

**Argumentar lo inefable:
interlocutoras femeninas y poética del género del diálogo
en *El libro de las recreaciones*
de María de San José**

Alejandro Cantarero de Salazar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6889-0191>

Alexander von Humboldt-Stiftung, Ruhr Universität Bochum
cantarero.alejandro@gmail.com

Fecha de recepción: 09/06/2025, Fecha de publicación: 27/11/2025

Resumen

El presente artículo aborda por primera vez el estudio de *El libro de las recreaciones* (c. 1585), escrito por María de San José (Salazar) —discípula de santa Teresa de Jesús—, desde la poética del género del diálogo. Una de las singularidades de la obra estriba en la utilización de personajes femeninos, realmente escasos en esta forma literaria de más de dos mil años de antigüedad. La primera parte del trabajo se ocupa de estudiar la epístola nuncupatoria como pieza clave para comprender la obra. A continuación, se examinan los elementos que establecen el pacto argumentativo y la *praeparatio* antes de iniciar el diálogo propiamente dicho. La tercera parte se consagra al objetivo fundamental del artículo: el análisis desde la teoría de la argumentación de las tres interlocutoras principales del coloquio, Gracia, Justa y Atanasia. De entre ellas, destaca la figura de Gracia por encarnar el trasunto de la propia autora. Sin embargo, María de San José recurre a muy cuidadas técnicas de *self-fashioning* para verter su pensamiento a partir de la multiplicidad de opiniones de sus interlocutoras.

Palabras clave

María de San José Salazar; literatura y mujer; Carmelo Reformado; *Libro de las recreaciones*; escritura conventual; diálogo-género; argumentación

Title

Arguing the Ineffable: Female interlocutors and the poetics of the genre of dialogue in *El libro de las recreaciones* by María de San José

Abstract

This article is the first to examine *Book for the hour of recreation* (c. 1585), written by María de San José (Salazar) —a disciple of Saint Teresa of Jesus—, from the perspective of the poetics of the dialogue genre. One of the unique features of this work is its use of female characters, which are extremely rare in this literary form dating back more than two thousand years. The first part of the work studies the nuncupatory epistle as a key piece for understanding the work. Next, it examines the elements that establish the argumental pact and the *praeparatio* before beginning the dialogue itself. The third part is devoted to the fundamental objective of the article: analysis, using the theory of argumentation, of the three main interlocutors in the colloquium, Gracia, Justa, and Atanasia. Among them, the figure of Gracia stands out as embodying the author herself. However, María de San José uses very careful self-fashioning techniques to convey her thoughts through the multiplicity of opinions of her interlocutors.

Keywords

María de San José Salazar; literature and women; Reformed Carmel; *Book for the Hour of Recreation*; conventual writing; dialogue-genre; argumentation



INTRODUCCIÓN: MUJER Y CONVERSACIÓN ERUDITA¹

Si bien María de San José Salazar —una de las discípulas predilectas de santa Teresa de Jesús— no fue la primera mujer en escribir un diálogo, su *Libro de las recreaciones* destaca, además de por su indudable interés y calidad literaria, por ofrecer uno de los ejemplos más complejos de autoconfección femenina de este género literario². Desde la Antigüedad, la mujer no fue un

¹ Trabajo realizado durante el disfrute de una beca postdoctoral de la Fundación Alexander von Humboldt (2024-2026), y en el marco del proyecto PID2021-125646NB-I00, DIALOMOM 2 (2022-2025), grupo de investigación eProMyR- Grupo de Estudios de Prosa Hispánica Bajomedieval y Renacentista (UCM 930330).

² María de San José Salazar (Toledo, 1548- Talavera de la Reina, Toledo, 1603) fue madre fundadora del Carmelo Descalzo y escritora de una prolífica obra religiosa en verso y prosa. Fundó el primer convento de la orden reformada en Sevilla, del que fue priora (1575-1584), y el primero en Portugal (1585-1603). Sobre su biografía, ver, entre otros estudios: Simeón de la Sagrada Familia (1982: 123-139) y Manero (1988 y 2005). Los padres de María de San José fueron naturales de Molina de Aragón, y según el *Libro de Profesas del Carmelo descualzo de Malagón* se llamaron Pedro de Velasco y María de Salazar. Sin embargo, de acuerdo con el *Libro conventual donde se escribe la fundación...* (fol. 1), sería hija de Sebastián de Salazar y María de Torres; para la lectura completa de estos dos testimonios, ver Manero (2005: 443-444, en especial

personaje muy común en el diálogo como género literario³: en Platón, las pocas veces que aparece tiene un valor funcional, exceptuando algunos casos sumamente idealizados como el de Diotima en el *Banquete* o Aspasia en el *Menéxeno*, quienes, sin embargo, hablan siempre por boca de Sócrates. Cicerón no cedió la palabra a las mujeres. En cambio, Luciano llevó a cabo una innovación en este sentido, por su introducción de diosas, heroínas y cortesanas con verdadera implicación en los procesos argumentativos de sus coloquios. Pero para el caso particular que pretendo estudiar aquí, no puede olvidarse una tercera tradición fundamental de la historia de este género literario: el del diálogo patrístico⁴. Gregorio de Nisa representa a su hermana Macrina como personaje literario, en su coloquio sobre el alma, a imitación del *Fedón*. San Agustín dedicó un cuidado retrato de su madre santa Mónica en sus *Diálogos de*

n. 10 y n. 11). Resulta fundamental destacar que María de San José gozó de una cuidada educación en el palacio toledano de Luisa de la Cerda, hija de don Juan de la Cerda, II duque de Medinaceli. Este hecho aconteció porque, según apuntaba ya Belchior de Santa Anna, en *La Chronica de carmelitas descalços particular do Reyno de Portugal* (1657: cap. XXVII, f. 135), María de San José estaba emparentada con el duque de Medinaceli. Manero (2005: 445) señaló la posibilidad de que María de San José fuera una hija ilegítima del hermano de doña Luisa, don Gastón de la Cerda (1504-1552), III duque de Medinaceli, o bien de su amante Petronila de Salazar. Esta hipótesis ha cobrado fuerza gracias al trabajo más reciente de Martínez Muñoz (2018), quien reconstruye cabalmente la biografía del duque y aporta nueva información para justificar que María de San José era hija ilegítima de don Gastón de la Cerda y de Petronila de Salazar. Probablemente en dicho ambiente palaciego sería donde María de San José estudiaría la cultura clásica, adquiriría el dominio del latín y conocimientos de francés, como reflejan sobre todo sus últimos textos (Manero, 2005: 452). Entre su obra destacan dos diálogos: *El libro de las recreaciones* (c. 1585) e *Instrucción de novicias* (1602, ver ed. Astigarraga, 1978). Astigarraga (1978) editó un tercer diálogo, más breve, junto a la *Instrucción*, pero no es seguro que su autora sea María de San José: *Coloquio sobre la presencia de Dios* (1593), pp. 225-259.

³ Manero (1992: 505-506) fue una de las primeras en clasificar como diálogos *El libro de las recreaciones* y *La instrucción de novicias*, que no figuran en las monografías de Ferreras (2008) ni Gómez (1988 ni 2000). Conviene precisar que con el término *diálogo* (o *diálogo-género*) aludo en lo sucesivo, como muy bien ha estudiado Ana Vian Herrero (2001b), a un género literario específico y autónomo que no hay que confundir con el diálogo-técnica (el que encontramos en el teatro, por ejemplo). La naturaleza de este género literario es su condición argumentativa, nacida del cruce de opiniones entre los diferentes interlocutores, en un complejo proceso literario en el que se suman retórica y dialéctica (según las concepciones de cada período) a otros procedimientos teatrales que cooperan en la parte lúdica del texto en pro del didacticismo esencial también a esta forma literaria.

⁴ Tanto Manero (1992: 507) como Martínez Muñoz (2024: 61 y 77) tienden a asociar la obra de María de San José con el “diálogo humanístico”, sin embargo, el género es mucho más amplio y no se circunscribe solo a los lindes de este movimiento intelectual; de hecho, María de San José tiene presentes los modelos de la Antigüedad clásica y los de la patrística, que no deben olvidarse. Huelga decir que el diálogo patrístico constituyó un tercer pilar —junto con el diálogo platónico-aristotélico-ciceroniano y el diálogo lucianesco— y fue apreciado e imitado tanto en la Edad Media como en el Renacimiento (ver Vian, 2010: XXXVIII-LXV).

Casiciaco, contraviniendo los preceptos del género que recomendaban dejar fuera a las mujeres de estas conversaciones intelectuales, acusándolas de excesiva palabrería⁵. María de San José tenía, por tanto, algunos antecedentes de los que partir, aunque muestra recelos constantes —expresados en diversas formas de *captatio benevolentiae*— a la hora de poner a dialogar a un grupo de monjas según se había retratado a los filósofos de la Antigüedad o a los mismos Padres de la Iglesia. Asimismo, y como muy bien señaló Manero (1992: 506), la autora contaba dentro de la orden del Carmelo con grandes dialoguistas, como fray Luis de León y Jerónimo Gracián⁶. Este último era el provincial de la orden, al que María de San José parece referirse en la ficción como “padre Eliseo”⁷. Gracia, el trasunto de la autora, dice haber recibido de dicho religioso

⁵ Sobre la presencia del personaje femenino en el género del diálogo, deben leerse las apreciaciones de Ferreras (2008: 617), Gómez (1988: 25-26) y, especialmente, dos trabajos fundamentales de Vian (2000 y 2001a). Interesa destacar los análisis que esta autora dedica en la última publicación a los personajes femeninos en Platón (Vian, 2001a: 508-509), Luciano (Vian, 2001a: 510-511) y san Agustín (Vian, 2001a: 511-515). Cox (2000 y 2013) se ha ocupado de estudiar el personaje femenino en el diálogo renacentista italiano. Acerca de la representación de Macrina en el diálogo de Gregorio de Nisa, ver Esteban (2016: 108-116). Existen mujeres escritoras de diálogo al menos desde la Edad Media: Catalina de Siena, quien escribió su *Dialogo della divina provvidenza* —siguiendo la estela de los *Soliloquios* de San Agustín—, y la francesa Marguerite Porete. Ambas constituyen ejemplos paradigmáticos dentro del diálogo religioso del siglo XIV, en el que se recurre a alegorías femeninas como interlocutoras. Como explica Smarr (2005: 31-32), dichas autoras fueron admiradas e imitadas en el Renacimiento. Smarr (2005) elabora un estudio de conjunto sobre diálogos escritos por autoras italianas y francesas de los siglos XV y XVI, entre las que descuellan Isotta Nagorota, Margarita de Navarra o Tullia d’Aragona, por citar solo tres nombres de escritoras que incluyen interlocutoras en sus textos. Para el contexto hispanoportugués, deben leerse los trabajos de Vian Herrero (2008 y 2025) sobre Luisa Sigea, la primera mujer española de la que tenemos noticia que escribiera un diálogo, en el que dos mujeres conversan en latín (*Colloquium duarum virginum*, c. 1552). Como anota Manero (1992: 505), sí pudo ser María de San José la primera mujer en escribir un diálogo en castellano con interlocutoras femeninas.

⁶ Aunque existen notables diferencias en la construcción argumentativa de ambos textos, en ciertos aspectos sí se deja sentir en *El libro de las recreaciones* la influencia de *De los nombres de Cristo*, publicado el mismo año de 1563 que sirve de marco temporal del coloquio de María de San José. Como explica Manero (1992: 506), fray Luis fue leído en los conventos femeninos del Carmelo, e incluso llegó a convertirse en lectura obligada en las modificaciones a las *Constituciones* de 1588, propugnadas por Ana de Jesús e introducidas por Sixto V en 1590. Gracián, el prior de la orden al que alude María de San José por boca del personaje de Gracia, fue consumado autor de diálogos con obras como los *Diálogos del tránsito de la Madre Teresa de Jesús* o la *Peregrinación de Atanasio*.

