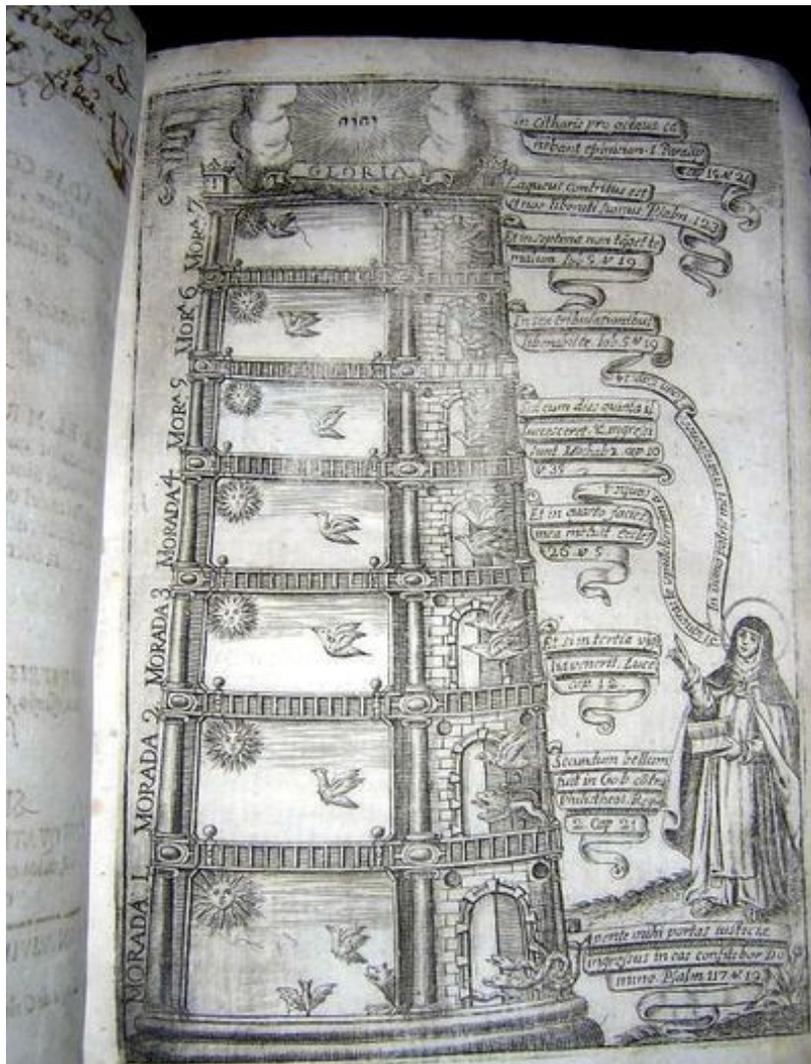


Figura 4. Representación del Castillo Interior realizada por Fr. Juan de Rojas y Ausa en su obra *Representaciones de la verdad vestida, místicas, morales, y alegóricas, sobre las Siete Moradas de santa Teresa de Jesús (...) Emblemas y Empresas* (1679).

En esta situación, recluida en la Encarnación y acorralada por la Inquisición, necesita desligarse de comprometidos círculos, que pudieran complicar su obra reformadora. Con la habilidad y la sutil inteligencia que la caracterizan -muerto el príncipe de Éboli- se despega de forma abrupta, del bloque político que había promovido

su reforma, el grupo ebolista, y que ahora podía ponerla en peligro, y se alinea junto a los defensores de la ortodoxia tridentina, los que pueden prestarle un amparo seguro, los Alba (Alegre Carvajal 2013).