⁷ Manero (1992: 507) explica que Gracián era designado ya con el nombre latinizado del profeta Eliseo en el epistolario de santa Teresa (ver santa Teresa, carta LXXIX, pp. 188-189, carta al padre Gracián datada el 27 de septiembre de 1575). Explica Silverio de Santa Teresa (1922: 189, n. 5), en la anotación al epistolario de la santa, que solían emplear pseudónimos por

la orden de escribir “sus memorias”; no parece, pues, casual que dicho mandato termine materializándose en una forma literaria tan querida para el propio Gracián.

El *Libro de las recreaciones* se conserva en un manuscrito único custodiado en la Biblioteca Nacional de España (ms. 3508), copia del siglo XVII, aunque al parecer María de San José lo compuso en 1585⁸. Dicho testimonio está inconcluso: se interrumpe en la novena recreación, por lo que carecemos de una sección de la cuarta parte de la obra (dedicada a la fundación de los monasterios de las carmelitas). Según el plan que traza la propia autora en la breve relación de contenido que sigue a la epístola nuncupatoria, faltaría también la quinta parte (“suma breve de los efectos que hace el amor de Dios en las almas”). Existen otras pérdidas textuales, como la laguna en la novena recreación (faltan los folios 125 y 126, ver, IX, 342 y n. 14). El estudio de la argumentación se ve especialmente afectado por estos vacíos textuales. El truncamiento de la obra —que siempre supone una dificultad sobrevenida para la intelección de un texto— resulta en este caso aún más determinante, porque impide comprender de forma cabal la estructura argumentativa y retórica del coloquio.

Ante el análisis de un diálogo, no puede dejarse de lado el estudio argumentativo, porque es el que define a este género literario de más de dos mil

miedo a que la correspondencia cayera en otras manos. Al parecer el de “Eliseo” es el más usado para aludir al padre Gracián.

⁸ La fecha de composición se deduce de las palabras de Belchior de Santa Anna en la *Chronica dos carmelitas descalços* (1657: 143, n. 11), donde explicita que el diálogo lo escribió quince años después de su entrada en el convento de Malagón, lo cual sucedió en 1570 (ver Simeón de la Sagrada Familia: 1982, 140). Al igual que en el caso de otras obras de monjas de las que no nos ha quedado más que una copia (no hológrafa), cabe suponer que existía una intención de que el texto perdurara, aunque para un público conventual reducido, intercomunitario (ver Baranda y Marín, 2014: 16-17). Serrano y Sanz (1905: II, 333-350) dedica ya unas páginas a la autora y transcribe unos pocos fragmentos de sus obras. Contamos con varias ediciones modernas de *El libro de las recreaciones*, de tres carmelitas: Eduardo de Santa Teresa (1909), Silverio de Santa Teresa (1913) y fray Simeón de la Sagrada Familia (1966). Existe además una traducción al inglés de la obra (Weber y Powell, 2002). Para las citas del diálogo, transcribo en lo sucesivo a partir del texto de Simeón de la Sagrada Familia, en su segunda edición (1982), aunque cotejando con el manuscrito de la BNE. Añado correcciones mínimas (de acentuación y puntuación, sobre todo) a la edición citada y corrijo en cursiva errores evidentes que comparten el manuscrito único y la edición de Simeón de la Sagrada Familia. Durante el proceso de evaluación de este artículo, el 22 de septiembre de 2025, Fátima Zahrah Zerrad ha defendido la tesis doctoral, *Edición crítica y estudio de “El libro de las recreaciones” de María de San José [Salazar Torres] 1548-1603* (Esther Borrego y Álvaro Bustos dirs.), de la que solo he podido consultar el índice y el resumen. Hasta donde sé, la edición parte del mismo manuscrito de la BNE, sin que se haya logrado recuperar otro testimonio completo del diálogo.

años de antigüedad⁹. Cualquier autor que elige esta forma literaria vuelca su demostración en un intercambio comunicativo ficticio. Este hecho obliga a estudiar esta argumentación como texto interactivo, atendiendo a los interlocutores que sostienen cada afirmación, duda, recelo u oposición; no puede leerse este coloquio como un texto monologal sin diferenciar entre voces, tampoco atribuir cualquier opinión de los interlocutores al autor, ni siquiera cuando este se identifica directamente con el nombre del escritor del diálogo, como es tan frecuente al menos desde Aristóteles¹⁰. El proceso es más complejo. El género del diálogo permite al autor dosificar sus opiniones, temperarlas, incluso ofrecer una verdad compleja y dotar a su texto de poliperspectivismo. Esta variedad de posibilidades aporta a esta forma literaria gran riqueza, pero al tiempo complica su análisis. Por tanto, el estudio argumentativo de cualquier obra integrada en este género literario no solo tiene valor en sí misma —dentro de la línea de estudios sobre retórica o teoría de argumentación cada vez más en boga—, sino que es la única forma de comprender el contenido profundo de estos textos.

En *El libro de las recreaciones*, las interlocutoras principales son tres: Gracia (trasunto de María de San José)¹¹, Justa (una discípula aparentemente simple, pero infatigable interrogadora) y Atanasia (la más experimentada en la oración)¹². Aparecen otros personajes femeninos, aunque con turnos de palabra muy reducidos y antes del establecimiento del pacto conversacional; ellas son Josefa y Dorotea (a las que sacan de las ermitas)¹³. Existe un sexto personaje, aunque mudo, la hermana Cándida (tercera recreación), quien figura como representación de una monja sumamente despistada, tan ocupada de sus reflexiones interiores que no vigila la rectitud de sus pasos.

⁹ Vian (2001c y 2010) ha reflexionado sobre la necesidad de analizar cualquier diálogo bajo la teoría de la argumentación tanto para entender su naturaleza literaria —a partir de la poética de los géneros literarios— como para comprender su significado profundo.

¹⁰ Sobre la innovación aristotélica de incluirse él mismo en la conversación, ver Ruch (1958: 40-42). Además, resulta esencial tener en cuenta los estudios de Vian (2019 y 2024) sobre la autorrepresentación del autor y la inclusión de autocitas en la historia del género del diálogo, desde la Antigüedad hasta el Renacimiento.

¹¹ La correspondencia entre la interlocutora y María de San José se infiere —además de a partir de algunas informaciones que revela la propia interlocutora— de una afirmación en la tabla de materias (p. 155).

¹² Gracia y Justa —manteniendo funciones similares de maestra y discípula, respectivamente— son las interlocutoras del otro diálogo conocido de María de San José, *Instrucción de novicias*.

¹³ Manero (1992: 509) identifica a Atanasia, Josefa y Dorotea con tres carmelitas acompañantes de María de San José desde Sevilla a Lisboa: Mariana de los Santos, Inés de San Eliseo y Blanca de Jesús.

En el género del diálogo, la búsqueda de personajes está condicionada por la exigencia de contar con interlocutores especializados en la materia de la conversación, forma parte del decoro, y justifica, por tanto, la presencia de estas mujeres carmelitas¹⁴. Este hecho debe vincularse con quienes serían las lectoras ideales de *El libro de las recreaciones*.

LA SOMBRA DE CICERÓN ES ALARGADA: DIÁLOGO PATRÍSTICO Y EPÍSTOLA NUNCUPATORIA

El diálogo se inicia en esta ocasión con un prólogo en forma de epístola nuncupatoria. Esta pieza parte de la tradición ciceroniana heredada por el diálogo patrístico, en ejemplos tan notorios como los diálogos de san Agustín (p. ej. *Contra academicos* o *De vita beata*), y condiciona la lectura y comprensión del coloquio al que sirve de telón. La mensajera va dirigida “A las carísimas Madres y Hermanas, las Carmelitas descalzas, una esclava indigna de vuestras mercedes, salud en el que es verdadera salud” (p. 153). Es decir, el público de la obra son las propias carmelitas, y —como algunas declaraciones de las interlocutoras revelarán— no solo las mejor formadas, sino aquellas monjas que sientan dificultades para comprender el mensaje de la orden. Encarna dicha incapacidad una de las religiosas, Justa, quien continuamente pide a Gracia y a Atanasia que la instruyan sobre cómo debe profundizar en el encuentro con Cristo a partir de la oración y la meditación.

Antes de adentrarse en el análisis del coloquio en sentido estricto, conviene detenerse en el preliminar. María de San José justifica la forma literaria escogida. Ha especificado que se trata de “diálogos”, lo que marca desde el principio (y esto no sucede siempre) que es consciente de que está escribiendo en un género literario concreto. Pero las aclaraciones van más allá, pues se detiene en explicar su elección:

De dos cosas me parece debo dar razón. La una es a qué propósito, queriendo contar la vida de nuestra santa Madre y las grandezas del Carmelo, va mezclada tanta diversidad de cosas, y muchas de ellas al parecer impertinentes, y que no parece sirve de más de hacer prolija la obra, como es contiendas entre las religiosas que introduzco, y otras pláticas que se van mezclando fuera de propósito. A esto digo que, como mi principal intento fue pintar el trato y vida de las religiosas, su humildad y llaneza y mortificación, y los ejercicios continuos de oración y menosprecio en vestido y olvido de sí, junto con sus alegres santos entretenimientos, no me pareció que esto se podía significar con

¹⁴ Sobre la caracterización de los dialogantes y el asunto tratado en el coloquio, ver Gómez (1988: 26).

solas palabras, por encarecidas que las dijera, si no era haciendo de una manera de representación al vivo, aunque todo como pintado (p. 154).

Esta justificación tiene unos intereses retóricos que hay que analizar con cuidado. La obra contiene —como ya he adelantado— cinco partes y la tercera constituye una vida y muerte de santa Teresa de Jesús donde se citan pasajes completos del *Libro de la vida*. Esto obliga a María de San José a razonar por qué se necesitan estas conversaciones de monjas —aparentemente “fuera de propósito”— rodeando lo que podría ser considerado el culmen de las necesidades de una carmelita: conocer la vida ejemplar de la santa. Sintetizando mucho, el elegir esta forma literaria permite a María de San José no solo plasmar sus enseñanzas, sino además verter el proceso de aprendizaje de una discípula, como Justa; sus fallos, sus dudas, sus imprecisiones y las correcciones que Atanasia y Gracia le regalan. Es decir, se escenifica el proceso mismo de aprendizaje, lo que tiene unos efectos didácticos que no conseguiría un mero discurso catequético.

Se hace mención además de la representación mimética de la conversación real: “representación al vivo, aunque todo como pintado”. Esta advertencia puede ponerse en relación con muchas otras que figuran en distintos compañeros de género¹⁵. Con ella alude a cómo el autor (en el diálogo) intenta recrear la ficción conversacional, es decir, hacer pasar por real la conversación que el escritor está pintando ante sus ojos¹⁶. Con este fin, imitará las imperfecciones de la conversación real (cambios de tema, interrupciones, fallos en el proceso comunicativo, etc.), pero todo ello estilizado, con valor artístico y con una función en el plano de la argumentación; una pregunta permite introducir una breve digresión. Así, las dudas de Justa, la discípula menos docta, hacen posible profundizar en ciertos puntos de la argumentación, matizar las explicaciones e incluso construir el autorretrato de María de San José

¹⁵ Como explica Vian (2009: 411), —antes y después de que Speroni acuñara la definición de esta forma literaria como “*dipintura parlante*” (Sperone Speroni, *Apologia dei dialogi*, p. 699, Pozzi ed.)— en muchos prólogos de diálogos encontramos esta asociación entre la mimesis y la pintura. Uno de los ejemplos más sobresalientes es el de los diálogos de Juan de Arce de Otálora (pról., p. 6, Ocasar ed.).