En 1574, la duquesa de Alba solicita que la monja acuda a su castillo, con el ‘cándido’ pretexto de ‘sentirse sola’ desde que su marido se había marchado a Flandes. Pide al propio rey que intervenga ante el Papa para que Teresa de Jesús pueda abandonar su convento, para que pueda romper la norma de la clausura, y para que pueda trasladarse a Alba de Tormes, donde “la acompañaría en su soledad”. Desde Alba de Tormes, desde la imponente fortaleza de los duques, Teresa de Jesús una noche de finales de abril de 1574, dispone que las monjas de Pastrana abandonen su convento¹⁴. La ruptura con la princesa de Éboli (Alegre Carvajal 2014, 578-617), evidencia ante toda la corte, su ruptura con una facción política concreta y le propicia una cierta tranquilidad, que pronto se va a ver alterada.¹⁵

En Alba de Tormes, Teresa disfruta también de un fructífero tiempo intelectual. Puesto que esta enorme y ostentosa fortaleza es la que le inspira la elaborada imagen-metáfora que desarrolla posteriormente en *Las moradas del alma* o *Castillo Interior* -En las Sexta Morada, capítulo IV, evoca directamente el castillo de Alba y su magnífica galería de las maravillas (Moreno, 37-50)-.

Pero ese mismo año de 1574, se produce una denuncia en el tribunal de la Inquisición de Córdoba, se desconoce quién hizo esa denuncia (Llamas-Martínez, 141), aunque poco después la princesa de Éboli entrega el *Libro de la Vida*, que se haya en su poder desde la fundación de Pastrana, al tribunal por petición de este o por despecho y decisión propia (Alegre Carvajal 2014, 578-617). Se desconoce el texto del informe redactado en Córdoba contra la monja carmelita y por tanto no se sabe, a ciencia cierta, qué acusaciones se formularon contra ella, pero en más de una ocasión se ha señalado que debió de ser por alumbrada (Llamas-Martínez, 140). Poco después el Consejo dictó sentencia absolutoria a favor de Teresa de Jesús y ésta pudo abandonar Sevilla de vuelta a Castilla. No nos interesa detenernos más sobre las relaciones de Teresa de Jesús y la Inquisición, que no terminaron aquí, pero si remarcar la situación de incertidumbre y acoso que se cernía sobre ella misma, sobre sus monjas¹⁶, y sobre su obra reformadora y la persecución a la que se veía sometida, de la que, como bien se ha señalado, “la salvó el valimiento de sus amigos, más poderosos e influyentes que sus acusadores” (Llamas-Martínez, 139).

En el año 1577 cuando Teresa de Jesús escribe su libro *Las moradas del castillo interior*, es una mujer mayor, tiene 62 años, sus achaques de salud son continuos, su obra reformadora se encuentra seriamente amenazada, la Inquisición está sobre ella y el

¹⁴ La causa que siempre se ha esgrimido ha sido las desavenencias de las monjas con la princesa de Éboli, algo que realmente no explica por sí misma la cuestión, puesto que este no era el único caso en que hubo desavenencias entre la fundadora y las monjas. Así ocurrió en la misma Alba de Tormes donde según una carta suya dirigida al padre Jerónimo Gracián, la propia Teresa de Jesús indica “*Por esa carta verá vuestra reverencia lo que en Alba se pasa con su fundadora. Hanla comenzado a tener miedo, y hécholas tomar monjas, y deben de pasar harta necesidad, y veo mal remedio para llegar a razón, menester ha vuestra reverencia informarse de todo*”. La fundadora de Alba de Tormes, era una servidora de la Duquesa de Alba, llamada Teresa de Laíz. Biblioteca virtual universal, <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131915.pdf>.

¹⁵ Aunque la expansión de la Reforma fue muy difícil a partir de este momento. La santa, por mandato de Jerónimo Gracián se marcha a Andalucía, Beas y Sevilla (1575-76), donde sufre las mayores ofensas y calumnias, y la persecución inquisitorial.

¹⁶ En este sentido es muy elocuente la cita que hace Llamas-Martínez (141) “Cuando las religiosas carmelitas, salidas de Pastrana, pasaron por Madrid camino de Segovia, donde establecieron la nueva fundación, muchos decían –según la referencia de Lanuza- que iban presas por la Inquisición de Toledo. Tal era el ambiente que se había creado en torno a la Madre Teresa y sus monjas”.

problema entre calzados y descalzos, y entre los mismos descalzos, se agrava cada día. En ese momento el padre Jerónimo Gracián¹⁷, a quien acaba de conocer en Beas de Segura en 1576, pero a quien hace voto de obediencia, la anima a que escriba para sus monjas¹⁸. Ella lo expresa así: “Pocas cosas que me ha mandado la obediencia, se me han hecho tan dificultosas como escribir ahora cosas de oración; lo uno, porque no me parece me da el Señor espíritu para hacerlo ni deseo; lo otro, por tener la cabeza tres meses ha con un ruido y flaqueza tan grande, que aun los negocios forzosos escribo con pena”.

Tal vez el libro de *Castillo Interior*, no se entienda sin este aspecto las serias dificultades que agobiaron la vida de la reformadora y que en ese momento parecía que se encontraban en un punto muerto. Y Teresa se pone a escribir, empieza en junio en Toledo se interrumpe a principios de julio, por un viaje a Ávila, y allí reanuda el libro a finales de octubre y lo termina en noviembre. En apenas dos meses Teresa escribe su *Castillo Interior*, un texto que ha sido considerado uno de los “discursos espirituales, más complejos de la espiritualidad occidental y, sin duda uno de los más fecundamente mestizos” (López Baralt, 76).

Teresa en medio de la incertidumbre, es capaz de crear una magnífica imagen-metáfora, el castillo interior, de una inmensa potencia persuasiva y muy fácil de entender y visualizar por todos. En este sentido hay que tener en cuenta que el título de *las Moradas* fue puesto, al parecer, por el padre Gracián, que Teresa prefirió llamarlo *Castillo Interior* (Márquez Villanueva, 495). La imagen del castillo se encontraba en la mente de cualquier persona y conformaba su pensamiento de manera absolutamente natural y cercana, formaba parte de su memoria visual, por tanto, como metáfora era sencilla de interpretar y de traducir. Además, para la monja reformadora, agobiada por las contrariedades, el magnífico símil del *Castillo interior* le sirve también como respuesta múltiple a cada uno de sus comprometidos problemas –la santa afirma haber extraído el símil de un buceo a ciegas en el interior de su mente-, así gozosa por su propia maestría “Se la ve rebosar de satisfacción ante el símil sin quiebra ni fisura que representa el castillo interior del alma” (Márquez Villanueva, 510).

En primer lugar, para Teresa de Jesús el Castillo Interior, es un alegato en defensa de la capacidad de las mujeres. Tal como le había ocurrido, tiempo atrás a Cristine de Pizan, Teresa proporcionó una respuesta contundente a la ‘Querella’ que contra las mujeres se estaba dirimiendo a mediados de ese siglo XVI. Las sospechas y las acusaciones se dirigen de forma inclemente contra la vida espiritual de las mujeres, consideradas como débiles e incapaces de llevar y de practicar una auténtica existencia de oración, y desde luego peligrosas cuando lo que siguen es la oración mental (Llamas-Martínez, 152-156). Estas querellas se enmarcan en el enfrentamiento que a mediados del siglo XVI se produce entre místicos y teólogos, estos últimos intelectuales -teólogos de escuela- de cuyas filas saldrán, en general, los censores de la Inquisición. Tendencias

¹⁷ Teresa de Jesús acaba de conocer a Jerónimo Gracián, pero sintió por él una clara sintonía y afecto. Se trataba de un hombre joven y culto que había estudiado en la universidad de Alcalá. Había ingresado en el noviciado de Carmelitas descalzos en Pastrana en el año 1572, donde profesa al año siguiente. Isabel de Santo Domingo, la priora de Pastrana, había conocido a Gracián en Alcalá y es ella quien lo atrae a Pastrana y lo anima a que se haga carmelita descalzo. Es también Isabel de Santo Domingo quien más hizo porque la madre Teresa cerrara el convento de Pastrana, abrumándola con el comportamiento de la princesa. Ya hemos apuntado como Isabel de Santo Domingo era un Bracamonte, cuya familia eran clientes de los Duques de Alba desde tiempo atrás, y como fue ella la mejora agente de la duquesa de Alba en contra del convento de Pastrana.