¹⁶ Sobre el concepto de ficción conversacional, ver Vian (1988) y Gómez (1988: 76-85). Hay que asociar también esta mimesis de la oralidad del género con una característica de la escritura conventual a la que aluden Baranda y Marín (2014: 16) al tratar sobre la transmisión textual de las obras: “la copia única nos revela que estos textos se creaban y difundían en un mismo entorno, posiblemente con un apoyo intenso en la oralidad, por medio de la lectura en voz alta, del canto o el relato, en su caso, pero sin traspasar los muros de la propia congregación y su círculo más inmediato”. Parece verosímil que *El libro de las recreaciones* se leyera en voz alta durante las horas de recreación.

atendiendo al debido decoro, sin hacer que su trasunto caiga en un extenso autoelogio, una filautía nada recomendable para una monja. Esta autorrepresentación del propio autor —de manera más o menos velada— es un recurso muy frecuente en este género literario y la autora de *El libro de las recreaciones* sabe sacarle verdadero provecho.

La segunda justificación en el prólogo tiene que ver con el empleo que llevan a cabo de citas bíblicas, en boca de las interlocutoras, que podrían parecer demasiadas:

Lo segundo, que no sólo debo dar razón, mas aun pedir perdón, como al fin lo he hecho, por el agravio que hago al humilde trato de las hijas de la Virgen sacratísima, en haberme atrevido a traer tantos lugares de la Sagrada Escritura, cosa tan fuera de costumbre entre mis hermanas, y aun reprendido, como al fin se verá de nuestra santa Madre... (p. 154).

Este asunto, que promete retomar en el final perdido del diálogo, hay que vincularlo directamente con los recelos que existían en aquel momento sobre la lectura de la Biblia en vulgar y su libre interpretación, surgidos al calor de la Contrarreforma¹⁷. Con todo, María de San José conocía el latín y podría acceder a la *Vulgata*, así como otros libros de devoción que sabemos que leían las carmelitas y que contienen numerosas citas bíblicas: libros cartujanos, *Flos Sanctorum*, *Contemptus mundi*, oratorios religiosos, fray Luis de Granada o fray Pedro de Alcántara¹⁸.

El final de la carta —que coincide con la *petitio*— constituye en esta ocasión una exhortación a seguir a la santa, a la capitana¹⁹. Así, concluye el

¹⁷ Como explica Tellechea (1979: 222), no hay que olvidar que las más de dos mil citas bíblicas que contenían los *Comentarios sobre el catecismo cristiano* de Bartolomé Carranza constituyeron una de las razones por las que el texto fue tan severamente censurado. De hecho, Melchor Cano se escandalizó al ver que Carranza se mostraba dispuesto a poner la Biblia en manos de las mujeres (Tellechea, 1979: 228). Sobre las diferentes posturas, más o menos restrictivas, de la traducción al vulgar de la Biblia en contexto postridentino, ver Fernández López (2003: 179-265).

¹⁸ Estos títulos se especifican en el propio *Libro de las Constituciones* de santa Teresa (p. 274). Conviene recordar que fray Luis de Granada es autor del diálogo intitulado *Discurso del misterio de la Encarnación*, que por lo general sigue un esquema catequético (ver Gómez, 1988: 54), aunque no por ello exento de interés. Sobre el acceso que las carmelitas, y muy en especial santa Teresa, pudieron tener a la Biblia, resulta fundamental el estudio pormenorizado de Manero (2013), quien explica cómo fueron cambiando los libros recomendados por la orden.

¹⁹ La estructura de esta epístola nuncupatoria está fuertemente condicionada por las recomendaciones de las *Artes dictaminis*: *salutatio* (“A las carísimas Madres...”), *exordium* (*captatio benevolentiae* y justificación de la escritura), *narratio* (dos razones: propósito del libro y justificación de la introducción de fragmentos de la Sagrada Escritura), *petitio* (que sigan a santa

preliminar sin recurrir a la función dramática, al contrario de lo que sucedía en el modelo ciceroniano, donde los personajes entraban en la escena al terminar la dedicatoria. Tras el saludo —donde el “*Vale*” típico de la epistolografía latina se transforma en “Amén”— se da paso al inicio del diálogo.

Al concluir la epístola, figura en el manuscrito una pequeña relación de los temas tratados en cada jornada de diálogo (de ella inferimos la parte perdida del texto)²⁰. El diálogo se divide en “recreaciones”, que son los descansos entre las horas de los rezos de las religiosas, de modo que, como en el diálogo clásico, se establece una relación entre la división de las horas del día y las sesiones de conversación; coincide con la representación del *otium cum dignitate* heredado también por la tradición cristiana y patristica, como puede verse en san Agustín²¹.

Teresa) y *conclusio* (“Su Majestad que os trajo a esta apostólica vida os dé su divina gracia...”). Sobre la estructura epistolar ver Pontón (2002: 41-50).

²⁰ Se trata de un paratexto que junto a los índices, anotaciones o tablas de materias (Vian, 2009: 396) eran frecuentes en diálogos de cierta extensión y de carácter informativo para permitir la consulta parcial de la obra en forma de *memorandum*. La variedad de asuntos tratados en esta obra motivaría la existencia de esta breve síntesis para que un lector pudiera acceder directamente a la parte en la que se cuenta la vida de santa Teresa, por ejemplo, o a la sección en la que Atanasia hace un prontuario de oración.

²¹ Ya desde el título de la obra, la conversación ficticia se sitúa en el tiempo del ocio (*recreación*) de las religiosas. Sobre el ocio en el diálogo, ver Ruch (1958: 83-85) y Vian (2019: XLVII-XLVIII). Como explica Manero (2013: 117, n. 59), la *recreación* —concepto que tiende a considerarse sin razón invención de santa Teresa— constituye una de las mitigaciones que concedió Eugenio IV en su bula *Romani Pontificis Providentia* (Secondin, *La Regola*, p. 232), para que las hermanas dedicaran horas concretas a la conversación en comunidad mientras hilaban. Dicha tarea manual constituía una forma de trabajo, *modus vivendi*, estipulada en la regla del Carmelo, siguiendo los preceptos de los Evangelios (2Tes 3,7-12): “que el que no quiera trabajar no coma” (ver Manero, 2013: 117). Estas horas servían de distensión como contrapunto al silencio y la oración del resto del día. Parece, por tanto, probable que María de San José identificara estos momentos de recreo provechoso con el *otium* ciceroniano. Hay que tener en cuenta la distinción entre *otium ignavum* y *otium cum dignitate* (con el que coincidiría el de las religiosas) que surge ya en la Antigüedad y cuya evolución estudia Gómez (2021: 52).

EL PACTO ARGUMENTATIVO²²

El diálogo se inicia con un narrador en primera persona intradieético, pero que no se identifica claramente con una de las interlocutoras del coloquio (“invoqué el llanto y luto”, I, 157), sino más bien con la autora. La voz narradora contiene al principio una acotación espaciotemporal que sitúa la ficción de la obra (ya tras el preliminar) en el año 1583, el día del seráfico padre san Francisco, y añade: “habiendo un año que este día se secó la flor del Carmelo”; es decir, la muerte de la madre fundadora, santa Teresa de Jesús²³. En la primera escena, dos monjas conversan bajo una “muy hermosa alameda”. Cualquiera lector habituado a esta forma literaria piensa en el tópico del *locus amoenus*, que suele encabezar tantos diálogos al menos desde que Platón lo hizo en su *Fedro* (229a-229b) y después Cicerón, en *De oratore* (I, 7, 28), texto que contribuyó a la difusión e inmortalización del escenario²⁴.

Sin embargo, María de San José da un giro y muestra una gran originalidad:

Y aunque el tiempo no era para buscar la frescura y campos, que en la primavera suele ser deleitoso, empero a la plática que tenían ayudaba la soledad y ruido del viento que movía todo a sentir la suya, y con las lágrimas en los ojos traían a la memoria el robo que la muerte hizo dejándolas sin madre, pastora y consuelo (I, 157).

La autora sitúa el diálogo en la conmemoración del aniversario de la muerte de la santa: había pasado un año desde el 4 de octubre de 1582, lo que hace verosímil encontrar un paisaje de clima algo menos deleitoso. El tópico se

²² Así se refiere Ana Vian (2001c: 176-181), al pacto implícito —aunque muchas veces literaturizado, como es el caso— según el cual los interlocutores se comprometen a competir y cooperar en el desarrollo argumentativo del mensaje, es decir, acuerdan hacer que el diálogo avance hacia unos objetivos comunes; en esta ocasión, formar a las religiosas carmelitas en la oración y presentarles la vida de santa Teresa como ejemplo para alcanzar una vida religiosa de perfección. Las interlocutoras deben partir de unos presupuestos comunes y tienen que mostrar una comprensión de los signos utilizados por sus interlocutoras, a los que necesitan estar atentas y hacer más o menos explícita esta comprensión.

²³ Entre los diálogos de Gracián, cabe destacar sus *Diálogos del tránsito de la Madre Teresa de Jesús*, obra que coincide con este arranque del *Libro de las recreaciones* (ver Manero 1992: 507).

²⁴ Es imposible no recordar una de las obras maestras del género del diálogo religioso del XVI: *De los nombres de Cristo*, p. 148-149, donde fray Luis de León se recrea en la descripción de la finca la Flecha y en los árboles puestos sin orden.

modifica, y el lugar se vuelve frío y agitado por el viento ante el recuerdo de la pérdida de santa Teresa²⁵.

El lamento y el silencio caracterizan a las dos primeras interlocutoras de la escena. Gracia (la más joven) se identifica con el trasunto de la autora —además de por otras informaciones dosificadas en el coloquio— por lo que narra a continuación. El padre Eliseo (fray Jerónimo Gracián, provincial de los Descalzos) le había hecho la siguiente solicitud: “le hiciese una memoria de su vida, en la que dijese la manera de proceder en la oración y las misericordias que Dios me ha hecho en ella” (I, 158). Coinciden, por tanto, la redacción de sus memorias con el inicio del diálogo. Se trata de una forma de crear —en la mente de los potenciales lectores (y muy especialmente lectoras)— una autoridad que justifique la tarea de escritura en una monja, y al tiempo salvaguarde el contenido de su obra en el margen de la ortodoxia²⁶. La interlocutora comienza expresando su incapacidad para llevar a cabo esta tarea, y sospecha que el padre Eliseo va a aprovechar su ejercicio para enseñar a las otras carmelitas.

[Gracia:] Yo estoy muy afligida desde que esto me mandó, porque, desde el punto que lo quise comenzar, ha sido tanta la torpeza de mi ingenio que no he podido escribir letra, y todo cuanto he dicho hasta aquí de oración me parece que era mentira y antojo; y lo que más se me pone delante de que tendría mucho que escribir son mis pecados, mas no me hallo con espíritu para escribirlos, que es harto mal estar tan atrás que tenga vergüenza de decir a mi prelado lo que de mejor gana le había de manifestar, y no contar gustos de oración, pues no puedo hablar de ellos con la certeza que de los pecados, que

²⁵ Con todo, en la tercera recreación (p.195), Gracia justifica el embebecimiento de la hermana Cándida ante la belleza de la obra divina y se deleita ella también en la descripción contemplativa de un *locus amoenus* que sirve como veneración de la obra del Creador. En la cuarta recreación, la alusión a la corriente de agua que constituye el fondo de la conversación también es otro elemento intrínseco al *locus amoenus* (“sentadas junto a la fuente”, p. 203).