¹⁸ El vínculo que Teresa de Jesús establece con Jerónimo Gracián es sumamente ventajoso para él, quien se sitúa en el epicentro de los problemas de la Orden Carmelita, y por quien pasara su resolución. Pero para la madre Teresa este vínculo también reportó enormes ventajas. Gracias a la intercesión de Antonio y Lucas Gracián, hermanos de Jerónimo y secretarios del monarca, Teresa pudo establecer una vía de comunicación directa con el rey.

espirituales que como venimos diciendo se corresponden también con las facciones cortesanas que se enfrentan en la corte en el ámbito de la política (Martínez Millán 2015b, 446 y ss.). Pero cuando esta dicotomía se concreta en las mujeres, el problema se agrava, puesto que ya no se trata de elegir un camino u otro sino de dilucidar si las mujeres podían o no llevar una vida espiritual y si era conveniente o no que llevaran esa vida espiritual.

Teresa de Jesús se había decantado y defendía abiertamente una espiritualidad interiorista y mística, y el símbolo que identificaba a los místicos y espirituales de entonces era la práctica de la oración mental. Teresa la practicó, la enseñó, la defendió y la recomendó vivamente para todos, pero muy especialmente para las mujeres, pese a la oposición que suscitaba entre muchos grupos de la sociedad. En la decidida defensa que hace Teresa, se expresa con palabras como estas, “*no lo creo yo, Señor [se dirige a Dios], de vuestra bondad y justicia que soís justo juez y no como los jueces del mundo, que como son hijos de Adán, y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa... No hablo por mi, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad y yo olgado que sea público, sino porque veo los tiempos de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres*” (Camino de Perfección, Cap. 4.1).

Por otra parte, el símil del castillo la aleja de sus orígenes judeoconversos (T. Egido, 1986). El problema de la genealogía conversa preocupaba con angustia Teresa de Jesús, no solo por el creciente rechazo que se manifestaba en la sociedad castellana del XVI, sino sobre todo por el temor a no estar integrada completamente dentro del cuerpo místico de la Iglesia. Para establecer distancias con su filiación judeoconversa, utiliza también la metáfora del castillo interior, puesto que, como ha quedado claro en diferentes trabajos, es un símil recogido de la mística sufí (M. Asín Palacios 1946, 263-274; J.C. Ruiz Souza 2013, 4-27; López Baralt 2001), no de la tradición judía, por tanto, pone en un primer plano fuentes, en ese momento menos sospechosas, como son las moriscas. Al mismo tiempo el símil del castillo permitía remarcar un concepto esencial para los conversos, el valor de la fe. La obra de Alfonso de la Espina, *Fortalitiū fidei* escrita entre 1450 y 1464, había construido por primera vez una imagen visualmente concreta para el principio abstracto de la fe como fortaleza¹⁹. Idea nuevamente recogida en *Castillo inexpugnable defensorio de la fe* (1523) de Juan de Argomanas²⁰. Es evidente que Teresa conoció ésta obra que, por otra parte, gozó de una amplia difusión y de un éxito que traspasó fronteras. La imagen visual de la fe como una fortaleza, como un castillo inexpugnable, donde resistir y donde atacar, permitía crear un escudo, una protección, un argumento con que, los conversos, podían enfrentar su defensa. Fe y castillo se reducen a la misma cosa.

Pero esta espiritualidad personal e intimista, en conexión con el movimiento de la observancia de influjo franciscano, y la práctica de la oración mental de Teresa de Jesús, se oponía, como ya hemos explicado, a la forma de entender la religiosidad de los cristianos viejos, formados en la lucha contra el infiel, para los que la religión conllevaba una serie de actos externos que identificaban unos valores y signos compartidos por el grupo social, por tanto la espiritualidad resultante profundizaba en el cumplimiento de las normas exteriores, y se orientaba hacia una vivencia más ascética (Martínez Millán 2015b). En todo momento la opción de Teresa por la vida contemplativa había sido

¹⁹ Aunque es poco probable que Teresa lo hubiera leído puesto que, desde la edición de Colonia en 1511, no había tenido una edición nueva, y había sido llamada “merdosus liber” en las *Epistolae obscurorum virorum* (1515–17).