²⁶ Resulta muy oportuno traer a colación las observaciones de Baranda y Marín (2014: 16) sobre cómo las religiosas solían construir una autoridad de la obra a partir de estas referencias a un superior religioso que les habían encomendado tomar la pluma: “El mandato de escritura fue a la vez realidad y coartada simbólica, impulso y freno, porque si por un lado abría la extensión del papel en blanco, por otro estrechaba sus márgenes con la necesidad de restringirse a las expectativas que había tras esa orden y que conducían inexorablemente al control de lo escrito”. Amén de los fines retóricos evidentes de estas declaraciones, Manero (1992: 507) considera verosímil que dicha invitación a la escritura partiera de una real del padre Gracián, ya que en el año de 1585 el prior frecuentó Lisboa. En *El libro de la vida*, santa Teresa alude (p. ej. pról. p. 3-4) a la autoridad masculina que le ha encomendado escribir su experiencia, y que en ocasiones delimita los temas que ha de tratar (VIII, p. 54). Sobre la identificación de estas autoridades religiosas con el inquisidor Francisco Soto y otros confesores ver santa Teresa, ed. Sebastián, notas complementarias, n. 2, pp. 541-542.

sé que he hecho muchos, y estotro no sé si es del demonio o del temor de que participamos tanto las mujeres...(I, 158).

La *captatio benevolentiae* de la que ejerce las veces de maestra y de “escritora” (en juego con la metaficción) está milimétricamente calculada. Solo se considera digna de escribir sus pecados, y no hablar de “los gustos de oración”, que es lo que el prelado le ha pedido, y lo que enseñará a lo largo del coloquio a pesar de esta larga *recusatio*. La interlocutora se caracteriza por una gran humildad —en ocasiones exagerada— que el resto de los personajes se van a encargar de mitigar. Justa, en su réplica, utiliza un argumento de autoridad; no entiende por qué no quiere obedecer a Eliseo, a quien no debe encubrirle nada. Entonces, Gracia modifica levemente sus palabras, porque entiende que el recurrir con demasiada fuerza al tópico de humildad puede hacerle caer en el mal de no demostrar que quiere seguir la voluntad del prelado, su superior. Su negativa se convierte ahora en una confesión de ignorancia y le pide consejo a Justa.

En este punto, María de San José emplea una técnica compleja para su autorrepresentación, ya que el personaje de Justa coopera en la elaboración del retrato autorial incidiendo en su relación con santa Teresa:

[Justa:] pues el llamarte Dios y traerte a la religión fue por medio de la heroica y admirable Madre nuestra Ángela, comienza por ella y di las cosas que le viste desde que la comenzaste a conocer; y tratando de tan dulce Madre, no te acordarás de ti, y cumplirás con la obediencia y aun darás más contento al Padre Eliseo [...] (I, 159).

Esta confesión, puesta en boca de la discípula, supone un recurso muy medido para caracterizar a la interlocutora: ella ha estado en contacto con santa Teresa y la ha conocido, por lo que el argumento de experiencia es innegable y constituye, además, para la autora, una forma de proyectar su propia imagen (su *self-fashioning*) ante las carmelitas que leyeron su libro²⁷. Pero la construcción de la autoridad en el texto va más allá, pues ni siquiera se puede aceptar que Justa sea quien le haya aconsejado debidamente empezar por narrar la vida de santa Teresa: “Dios ha alumbrado tu entendimiento para que me des traza (I, 160)”, y esa iluminación de Justa es la que va a cargar de autoridad a la monja para decirle a la maestra cuál ha de ser el plan argumentativo a seguir.

²⁷ El aplicar aquí el método de análisis desarrollado por Greenblatt (2005) es francamente productivo, dados los diversos juegos argumentativos que María de San José emplea para verter su pensamiento y su imagen en el personaje de Gracia.

Sin embargo, Gracia no acepta empezar el relato por la vida de la santa, a quien —aprovecha para recordar— vio y oyó; ha aceptado que Justa está aconsejándola por orden divina, pero se afana en afirmar su incapacidad para iniciar su narración sobre santa Teresa, dada su falta de instrucción y su condición de mujer:

[Gracia:] pero paréceme imposible salir con ello, lo uno por mi rudeza, que no sabrá decir nada, y lo otro, que es lo que más me acobarda, es ser mujer, a quien ya por ley, que ha hecho la costumbre, parece que les es vedado el escribir, y con razón, pues es su oficio propio hilar, porque, como no tienen letras, andan muy cerca de errar en lo que dijeren (I, 160).

Conviene relacionar esta negación del papel de la mujer como escritora con otras declaraciones presentes en los preliminares de algunos diálogos, donde se cuestiona la aptitud femenina para intervenir en una discusión profunda y sistemática²⁸. Asimismo, resulta interesante la mención —en oposición a la escritura— a la tarea del hilado, que, como explica Manero (2013: 117), era el *modus vivendi* de estas órdenes sin renta. Las monjas solían alternar esta tarea manual con la conversación en los tiempos de recreación, pero en varias ocasiones se expresa la dificultad para conciliar la escritura con estas obligaciones de la regla²⁹.

Las dudas expresadas por Gracia a la hora de tomar la pluma respondían a una realidad: en el período se ponía en cuestión el valor de una obra compuesta por una mujer³⁰. Prueba de ello es la necesidad que siente el padre Jerónimo Gracián de defender ante los lectores nada menos que los escritos de

²⁸ Como explica Vian (2001a: 506), un ejemplo de ello sería la primera glosa —seguramente del propio autor— que encontramos en el diálogo *De la vita beata* de Juan de Lucena: “Y en verdad, aunque fablen diez mil hombres, siempre se llama diálogo, porque fablan dos no más; si fablasen mujeres, porque siempre fablan de compañía no se podría llamar diálogo”.

²⁹ También santa Teresa alude a esta labor de la escritura excusándose de quitar tiempo al hilado y justificando su decisión —como el personaje de Gracia— en el mandado de un superior: “Bastan personas tan letradas y graves para autorizar alguna cosa buena, si el Señor me diere gracia para decirla; que, si lo fuere, será suya y no mía, porque yo, sin letras ni buena vida ni ser informada de letrado ni de persona ninguna (porque solos los que me lo mandan escribir saben que lo escribo, y al presente no están aquí), y casi hurtando el tiempo, con pena porque me estorbo de hilar, por estar en casa pobre y con hartas ocupaciones...” (santa Teresa, *Libro de la vida*, X, p. 70). Cabe señalar además que en el texto de santa Teresa se observa la clásica oposición entre *otium cum dignitate* (la escritura devocional) y *negotium* (el hilado para subsistir económicamente).

³⁰ Sobre la defensa de la escritura femenina llevada a cabo por María de San José, ver de la Pascua Sánchez (2000-2001: 301-305).

santa Teresa; dedica tres capítulos de su *Dilucidario del verdadero espíritu* a razonar por qué los textos de la santa merecen ser leídos³¹.

Frente a las dudas de Gracia para emprender la tarea de elaborar unas memorias encargadas por el Padre Eliseo (fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios), Justa es contundente:

Yo confieso —respondió Justa— que sería muy gran yerro escribir ni meterse las mujeres en la escritura, ni en cosas de letras, digo las que no saben más que mujeres, porque muchas ha habido que se han igualado y aun aventajado a muchos varones; pero dejemos esto, ¿qué mal es que escriban las mujeres cosas caseras? Que también a ellas les toca, como a los hombres, hacer memoria de las virtudes y buenas obras de sus madres y maestras, en las cosas que sólo ellas que las comunican pueden saber, y forzosamente ocultas a ellos; fuera de que podría ser que a las que están por venir les cuadrara más, aunque escrito con ignorancia y sin curiosidad, que si las escribiesen hombres, porque, en caso de escribir y tratar de valor y virtud de mujeres, solemos tenerlos por sospechosos, y a las veces nos harán daño, porque no es posible sino que causen confusión las heroicas virtudes de muchas flacas (I, 160-161).

Esta defensa en boca de Justa sirve para cargar a la maestra de autoridad: ella debe acometer la tarea de explicar lo que se dispone a contar, porque tiene ingenio para hacerlo y porque ha sido la testigo de su maestra. Solo las mujeres pueden dar cuenta de ello. Gracia está de acuerdo con su interlocutora y reniega de la imagen que se está dibujando de las mujeres (“flacas, mudables e imperfectas y aun inútiles e indignas de todo ejercicio noble”, I, 161). Entonces, aprovecha para ilustrar su opinión recurriendo a una anécdota de la vida de la madre Ángela, el nombre bajo el que se esconde santa Teresa; el protagonista es un varón sacerdote al que retrata no sin falta de humor:

³¹ Resultan reveladores la introducción y los tres primeros capítulos del *Dilucidario*, p. 4-11, donde Gracián argumenta por qué la obra de una mujer, y en concreto la de santa Teresa, debe ser leída por los cristianos sin sentir ningún tipo de escrúpulo. Para este razonamiento, parte de un argumento cimental de raigambre platónica: “porque el alma del hombre y de la mujer no difieren en otra cosa más que en estar encarceladas en prisiones diversas” (p. 5). Su exquisita reflexión se complementa con un detallado catálogo de lo que podríamos considerar un *de casibus feminarum illustrium* en miniatura. En él, no solo se detiene a hablar de mujeres cristianas cuyas obras contaron finalmente con la aprobación de las autoridades eclesiásticas —como Hildegarda (p. 4), santa Brígida o santa Catalina de Siena (p. 5)—, sino también de mujeres de la Antigüedad pagana, como las maestras de Sócrates, Diotima y Aspasia (p. 5), precisamente las dos únicas interlocutoras femeninas platónicas de valor argumentativo. Entre las escritoras mencionadas también se dedica un apartado a las cristianas, de las cuales me interesa destacar la alusión a Macrina (p. 8), personaje femenino que participa como interlocutora en el ya mencionado *Diálogo sobre el alma y la resurrección* de su hermano Gregorio de Nisa.

[Gracia:] Sabe, carísima, que cuando nuestra Madre Ángela fue a fundar a Sevilla, nos venían a confesar muchos siervos de Dios, entre los cuales continuaba más que otros un sacerdote muy bueno, aunque del humor de los dichos, y se alteraba tanto de vernos persignar en latín como si dijéramos herejías, y muy de propósito se ponía a reprendernos, y nos decía que no se habían de meter las mujeres en bachillerías y honduras (I, 161).