²⁰ Es muy verosímil que Teresa leyera este *Castillo inexpugnable defensorio de la fe* (1523) de Fr. Juan de Argomanas, y otro con parecido título de Fray Gonzalo de Arredondo (*Castillo inexpugnable, defensorio de la fe*, Burgos, 1528 y 1564).

sospechosa de afinidad permanente con la herejía iluminista o alumbrada, sospecha por la que fue acosada por la Inquisición y bajo la que se mantuvo a lo largo de su vida, como también ha quedado referido. Aunque ante esta presión, el símil del castillo también era muy útil.

Márquez Villanueva (510) expone, en este sentido, en qué términos esgrimió el versátil símil del castillo: “Santa Teresa había luchado a brazo partido para remachar, por ejemplo, que la oración de quietud no es un dejamiento y que el “no poder pensar nada” está muy lejos de constituir mera pasividad o vacación del intelecto, “El mismo cuidado que se pone en no pensar nada, quizá despertará el pensamiento en pensar mucho” (Moradas, IV, 3,7) dirá así con agudísima paradoja. [...] El símil elegido para las Moradas tendrá entonces también que llevar a priori a su más alto grado un carácter de inequívoco manifiesto anti-iluminista. Por ello abandona ahora para siempre los símiles de tipo animal que habían resumido su doctrina del “recogimiento” franciscano y de que ella había hecho un uso moderado. [...] tales ejemplos no solo resultan peligrosos por sus inevitables resonancias quietistas, sino que dice ella son inexactos por presentar la oración recogida como un proceso voluntario y no como gracia concedida en términos de los designios divinos. El gran consejo teresiano radica [...] buscar a Dios dentro del propio castillo del alma [...] implica un claro repudio de todo dejamiento quietista”.

Por otra parte, la metáfora del castillo permite a Teresa de Jesús acercar el mundo de la caballería medieval –recordemos que ella fue una gran lectora de libros de caballería- a la esfera espiritual. Esta inspiración cabaleresca, estaba más cercana a la tradición popular que las metáforas sobre la ciudad –herederas del humanismo y de la cultura de la ciudad-estado- ligadas a la cultura clásica. Con lo cual le permite su completa integración en la sociedad cristiano vieja.

Y finalmente, como venimos exponiendo a lo largo de este trabajo, el símil del castillo permite a Teresa de Jesús exponer visualmente su adhesión a la facción que controla el poder en la corte, y su alejamiento de la facción que la había sustentado en sus primeros años. Con *Castillo Interior*, Teresa, toma una opción política evidente y la hace visible a través de su metáfora visual, muy fácil de entender e interpretar por todos. De forma consciente²¹ construye una comprensible imagen-metáfora, que permite exteriorizar y robustecer su nueva posición. Con ello legitima el proceso de “confesionalización” que sufría la monarquía, al tiempo que Felipe II prestaba su apoyo a la reforma carmelita.

La elección de Teresa al abandonar la facción ebolista para aliarse con la de los Alba, resultó tremenda certera. La monja de Ávila morirá en Alba de Tormes en 1582, cuando acude a asistir al nacimiento del nieto de la duquesa, el heredero del gran ducado; su reforma estaba asegurada, las dificultades habían terminado con la constitución del Carmen Descalzo como provincia independiente (1580-1581). Su persona y sus escritos reconocidos y respetados y poco tiempo después, tan solo 40 años, fue beatificada (1614) y proclamada Santa en 1622.

Por contraposición la construcción de ciudades principescas, de villas ducales, que siguen el modelo mendocino, tuvo una brillante trayectoria, en claro detrimento de la transformación de castillos en suntuosos palacios. En el siglo XVII se erigió su modelo más perfecto, Lerma, y en el siglo XVIII su estela continúa en ciudades principescas como Fernán Núñez. Sin embargo, la quiebra del espíritu humanista que había imperado en la primera parte del siglo XVI, el avance del proceso de confesionalización, y la aplicación férrea de los postulados tridentinos, si tuvo una fuerte resonancia en la vida de las mujeres,

²¹ Pensamos que en este viraje político de Teresa de Jesús, en esta toma de postura, fue determinante la figura de Jerónimo Gracián, como lo fue para que escribiera el libro de *Castillo Interior*, y como luego lo fue a la hora de publicarlo cuando el mismo lo matiza, incluyendo en el título la idea de Las Moradas...

en general, que vieron como muchas de sus opciones quedaron restringidas... Al menos, tras la moja andariega, transeúnte constante de los palacios de la nobleza, las monjas carmelitas descalzadas, reducidas a la clausura de sus conventos, pobres y humildes, quedaron atrapadas en “su castillo interior”.

Obras citadas

- Alberti, Leon Battista. *De Re Aedificatoria* (Florenca, 1550). Madrid, Akal, 2007.
- Alegre Carvajal, Esther. *La Villa Ducal de Pastrana*. Guadalajara, AACHE, 2003.
- . *Las Villas Ducales como tipología urbana*. Madrid: UNED, 2004.
- . “La Configuración de la Ciudad Nobiliaria en el Renacimiento como proyecto ideológico de una elite de poder”. *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* (2008). <http://www.tiemposmodernos.org/>.
- . “Prestigio, ciudad y territorio. El papel de Berlanga de Duero dentro de la estructura de poder de los Velasco, Duques de Frías”. *Tiempos Modernos. Revista electrónica de Historia Moderna* (2009). <http://www.tiemposmodernos.org/>.
- . “Grupos aristocráticos y practica urbana, la ciudad nobiliaria de los Mendoza ‘imagen distintiva’ de su linaje y de su red de poder”. En J. Bestard, & M. Pérez García eds. *Familia, valores y representaciones*. Murcia: Universidad de Murcia, 2010. 31-37.
- . “Utopía y realidad. Mujeres Mendoza constructoras de la ciudad renacentista”. En A. Serrano de Haro Soriano, & E. Alegre Carvajal edits. *Retrato de la mujer Renacentista*. Madrid: UNED, 2012.
- . “El encuentro y la ruptura entre Teresa de Jesús y la Princesa de Éboli, ¿Una cuestión de enfrentamiento personal o un asunto de estrategia política?”. *eHumanista* 24 (2013): 466-478.
- . *Damas de la Casa de Mendoza. Historias, leyendas y olvidos*. Madrid: Polifemo, 2014.
- Asín Palacios, Miguel. “El símil de los castillos y moradas del alma en la mística islámica y en Santa Teresa”. En *Al-Andalus* 11 (1946): 263-274.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España*. México: F.C.E., 1966.
- Bertelli, Sergio. “La corte italiana del Quattrocento”. En *La pintura in Italia. Il Quattrocento*. Milán: Electa, 1987. Vol. II.
- Cruz, Anne J. “Las formas de vida religiosa femenina en la época de Teresa de Jesús y Catalina de Cardona”, en *eHumanista* 33, (2016): 40-57.
- Dadson, T., & Reed, H. H. *Epistolario e historia documental de Ana de Mendoza y de la Cerda, princesa de Éboli*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2013.
- Dadson, Trevor & Reed, Helen H. *La princesa de Éboli cautiva del rey. Vida de Ana de Mendoza y de la Cerda (1540-1592)*. Madrid: Marcial Pons, 2015.
- Dadson, Trevor. “Tradición y reforma en la vida espiritual de la princesa de Éboli”, en *eHumanista* 33, (2016): 58-73.
- Efren de la Madre de Dios. “La escisión de Pastrana”. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. I, 389-405.
- Efrén de la Madre de Dios & Steggink, Otger. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid: BAC, 1977.
- Egido, Teofanes. *El linaje judeoconverso de Santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- Fantoni, Marcelo. “Una ciudad con forma de palacio, corte y modelos urbanísticos en la Italia del quinientos”. En J. Bravo ed. *Espacios de poder, cortes, ciudades y villas (XVI-XVIII)*. Madrid: UAM, 2002. II, 1-20.
- Guillén Berrendero, José Antonio. *La Edad de la Nobleza (1556-1621)*. Madrid: Polifemo, 2012.
- . “Las Historias de las ciudades y los agentes del Honor y la distinción en la Castilla del seiscientos: una realidad sistémica”. En J. Hernández Franco, Guillén