Este sacerdote —como el abad (Antronio) que disputa con una erudita (Magdalia) en uno de los *Colloquia* de Erasmo (*Abbatis et Eruditae*)— se muestra contrario a la formación de las mujeres, y en especial en latines. Justa reafirma la simpleza del clérigo y remite a la autoridad de la Santa Madre Iglesia que “nos hace gracia de que recemos las religiosas el oficio divino y ayudemos a los santos oficios y sacrificios de la misa” (I, 162). Dicho recuerdo le trae a Gracia a colación las dificultades por las que pasó cuando estuvo en Sevilla. Revela así un detalle de su vida: ha participado en las fundaciones con la santa y ha sufrido “grandes trabajos y aflicciones”, que en este punto no termina de concretar. Se trata de un pasaje breve en el que la interlocutora no quiere profundizar. Es un claro ejemplo de cómo la imitación de las digresiones de una conversación real le permite introducir un tema de soslayo sin desarrollarlo, pero con un valor fundamental en la argumentación. Sin embargo, Justa no lo deja pasar y, en la novena recreación, obliga a Gracia a contar de forma pormenorizada a qué se refería con aquellas dificultades. En dicho momento, la interlocutora narrará las falsas acusaciones de alumbradismo, que habían padecido a causa de una beata innominada que entró en el convento con más de cuarenta años (IX, 326-327) y, más adelante, por un sacerdote resentido (IX, 334-340)³². María de San José se sirve de Justa para legitimar que su

³² Estos pasajes han sido fuente para los estudios históricos sobre la acusación del convento de Sevilla ante la Inquisición. Según explica Huerga (1988: 112-136), existen dos procesos contra el convento de Sevilla por alumbradismo. Entre 1575 y 1576 la beata innominada por María de San José, María del Corro —que no se adaptó a la vida conventual— acusó a las Carmelitas descalzas del recién fundado convento de Sevilla de “alumbradas”. Entre 1578 y 1579, más de dos años después de la marcha de santa Teresa (3 de junio de 1576), se cierne sobre el convento de Sevilla una nueva acusación por alumbradismo movida por un clérigo resentido, Garcíálvarez —al que María de San José había despedido en contra del consejo de santa Teresa— y dos hermanas que lo secundaron. Este segundo episodio, que llevó a María de San José a ser depuesta de su oficio (Llamas, 1972: 159, n. 183) es comentado también por Gracia en *El libro de las recreaciones* (IX, 334-345). Aunque, según refiere el propio Huerga (1988: 128-129), en ambos casos las denuncias se movieron por venganzas personales. Parece que, a la marcha de santa Teresa del convento de Sevilla, algunas religiosas, como Isabel de San Jerónimo, abusaron de la oración mental. Sobre los procesos inquisitoriales contra santa Teresa y contra su orden en Sevilla, ver el estudio de Llamas (1971: 53-220, con la edición de los documentos, pp. 195-220) y sus aclaraciones (Llamas, 1977: 343-348), que contienen información muy relevante, aunque su visión es a veces algo subjetiva e introduce análisis psicologistas poco rigurosos.

trasunto se detenga en explicar un episodio un tanto vidrioso; lo que podría leerse como resentimiento se convierte —tras la petición insistente de Justa— no solo en un desahogo, sino en documentación histórica sobre la orden y, en segundo término, en materia de enseñanza para dar fuerzas a las futuras monjas en las horas de tribulación.

Pero volviendo a la primera recreación, Justa corona la defensa de la mujer con el que para ella es el mejor argumento: la propia vida de santa Teresa. A continuación, Justa hará mención del auditorio del diálogo (ya dentro de la ficción): las hermanas, que serán juezas sobre si lo que dice son boberías o no y serán implacables. Este elemento permite establecer un primer filtro en las palabras de Gracia a lo largo del coloquio, porque se creará en el lector la sensación de que todo lo que narra la que hace las veces de maestra ha pasado por el tamiz de las hermanas. En esta construcción del auditorio ideal (que la autora tiene constantemente en cuenta) influye también el hecho de que decida que todas las interlocutoras tengan nombres ficticios; en este caso busca difuminar las referencias reales (de igual modo procede fray Luis de León en *De los nombres de Cristo*) con lo que intenta ampliar su auditorio, aunque más bien en el tiempo. Su auditorio es más especializado o específico que universal (las monjas carmelitas), pero extendido a las generaciones futuras de religiosas, quienes podrán aplicar estos razonamientos a sus vidas³³.

Ante la casi exasperante *recusatio* de Gracia, que no se juzga digna de relatar la vida de la santa, Justa aclara que Dios no hará depender únicamente de ellas la narración de las elevadas obras de santa Teresa.

Gracia pide a Justa que se ocupe de explicar cuál ha de ser el orden del discurso (todavía están antes del pacto conversacional). En este punto, será cuando se introduzca a otros dos personajes nuevos: Josefa y Dorotea. Se trata de dos interlocutoras que se van a desvanecer a partir de la segunda recreación, aunque su breve entrada en escena tiene un cometido para los fines didácticos del coloquio. Se observa ante la pregunta de Gracia: “¿pesóles de que las sacasen de las ermitas?” (I, 165)³⁴. Dorotea es tajante en su respuesta: “¿Y eso,

³³ Parto del análisis de Perelman y Olbrechts-Tyteca (2008: 39-46) sobre los tipos de auditorio. En el *Libro de las recreaciones*, estamos ante un auditorio especializado (las monjas carmelitas), pero que adquiere ciertos rasgos universalizadores por su proyección temporal, pues se piensa también en las generaciones futuras de monjas, e incluso —al tratar ciertos aspectos— en el conjunto de la humanidad cristiana, que puede beneficiarse de las enseñanzas sobre la vida de las religiosas y la práctica de la oración.

³⁴ Manero (2013: 117) refiere que santa Teresa hizo construir ermitas en la huerta del convento por los orígenes eremíticos que tenía la orden del Carmelo. Según cuenta la propia santa Teresa (*Libro de la vida*, I, p. 7), de niña jugaba junto a su hermano a ser ermitaña: “y en una huerta que había en casa procurábamos, como podíamos, hacer ermitas, poniendo unas pedrecillas que luego se nos caían, y así no hallábamos remedio en nada para nuestro deseo”.

carísima, úsase en las descaldas, pesarles de lo que manda la obediencia?” (I, 165). Josefa no acude de mala gana:

[...] me holgué, porque deseaba pedir licencia para venir a oír algo de nuestro Señor, y acordóseme que me faltaba por hacer una mortificación de las que me han mandado que haga cada día y así lo dejé, y proveyó nuestro Señor que me lo mandasen (I, 165)³⁵.

Josefa califica lo que ha oído del coloquio (ha sido, pues, testigo) de “olla podrida”, por la variedad de temas que se están tratando³⁶, y Dorotea (más refinada) quiere que lo llamen “ensalada” o los huevos que comen en el refectorio con pan rallado que la monja apuesta “no debe de salir a un cuarto (de huevo) a cada una” (I, 166). Esta intervención deja patente la capacidad humorística de la interlocutora. Gracia y Josefa reaccionan postrándose, porque entienden el comentario de Dorotea como una crítica a la comida que les dan en el convento, lo que va en contra de la norma de las carmelitas, pero ella se defiende: no censura que esté mal guisada. Aprovecha para quejarse del hambre y de cómo la hermana Inocencia, encargada de distribuir las viandas, debe de ser corta de vista, pues cree que en cada plato hay más comida de la que en verdad sirve³⁷.

Estos desvíos de la conversación no son, sin embargo, solo elementos que contribuyen a conformar la ficción conversacional (recrear la distensión) o a caracterizar a los interlocutores, sino que sirven al plan argumentativo general, ya que estos detalles revelan cómo aplicar la regla de las carmelitas a la vida, e incluso cómo no hacer una interpretación rígida y ceñida de la Constitución³⁸.

³⁵ Como explica Sebastián (2014, santa Teresa, *Libro de la vida*, VIII, p. 58, n. 26), santa Teresa suele emplear el término *penitencia* (o *penitencias*) para lo que otros llaman *mortificación corporal* (esto son “ayunos, cilicios, disciplinas, vigiliias, etc.”). Aquí parece que el personaje de Josefa se refiere a esta segunda acepción, sin concretar cuál es la *mortificación* en concreto. Sobre los dos vocablos, *penitencia* y *mortificación*, y la evolución de los términos, ver Sebastián (2014, santa Teresa, *Libro de la vida*, VIII, nota complementaria 58. 26, pp. 564-565).

³⁶ A diferencia de Manero (1992: 509- 510), considero que esta variedad es temática, pero no genérica, porque la autobiografía trufada en el discurso de Gracia sigue funcionando dentro de los parámetros del género del diálogo, donde son frecuentes las citas de autoridad y los discursos magistrales. La cuarta recreación, que Manero (1992: 515) considera “tratado oracional”, se desarrolla a partir de una argumentación interactiva (sobre todo entre Atanasia y Justa) y se adecua con el molde didáctico.

³⁷ Precisamente, en *Instrucción de novicias*, p. 57-58, Gracia advierte que deben comer “cualquier cosa que en refectorio se dé”.

³⁸ Este tipo de comentarios anecdóticos y breves digresiones con ciertas dosis de humor sirven, como bien explica Vian (1988: 184-185), para crear la sensación de familiaridad y distensión en el lector.

Finalmente, entre todas deciden que el libro se llame *Libro de las recreaciones* “pues no iba fuera de propósito, por ir mezclando con diversas cosas bien semejantes a los entretenimientos de las hermanas, los cuales, compuestos de muchas materias, sacan un fin, que es alabanzas de Dios” (I, 166-167). Es decir, este nombre resalta la capacidad de la conversación y del diálogo como género didáctico y de entretenimiento.

ARGUMENTACIÓN Y CARACTERIZACIÓN LITERARIA DE LAS INTERLOCUTORAS

Para entender las técnicas que operan en el diálogo resulta crucial tomar en consideración el carácter argumentativo de esta forma literaria, una argumentación interactiva en la que todos los elementos de construcción del coloquio tienen una implicación en las tesis finales defendidas a partir de la voz de unos interlocutores. El problema reside en que se tiende a analizar a estos personajes sin entender los mecanismos que sirven a los dialoguistas para dotarlos de personalidad, que no son los mismos que encontramos en una novela o en una obra de teatro; en el diálogo los interlocutores se definen por su forma de comportarse en la conversación, por el tipo de argumentos que manejan, por su oposición o aceptación de las tesis, por su capacidad para razonar de manera más o menos compleja, por las fuentes y anécdotas que citan en sus discursos, por su capacidad intelectual más o menos desarrollada para razonar, convencer y entretener por medio de la palabra. Si no se tienen en cuenta estas premisas, lo más probable es que se subestime el valor de un personaje y —como resultado— se pierda parte del mensaje final.

A continuación, quisiera mostrar cuáles son las características fundamentales de las tres interlocutoras principales del coloquio. Si bien en las alocuciones de estas mujeres encontraremos engastados elementos de sus vidas, de sus peripecias y experiencias religiosas, lo que de verdad describe a una interlocutora de un coloquio es su implicación en el proceso argumentativo. Todas ellas se definen por su forma de actuar en el engranaje retórico del texto. Por lo tanto, interesa estudiar qué tipo de información manejan, qué tipos de argumentos seleccionan, y cómo responden a las opiniones y enseñanzas del resto de personajes. En definitiva, el análisis de un diálogo requiere entender cómo las ideas se exponen, enfrentan y complementan en un complejo ejercicio de cooperación y conflicto que los personajes escenifican.

El nombre de la primera interlocutora, Gracia, seguramente responda al doble don que le ha correspondido: la obtención del favor divino y el trato predilecto y personal con la santa. Gracia es descrita como la que parece ser la más joven de entre las interlocutoras (“así se llamaba la que más moza parecía”,

I, 157), aunque a su vez es la más erudita; en sus intervenciones se acumula el mayor número de citas literales (todas a excepción de cuatro de Atanasia). Estas menciones de autoridad pertenecen a textos bíblicos (29 del Antiguo Testamento y 8 del Nuevo Testamento), el *Libro de la vida* de santa Teresa (en la octava recreación)³⁹, la bula de Gregorio XIII, “*Ut laudes*”, e incluso una mención a Aristóteles que se toma —según creo— de fray Luis de Granada⁴⁰. De entre las referencias al Antiguo Testamento, destacan en número las que pertenecen al Libro de los Salmos (10), Isaías (8), Eclesiastés (3), seguidos por otros profetas (Jeremías y Job, 3 menciones cada uno; Amós, Micha y Nahúm, con una única mención cada uno), Cantar de los cantares (1) y Deuteronomio (1). Del Nuevo Testamento hallamos las siguientes citas: Mateo (2), Lucas (1), Romanos (2), Corintios (2) y Apocalipsis (1)⁴¹. Estas se dan siempre en traducción castellana, aunque hay dos casos (II, 175 y II, 190) en los que Gracia cita un brevísimo pasaje en latín, seguramente habituales en los misales (“*In te, Domine, speravi*”, Ps. 30,2 y “*Per me reges regnant, per me principes imperant*” Prov. 8,15). Estamos ante una erudición que busca enseñar, pero no abrumar al lector constituido por las monjas carmelitas.

Desde la tabla de materias, un comentario asocia a Gracia con la autora (“La primera es el cumplimiento de una obediencia que me obliga a decir algunas cosas de mi vida, que por ir con nombre fingido se sufrirá”, I, p. 155). Existen otros elementos, ya en el plano de la ficción, que permiten al lector identificar a Gracia con María de San José. En concreto, al inicio del diálogo,

³⁹ El autógrafo de *Libro de la vida* fue secuestrado por la Inquisición en 1574, y durante doce años, por la denuncia de la princesa de Éboli, despechada a causa de su expulsión del convento de las carmelitas. Con todo, la obra se difundió rápidamente por vía manuscrita hasta la *princeps* de 1588 en Salamanca, en la imprenta de Guillermo Foquel, con censura y epístola nuncupatoria de fray Luis de León (ver Sebastián, 2014: 477-487 y los paratextos de la edición de 1588, pp. 353-368). Sobre otras biografías del siglo XVI de santa Teresa, ver Fita (1915) y sobre la manuscrita de fray Luis de León, ver Mancho (2015).

⁴⁰ La mención en concreto es la siguiente: *Libro de las recreaciones*, II, 188: “pues, como dice Aristóteles, muchas veces tiene la mentira más color de verdad que la misma verdad”. La autora podría citar a partir de fray Luis de Granada, *Guía de pecadores*, VI, p. 260: “Porque así como dice Aristóteles que muchas veces acaesce haber algunas mentiras, que (con ser mentiras) tienen más apariencia de verdad que las mismas verdades; así realmente (lo que es mucho para notar) hay algunos males, que con ser verdaderos males, tienen más apariencia de bienes que los mismos bienes...”. Con texto prácticamente idéntico aparece en fray Luis de Granada, *Manual de oraciones*, pp. 206-207. No he localizado el texto base en Aristóteles, aunque quizá fray Luis de Granada esté partiendo de algunos de los conceptos expuestos en la *Metafísica* (1027b) a partir de la *Suma* de santo Tomás o de otros comentarios intermedios difíciles de determinar.

⁴¹ Las cifras que ofrezco parten del análisis del aparato incluido en la edición de Simeón de la Sagrada familia y otras fuentes expresas en el propio texto de María de San José. No extraña que destaquen en número las citas a los Salmos, que también predominan entre las menciones en la obra de santa Teresa, pues las religiosas los rezaban diariamente (Manero, 2013: 123 y 138).

Gracia explica que su confesor (el padre Eliseo, en realidad fray Jerónimo Gracián, provincial de los Descalzos) le había pedido que escribiera su vida. Este comentario crea un nexo entre el acto de escritura y el inicio del diálogo, vinculando el coloquio y la obra que ella debe redactar, también un juego muy frecuente en el género. Puede observarse otra coincidencia entre Gracia y la autora en su relación privilegiada con santa Teresa y en su patente erudición.

Gracia es quien ejerce un mayor tiempo del coloquio el dominio de la argumentación (lo que Sigonio llama *princeps sermonis*), aunque uno de los intereses de este texto como diálogo es precisamente el compromiso que adquieren todas las interlocutoras en el proceso argumentativo⁴². Al menos en la primera parte, la argumentación se construye de forma bastante colaborativa y no se ejerce un mero proceso didáctico maestro-discípulo. A partir de la octava recreación (en la sección supérstite del texto), Gracia acapara la palabra, porque es quien narra la vida de la santa de forma pormenorizada en un discurso magistral.

Justa, la segunda interlocutora, es la más inexperta, y no por ello falta de inteligencia, a pesar de las quejas de Gracia y Atanasia por ser demasiado simple o por hacer en ocasiones una interpretación muy rígida de la norma. Pese a esta supuesta sencillez —que las otras interlocutoras critican—, sus intervenciones muestran una gran finura intelectual para desmenuzar todos los elementos de la plática de sus maestras que no le cuadran con aquello que sabe; en ningún momento refrena sus preguntas y siempre reconoce con humildad su desconocimiento. En un pasaje (IV, 203), Gracia explica que la ha nombrado jueza de la disputa (su nombre parlante se vincula con la justicia que debe impartir, I, 160), aunque ella está actuando de fiscal, porque acusa a Gracia cada vez que habla (IV, 203). Este comentario, que mueve la risa en todas las interlocutoras, habla de cuál es su actitud en el coloquio.

Justa ejerce un papel fundamental a la hora de filtrar información demasiado compleja para la lectora ideal en la que María de San José está pensando; muestra los reparos que una monja podría tener cuando viera a una interlocutora citar la Biblia con soltura, adentrarse en materias de fe demasiado profundas o incluso explicar que algunos ritos católicos tienen origen pagano (IV, 215-217). Solo en una ocasión (IV, 210), emplea una cita de autoridad del

⁴² El término *princeps sermonis* figura en Sigonio, *De dialogo liber*, p. 180, c. 24 r. El compromiso que todas las interlocutoras adquieren en el proceso argumentativo puede asociarse con la sororidad que Martínez Muñoz (2024: 75-77) identifica como rasgo definitorio de la prosa de María de San José. En efecto, el análisis argumentativo revela también un acusado interés por los procesos de cooperación a la hora de construir el conocimiento a partir del diálogo y de la dialéctica; delimita los discursos magistrales a secciones concretas del coloquio, y sobre todo a la recreación en la que se narra la vida de santa Teresa.

Libro de los jueces (7.8). Justa también supone un contrapunto muy interesante para Gracia, porque permite recurrir al tópico de humildad, para dosificar y rebajar el autorretrato que María de San José deposita en Gracia, su trasunto. Sin ella, este podría ser visto como un gesto de poca humildad, lo que no sería propio de una carmelita ni conveniente en términos argumentativos y didácticos.

Atanasia (*athanasia*, su nombre parlante significa ‘inmortalidad’) es la tercera interlocutora, la más experimentada en la oración y en el arte de meditar⁴³. Se introduce en la tercera recreación (p. 196), cuando las otras dos interlocutoras van a buscarla a unas cuevas donde ella reza como las ermitañas carmelitas de la orden. Como experta en la oración, aporta materia específica en ese sentido, por lo que en gran parte de la tercera recreación ella domina el proceso argumentativo, lo que no obsta para que el resto de las interlocutoras intervengan y narren sus experiencias. Aunque en un porcentaje mucho menor que Gracia, también recurre a las citas de autoridad (8 menciones: 4 del Antiguo Testamento y 4 del Nuevo Testamento) y la mitad de ellas no literales. Con todo, demuestra un conocimiento profundo de la Biblia. Cita también un texto pagano, pero con añadidos evidentes: la *Vida de Numa Pompilio* de Plutarco⁴⁴.

⁴³ El nombre de *Atanasia* alterna con *Anastasia* a lo largo del manuscrito, como bien advierte en su edición Simeón de la Sagrada Familia. Esta alternancia podría deberse a un error de copia o responder a algún tipo de duda —tal vez presente en el original— sobre qué forma elegir, ya que el nombre de *Anastasia* ‘resurrección’ también sería apropiado. Respecto al nombre de *Atanasia*, tal vez la autora pensara en Atanasia de Egina, quien después de haber sido obligada por sus padres a casarse dos veces, convenció a su segundo esposo para retirarse del mundo y tomar votos monásticos (ver Sherry, 1996: 137-158). Como eremita y fundadora de un convento en la isla de Egina parece un nombre muy apropiado para una interlocutora como esta, eremita y dedicada a la oración. También debe recordarse que uno de los diálogos de Gracián es la *Peregrinación de Atanasio*.

⁴⁴ En concreto, Gracia está intentando probar con argumentos (sobre todo pasajes bíblicos) que deba existir una orden de religiosas del Carmen, consagradas, por tanto, a la Virgen, ya que en realidad todas las religiosas —independientemente de la orden— están gobernadas por María. Ante dicha inquietud, Gracia intenta explicarle que, si bien todas las monjas veneran a la Virgen, este hecho no impide que exista una orden dedicada *ex professo* a la madre de Cristo, al igual que ya entre los paganos había unas vírgenes consagradas a la diosa Vesta. Vizán (2019: 294) cree que tal vez María de San José parta para esta mención de Alvar Gómez de Castro, *De la orden y origen de las Vestales romanas*, 1562; sin embargo, no localizo en dicho pasaje la alusión a la diosa Verecintia, que sí figura en el texto de María de San José. Justa se escandaliza ante la comparación y Atanasia es quien interviene para ahorrar la fatiga a Gracia (cansada de los escrúpulos de la monja). Atanasia, con la intención de mostrar la existencia de cosas dignas de elogio también entre los paganos, trae a colación un pasaje de la vida de Pompilio Numa, a partir de Plutarco, *Vida de Numa*, 4.1, donde se presenta a dicho rey romano como un personaje contemplativo que llegó a tener, por ello, un contacto privilegiado con la divinidad. Vizán (2019: 295-297), quien cotejó el pasaje con diversas traducciones del período (Alfonso de Palencia, 1491; Francisco de Enzinas, 1554 y ediciones posteriores), llegó a la conclusión de que no se

Es capaz de aportar más información sobre la historia de la orden por ser mayor que Gracia. El diálogo tiene también como fin exponer la historia del Carmelo, pensando en las generaciones futuras, constituyendo una memoria colectiva de la orden reformada⁴⁵.

Aunque esta síntesis revela alguna de las características de estas mujeres como personajes literarios, creo necesario traer a colación ejemplos concretos de cómo actúan ellas argumentativamente a lo largo de la disputa. Con la brevedad obligada, estudiaré tres casos específicos, en los que se podrá observar la finura intelectual de estas monjas disputantes.

[1] En la segunda recreación, Gracia pide la ayuda de Dios para poder contar la historia de la santa. Introduce aquí el episodio en el que conoce a santa Teresa, antes de fundar el primer monasterio de las descalzas, siendo monja de la Encarnación. Justa sirve de nuevo como contrapunto y consuela a Gracia por

parecían y que, por tanto, tal vez María de San José partía de Alvar Gómez de Castro o de una traducción propia. No obstante, el texto original de Plutarco en griego presenta ya divergencias reseñables con la cita de Atanasia: “ὁ δὲ Νουμᾶς ἐκλιπὼν τὰς ἐν ἄστει διατριβὰς ἀγρᾶν εἶν τὰ πολλὰ καὶ πλανᾶσθαι μόνος ἤθελεν, ἐν ἄλσεσι θεῶν καὶ λειμῶσιν ἱεροῖς καὶ τόποις ἐρήμοις ποιούμενος τὴν διαίταν.” (‘Numa renunciando a las actividades de la ciudad, estaba decidido a quedarse en el campo casi todo el tiempo y andar solo, pasándose la vida en los bosques de los dioses, en los prados sagrados y en lugares solitarios’, Pérez Jiménez trad.), *cfr.* con la cita de Atanasia: “Comenzó Numa después, habiendo desamparado las ciudades, a tener poca conversación con los hombres, gastando su tiempo en los campos y en la contemplación de las cosas divinas, donde con el silencio de los campos desiertos, sin el estorbo inoportuno de los hombres, consideraba las obras de Dios, en cuya consideración muchas veces se elevaba y sin sentirlo se hallaba arrebatado” (*Libro de las recreaciones*, IV, 217-218, subrayo las interpolaciones respecto al original griego). Tampoco la traducción latina de Lapus Florentinus (1542: 21 r) incluye dichos añadidos, que ponen de relieve el carácter contemplativo de Pompilio Numa, sino que sigue más de cerca el griego: *cfr.* “*Numa vero concilia urbis deserens, frequentius in agris morabatur peragrabatque libenter solus et in deorum lucis et in sacris pratis ac in desertis locis vitam degens*”. Precisamente, las conclusiones de Atanasia inciden en los supuestos arrebatamientos de Numa que no están en el original latino: “La una, para avergonzarnos las que presumimos de solitarias, que un gentil sin lumbre de fe nos haga tales ventajas; y lo otro, el poco caso que [de] arrebatamientos habemos de hacer, pues contemplando estos en las cosas naturales se arrebataban sin tener la gracia de Dios, donde debemos temer no sean los nuestros así” (IV, 218). Tampoco he localizado dicho pasaje de Plutarco en la obra de Alvar Gómez de Castro. En definitiva, habría que pensar que la propia autora pudo alterar el texto voluntariamente para justificar de forma más apropiada la existencia de vida contemplativa en el paganismo, aunque quizás exista otra fuente intermedia no localizada hasta el momento.