- Berrendero y Martínez, S. *Nobilitas. Estudios sobre la nobleza y lo nobiliario en la Europa Moderna*. Madrid: Doce Calles, 2014. 227-254.
- Kelly, Joan. “¿Tuvieron las mujeres Renacimiento?”. En J. Amelang y M. Nash dirs. *Historia y género, las mujeres en la Europa moderna y contemporánea* Valencia: Ediciones Alfonso el Magnánimo, 1990. 92-126.
- Labrador Arroyo, Féli., “Los movimientos descalzos y recoletos en La Mancha y su relación con la corte en el tiempo del Quijote”. En Ruiz Gómez, F. y Molero García, J. coords. *La orden de San Juan en tiempos del Quijote*. Toledo: Universidad de C-LM, 2010. 379-398.
- Llamas-Martínez, E. “Teresa de Jesús y los alumbrados (Hacia una revisión del “alumbradismo” español del siglo XVI)”. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. I, 137-169.
- López Baralt, Luce. “Teresa de Jesús y el Islam, el símil de los castillos concéntricos del alma”. En Beneito, P. coord. *Mujeres de luz. La mística femenina y lo femenino en la mística*. Madrid: Trotta, 2001. 53-76.
- McLeod, Glenda K. ed. *The reception of Christine de Pizan from the Fifteenth Through the Nineteenth Centuries*. Lewinston: The Edwin Mellen Press, 1991.
- Manero Sorolla, M. P. “Luisa de la Cerda and María de San José (Salazar)”. En H. Nader ed. *Power and Gender in Renaissance Spain. Eight women of the Mendoza Family, 1450-1650*. Chicago: University of Illinois Press, 2004.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. H. Puigdomenech ed. Madrid: Tecnos, 1998.
- Márquez Villanueva, F. “El símil del Castillo Interior, sentido y génesis”. En *Actas del Congreso Internacional Teresiano. Salamanca*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1983. II, 459-542.
- Martínez Millán, José. “Grupos de poder en la Corte durante el reinado de Felipe II, la facción ebolista, 1554-1573”. En Martínez Millán, José ed. *Instituciones y élites de poder en la monarquía hispana durante el siglo XVI*. Madrid: UAM, 1992. 137-197
- . “El confesionalismo de Felipe II y la Inquisición”. *Trocadero, Revista de Historia Moderna y Contemporánea* 6-7 (1994-1995): 103-124.
- . “Del humanismo carolino al proceso de confesionalización filipino”. En *Dos monarcas y una historia en común, España y Flandes bajo los reinados de Carlos V y Felipe II*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, Instituto Cervantes, D.L., 2001. 103-143.
- . “El movimiento descalzo en los siglos XVI y XVII”. *Librosdelacorte.es* Monográfico 3,7 (2015a).
<http://www.madrimasd.org/blogs/Madridescorte/2015/11/30/132803>
- . “La reforma espiritual de Santa Teresa de Jesús y su relación con las facciones cortesanas de la Monarquía Hispana”. *Hispania Sacra* 67.136 (2015b): 429-466.
- . Martínez Millán, José y de Carlos Morales, Carlos J dirs. *Felipe II (1527-1598). La configuración de la Monarquía Hispana*. Salamanca: Junta de Castilla y León, 1998.
- Medwick, C. *Teresa de Jesús. Una mujer extraordinaria*. Madrid: Embolsillo, 2010.
- Moreno, A. “Algunas consideraciones sobre Santa Teresa en la Morada Sexta”. *Arbor* 60 (1981): 37-50.
- Pérez, J. *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*. Madrid: Algaba, 2007.
- Pizán, Christine de. *La Ciudad de las Damas*. Marie-José Lemarchand ed. Madrid: Siruela, 1995.

- Ruíz Souza, Juan Carlos. “De la Alhambra de Granada al monasterio de El Escorial, Ribat y Castillo interior. Arquitectura y mística ante el desafío historiográfico de 1500”. *Reales Sitios* 195 (2013): 4-27
- Teresa de Jesús. *Libro de las Fundaciones*. José López Navarro ed. Madrid: Rialp, 2015.
- . *Las Moradas del Castillo Interior*. G. Suazo ed. Madrid: Edaf, 2015.
- . *Obras completas. Edición manual*. Eds. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: La Editorial Católica, Biblioteca de Autores Cristianos, 2015.
- . *Libro de la Vida*. T. Álvarez ed. Burgos: Monte Carmelo, 1999.