⁴⁵ Según explica Martínez Muñoz (2024: 68-70), la voluntad de contribuir a la memoria de la orden reformada puede verse también en otras obras de la autora, donde revela el conflicto producido tras la muerte de santa Teresa: *Carta de una pobre y presa descalza* (1593) y *Ramillete de mirra* (1593-1595). Nieves y Marín (2014: 19-20) dan cuenta de este afán general de las religiosas de convertirse en historiadoras de sus órdenes y conventos, lo que llegó a suscitar recelos por parte de otros religiosos.

su pasado indigno, antes de que su encuentro con santa Teresa transformara su vida: “No importa qué digas de ti, que, aunque has sido tan ingrata, soberbia y perezosa, no oscurecerá tu mala vida la luz que Dios puso en su santa” (II, 168). Se trata de un pasaje donde puede observarse claramente cómo Justa se construye para permitir a Gracia atemperar su retrato autobiográfico, que debe recibir la dosis media de filautía y de autohumillación sin caer en excesos⁴⁶. Gracia argumenta a partir de su experiencia; explica cómo transforma su vida el contacto con la santa y la gracia de Dios, y este es el hecho que justifica el que hable de sí misma. Gracia reconoce que ha perdido muchos bienes por no seguir a Dios en un principio y narra detalles de su vida, su transformación y cómo pasó del disfrute de la vida terrenal (la que viviría María de San José en el palacio de los duques de Medinaceli) a lo que podría definirse como *contemptus mundi*⁴⁷:

[Gracia:] volvía luego a las manos del piadoso Pastor, el que se había conmigo como flaca, llevándome con muchos regalos, con que algunas veces andaba como fuera de mí, pareciéndome basura todos los contentos del mundo en comparación de un rato de soledades, de donde desafiaba a todos los deleites y aborrecía a lo que antes tanto amaba, como eran músicas, conversaciones y galas (II. 169-170).

El argumento que utiliza para dotar a su relato de autoridad es narrar cómo ella había sido testigo de los arrebatos de la santa, a la que había visto salir con cautela de estos. La interlocutora se ensimisma y lleva su relato por otros derroteros, que no son realmente dar cuenta de la vida de santa Teresa, sino de mayor calado —si cabe— para el plan argumentativo general, porque explican cómo concibe que ha de ser la evangelización:

⁴⁶ María de San José echa mano del mismo recurso en su diálogo *Instrucción de novicias*, por ejemplo, cuando pone en boca de Justa (y no de Gracia) varias informaciones que afectan a su autoconstrucción. Teresa de Ávila le ha encomendado directamente escribir la obra que coincide con el diálogo y ella es la favorita de la santa: “y más habiéndotelo mandado la misma santa, pocos días antes de su glorioso tránsito, que escribieses algunos avisos para provecho de las hermanas. Y tráigote esto a la memoria porque no te excuses y sea bien recibido lo que dijeres. Y aunque parezca algo de vanidad, añado lo que la misma santa de su mano escribió y tiene en la suya el señor arzobispo de Évora, que por su voto, después de su muerte quedaras en su lugar (carta del 17 de marzo de 1582)” (pp. 34-35). Obsérvese que, a pesar de recurrir a este juego de espejos para autoelogiarse, añade una concesión (más concretamente una epítrope) que permite atenuar el autoelogio, aunque esté en boca ajena: “aunque parezca algo de vanidad” (ver Perelman y Olbrechts-Tyteca, 2008: 643-649).

⁴⁷ Como advierte Manero Sorolla (1988: 54), este tema es recurrente en la obra de María de San José y figura en composiciones poéticas como “¡Oh mundo crudo, desleal, insano!, huir quiero de ti y de quien te sigue”.

[Gracia:] A este tiempo me llamó el Señor a la religión, viendo y tratando a nuestra Madre y a sus compañeras, las cuales movían a las piedras con su admirable vida y conversación. Y lo que me hizo ir tras de ellas fue la suavidad y gran discreción de nuestra buena Madre. Y creo verdaderamente que, si los que tienen oficio de llegar almas a Dios, usasen de la traza y maña que aquella santa usaba, llegarían muchas más de las que llegan; que, como nuestro natural es inclinado a buscar contento y a huir del trabajo, pintar la virtud y lo que es servicio de Dios áspero y dificultoso es atemorizar los flacos que no han probado cuán suave es el padecer por Cristo (II, 170-171).

Como vemos, el recuerdo de la santa lleva a Gracia a decir que la forma (“traza y maña”) que ella usaba convertiría a más personas⁴⁸. Y para ello se apoya en un tipo de argumento de transitividad que adopta una forma silogística (dentro de los tipos de argumentos fundamentados en estructuras lógicas)⁴⁹:

-(Premisa) El natural del hombre es inclinado a buscar contento y huir del trabajo.

-(Premisa omitida) (La virtud es dificultosa).

-(Conclusión) Pintar la virtud dificultosa atemoriza a los flacos (hombres).

El argumento tiene gran efectividad para mostrar cómo respalda la forma de evangelizar de santa Teresa, que es la que deben seguir las carmelitas. No obstante, la respuesta de Justa —que de nuevo sirve para templar a Gracia— es muy relevante:

Paréceme, hermana Gracia, —dijo Justa— que te vas metiendo en lo que no te mandan ni es tuyo de hacer.

¿En qué? —dijo Gracia.

En escribir doctrina —respondió Justa— y enseñar a los otros cómo han de llegar almas a Dios; déjalos, que si es su oficio y el Señor se le ha dado, Él les enseñará lo que han de hacer; no pienses que todos han de ir por donde tú fuiste (II, 171).

Esta recriminación de Justa es fundamental, porque le sirve a la autora para depositar en el personaje de Gracia unas opiniones que podrían parecer demasiado atrevidas para una monja, pero que pueden matizarse gracias a las quejas de Justa. En concreto, en este punto, Gracia va a poder explicarse:

⁴⁸ Esta actitud de santa Teresa puede leerse también en *Libro de la vida*, XVIII, 125: “que sabe Su majestad que, después de obedecer, es mi intención engolosinar las almas de un bien tan alto”.

⁴⁹ Sobre el argumento de transitividad y su funcionamiento, ver Perelman y Olbrechts-Tyteca (2008: 305-311, y sobre la forma silogística, pp. 309-310).

Nunca Dios quiera —dijo a esto Gracia— que yo hable de los ministros del Señor y de los que la Iglesia, nuestra Madre, nos tiene puestos para enseñarnos, a quien yo tengo y tendré mucha reverencia, y de cualquiera que yo oiga la palabra de Dios en el púlpito o me hable en el confesionario, me hace el Señor merced de darme grande amor, y lo siento en el alma con gran reverencia, y esta pongo entre las mercedes que Su Majestad me ha hecho, y aun de las que más estimo. Y así, dejando aparte a los que es su propio oficio enseñar, hablo de ti y de mí y de los demás que tenemos obligación a traer almas a Dios con el buen ejemplo, y nos preciamos de ser del bando de Cristo y de los que más comunican con él, que no nos mostremos tan encapitados y tristes que no manifestemos el trato con Dios, y demos a entender a los que no lo han probado que la oración, silencio y ejercicios espirituales es melancolía y desesperación (II, 171-172).

La opinión no se modifica, pero la breve alocución de Justa disculpa que Gracia se meta a opinar de dichas honduras. Esta protesta va a obligar a Gracia a matizar su explicación. La interlocutora insiste en la necesidad de presentar la vida religiosa como algo bello sin melancolía. Y termina con un argumento de autoridad de Salmos, 34,8 (aunque sin revelar la fuente): “gustemos y veamos cuán suave es el señor” (II, 172). Su razonamiento se ayuda de la experiencia y redefine la virtud, cuya esencia puede alcanzarse con el auxilio de la gracia. Tras esta reflexión retoma el relato de la vida de la santa.

[2] Otro de los argumentos más empleados en el curso del diálogo, junto con el de autoridad, es aquel que se basa en una analogía (llegando a desarrollar metáforas y en ocasiones alegorías). Gracia compara a los santos de la orden con un ejército dispuesto a salvaguardar al cristiano de los peligros. En este momento, la interlocutora debe describir las grandezas del Carmelo y para ello remite a la gran casa que el rey Salomón labró para su esposa:

Y así Gracia comenzó: poco ha que os dije de aquella gran casa que el rey Salomón labró a su esposa, la cual dice la Sagrada Escritura que era de maravillosa obra, toda con piedras preciosas, que estaban por de dentro y fuera con cierta medida cortadas y labradas, desde el suelo hasta lo alto, todos los fundamentos de piedras preciosas; el atrio mayor dice que era redondo con tres órdenes de piedras labradas. Ya sabemos, y los sagrados doctores nos lo dicen, que este rey es figura de Cristo nuestro señor. Rey eterno, y que no menos tiene esposas reinas coronadas, y sobre todas es la Reina de las vírgenes. Pues razón es que a esta gran Señora se labre casa y se le den criadas y criados que la sirvan, y que antes que nazca por muchos años le sea dispuesto su trono y asiento, pues, como ella dice por la Sabiduría, antes que Dios criase nada, estaba yo ordenada [Prov. 8,23], y éste se ha establecido, como dice Isaías, “en

el monte de la casa del Señor, sobre la cumbre de todos los montes [Is. 2,2]”, y David dice que es “monte enriscado y lleno de grosura” [Ps. 67,16] (IV, 203-204).

Se trata de una écfrasis mediante la cual representa a la figura de Cristo y su esposa se identifica con la Virgen. Todo ello convenientemente apoyado en citas de Proverbios, Isaías y Salmos. De manera que combina sabiamente argumentos que se fundamentan en una relación con la estructura de lo real (como los símiles y metáforas) con el argumento de autoridad bíblica, que para el público religioso constituirán un fondo exegético fundamental para extraer argumentos basados en la estructura de lo real⁵⁰.

Era conveniente que esta morada, prosigue Gracia, “que se había de labrar para la que es más alta y levantada que ninguna pura criatura, fuese puesta sobre la cumbre de todos los montes y que [...] éste sea monte enriscado por que sean los fundamentos fuertes” (IV, 204). Como vemos, la interlocutora pasa del argumento de analogía a un mayor nivel de abstracción y va llevando al lector a partir de las correspondencias simbólicas que ha establecido antes. Emplea todos estos medios para justificar la veneración del monte del Carmelo (fundamental para la orden) a partir de la autoridad del libro de los Reyes, donde se narra la construcción del palacio por parte de Salomón para su esposa. Esta descripción alegórica ofrece, sin embargo, alguna contradicción que Gracia se ocupa de negar: la Virgen no necesita la protección de una fortaleza ni ejército o torre que la defiendan. Son elementos que van aflorando en esta verdadera écfrasis alegórica, en la que Elías es el capitán valedor (con voto de castidad para custodiar el lecho de la Virgen) y aquí inserta los setenta fuertes carmelitas que participan en la defensa de la misma.

Estos recursos retóricos se asemejan a los empleados por otros textos religiosos y místicos (libros de devoción), ya que para expresión mediante palabras de lo que consideran inefable —como afirman constantemente— tienden con gran frecuencia a recurrir a las analogías y símiles⁵¹.

Retomando el hilo argumentativo, Gracia está dando pruebas de que Eliseo es padre y fundador de los carmelitas, lo que provoca una interesante intervención de Justa; ella ya tiene por seguro que Elías es el padre fundador, pero no que lo sean Juan Bautista o san Jerónimo. Entonces, Atanasia replica:

⁵⁰ Sigo la clasificación de estos tipos de argumento de Perelman y Olbrechts-Tyteca (2008), para el argumento de autoridad, pp. 410-417 y para la analogía y metáfora: pp. 499-542).

⁵¹ El proyecto de investigación *Metaphors of Religion*, de la Universidad del Ruhr de Bochum, está trabajando en el estudio de las metáforas en un amplísimo corpus de textos religiosos de diversas épocas. Como muestra, puede verse el reciente número monográfico sobre la metáfora religiosa en Nicolás de Cusa (Simonis y Stünkel: 2025).

No pensé —dijo Atanasia— que estabas tan atrás en el conocimiento de estas cosas. Preciándote tanto de hija de nuestro Eliseo, ¿no has leído la historia de la orden que escribe, y cuán bien probada deja esta verdad? (IV, 208-209).

En este caso, se reproducen en la ficción las dudas que una monja menos instruida podría tener, y se le remite a la obra que debe leer (la historia de la orden de Eliseo, el padre Gracián), provocando además en ella la sensación de que no puede postergar dicha tarea, ya que se retrata a Justa como rezagada en sus obligaciones doctrinales⁵².

[3] En la séptima recreación, Atanasia (la verdadera eremita) va a dedicarse a explicar su método de oración por solicitud de Justa. Ella comienza con la plegaria de Manasés (apócrifa del Antiguo Testamento, pero incluida en la *Vulgata*). Contiene: alabanzas a Dios, confesión de los pecados, y confianza (las tres cosas que Atanasia considera que su alma ha de hallar rezando). Con esto, Atanasia ya quiere pasar adelante, pero Justa le pide que se detenga y le explique más sobre la oración. Atanasia, de nuevo con humildad, dice que hay muchos libros de grandes varones sobre este asunto, y no sabe cómo va a hacer ella para superarlos. Justa le dice “déjate de humildades” y le da la clave para justificar que una mujer hable de oración (a partir de un símil):

[...] mas tengo una opinión que en cosillas menudas y accidentales, a que por ventura por la flaca e imperfecta naturaleza de las mujeres somos sujetas, no atinan los hombres, porque, como tienen de ellas experiencia, no todas las deben de alcanzar por ciencia, y así vemos que grandes médicos suelen en indisposiciones de mujeres errar la cura que acierta otra mujer (VII, 239).

En este caso, el argumento por analogía sirve de forma muy efectiva para justificar el que la mujer pueda estar catequizando sobre cómo proceder en la oración⁵³. Atanasia, entonces, sigue el símil, y le dice que le cuente su

⁵² Con dicha historia de la orden podría referirse a las octavas del padre Gracián sobre la antigüedad de la orden, contenidas en el manuscrito 2711 de la BNE (ver *Inventario general de manuscritos*, VIII, nº. 2711, nº 45). En efecto, en él encontramos una estrofa dedicada a justificar la ligazón de Juan Bautista con la orden (“Sant Joan Baptista precursor nombrado / huyendo la ciudad y compañía / allá cabo el Jordán haze su hermita / recibiendo la regla carmelita”, fol. 280 v) y lo mismo con San Jerónimo: “Hierónimo aunque hizo religión / de aquesta regla no se escapa / la cual siguió viviendo allá en Bethlém” (fol. 383 r).

⁵³ Utiliza este mismo argumento Justa en *Instrucción de novicias*, p. 125, para fundamentar que Gracia hable de oración mental cuando ya ha tratado ese tema fray Luis de Granada y la misma santa Teresa. En este caso, al añadir a Teresa de Ávila, no se identifica tanto a las mujeres como maestras de mujeres, sino que se habla de la necesidad de transmitir una

enfermedad: su incompetencia en la comunicación con Dios. Atanasia aboga por una plegaria breve y verdadera. Pero lo interesante es que la maestra se interesa en las prácticas de Justa. Se trata de un pasaje donde podemos ver cómo en el diálogo no solo se pretende enseñar contenidos, sino escenificar el acto de aprendizaje e incluso se describen las dificultades de la discípula. Justa confiesa con sinceridad que le cuesta ir a rezar (“voime al lugar de la oración, y hartas veces con tanta pesadumbre, como si me llevasen a cavar” VII, 240) y describe un proceso, que se acomoda a las siete partes establecidas antes (VII, 240-241)⁵⁴:

1. **Preparación.** Señal de la cruz y dice algunas oraciones.
2. **Lección.** Lee en un libro el pasaje sobre el que después va a meditar.
3. **Meditación.** En esta parte muestra ya sus dificultades (“A veces leyendo y meditando voy, porque no da lugar para más la distraída imaginación” VII, 240)⁵⁵.
4. **Contemplación.** Procura ir a la contemplación. No logra hacerlo. Cierra los ojos y hace fuerza “a las potencias que se quieten”. Piensa que hasta la respiración “impide el sosiego” que busca, y la detiene.
5. **Hacimiento de gracias** (“es tibio y vario”).
6. **Petición.**
7. **Epílogo** (“pienso en qué he gastado el tiempo y, pensando esto, gasto otro pedazo; con esto me voy y me vengo...” VII, 241).

Como puede verse, Justa describe sus distracciones: “a veces el alma se inclina a otra cosa” (VII, 241), aunque Atanasia se presenta como una maestra comprensiva, y le dice que lo importante es ir en búsqueda de Dios (VII, 241). No debe inquietarse por sentir pesadumbre al ir a rezar: “que unas veces será indisposición y otras causada por el demonio” (VII, 241). Ella explicita que la preparación no puede consistir solo en santiguarse y hacer una plegaria, sino en disponer la buena conciencia. El método de oración se explica de forma precisa

enseñanza simplificada, aunque los más doctos (fray Luis de Granada y santa Teresa) ya lo hayan tratado.

⁵⁴ En *Instrucción de novicias*, p. 152-170, es Gracia quien desarrolla cómo ha de ser el proceso de oración y lo divide en siete partes, que compara, en una suerte de símiles, con la labor de las abejas.

⁵⁵ No hay que confundir la meditación con el abuso de la oración mental, que al parecer llevaron a cabo las religiosas del convento de Sevilla y que ocasionó la segunda acusación de alumbradismo. Como bien explica Gracia, en *Instrucción de novicias*, p. 145-146: “De provecho le será a quien puede asentar en la imaginación alguna imagen de lo que se considera, mas ha de ser simple, porque lo dañoso es quererle dar alma y hacerla tan viva que mate la consideración y discurso del entendimiento”. Sobre la oración mental y el alumbradismo, ver Huerga (1988: 202-204).

y con gran sencillez, lo que revela una vez más la amplitud con la que concibe este diálogo su afán didáctico. Incluso, aquí más que pretender incluir un estricto prontuario de normas, Atanasia establece que tras la primera parte (preparar la buena conciencia y ejercitarse en la lectura de textos), el resto depende del Espíritu Santo y hay muchas formas de rezar, no siempre se medita sobre los textos leídos. Se trata de una recreación especialmente bella donde se ahonda en el acto de oración, pero poniendo en el centro de la reflexión al ser humano y su comunicación con la divinidad.

Justa no queda satisfecha ante la explicación de Atanasia: cree que aún el discurso no se adapta a su ignorancia. Este reclamo ofrece a Atanasia la oportunidad de sintetizar lo ya explicado y de hacer una advertencia a su interlocutora, mostrando así el carácter práctico del texto y el interés de María de San José por asegurar la correcta formación de las carmelitas sin dejarse arrastrar por aquellas doctrinas que podrían causar algún daño físico a las monjas. Justa ha confesado que tal es su deseo de alcanzar la quietud de su alma que detiene la respiración; cuando cierra los ojos le parece que “la respiración impide el sosiego” y la detiene. Ante esta explicación, Justa añade sus reparos, revelando su disposición humilde a cambiar lo necesario: “Y si esto hace provecho o no, después me lo dirás” (VII, 241). Cuando llega el turno de Atanasia, ella se muestra especialmente preocupada sobre este procedimiento:

[Atanasia:] Guárdate con mucho cuidado de no hacer retención en el anhélito o respiración, porque sé por cosa muy cierta haber perdido la salud y cabeza algunos ignorantes por ese camino, por ser cosa tan bárbara y desatinada pensar que por este medio se ha de alcanzar la oración. Debe de haber pocos de los que en ello han de poner remedio que lo entiendan, y no será malo decirlo aquí. En esto deben de caer muy de ordinario mujeres, y aunque yo he visto algún hombre y pensado alcanzar la quietud en lo interior, que tanto se aconseja, paréceles que aun el respirar los inquieta; y que para escuchar con atención lo que en lo interior pasa es necesario retener la respiración, y sucede que, como con la retención que hacen bajando para abajo aquel aire en que consiste la vida, el cual si del todo se detuviese, bastaría en breve espacio a quitarla, pero detiéndose en parte, y ahogando con esto el corazón, quitándole aquel refresco, que por ser miembro calidísimo siempre ha menester, sube luego el humo a la chimenea, que es el cerebro, y adormeciendo los sentidos, creen ser de oración. Y como el corazón, afligido y fatigado, se muestra impetuoso y sentido, y a veces tanto que hacen en lo exterior semblantes turbados y varios, engañanse a sí mismos y a otros creyendo es ímpetu de oración (VII, 247-248).

Atanasia habla de la costumbre de creer que se podía llegar a cierto tipo de éxtasis o de oración profunda mediante la contención del anhélito. Ella

explica de forma racional —e incluso a partir de una descripción de los procesos físicos que llevaban a estas turbaciones— que nada tenían que ver con algo místico. Esta instrucción puede conectarse con los deseos —a veces demasiado acentuados— que surgieron en algunas religiosas de imitar a santa Teresa también en los arrebatos o éxtasis⁵⁶. En la *Instrucción de novicias*, Gracia se dedica a explicar con toda suerte de pormenores en qué consiste la oración y advierte a las monjas para que no caigan en fáciles engaños de este tipo.

CONCLUSIONES

A partir de ese análisis de *El libro de las recreaciones*, he justificado la inclusión de esta obra literaria dentro del género específico del diálogo y he planteado las cuestiones básicas para comprender su esencia retórica y argumentativa. Se trata de un caso singular por presentar un coloquio escrito por una mujer y por incluir a personajes femeninos, lo que es francamente inusual en esta forma de escritura. No obstante, dicha elección del género literario no obliga a vincular la obra específicamente con el humanismo, como se ha hecho hasta el momento. La autora contaba con modelos más antiguos dentro del género, como Gregorio de Nisa o san Agustín, quienes incluyeron a interlocutoras en sus obras. En el siglo XVI, dichos autores de la patrística influyeron fuertemente en las nuevas creaciones insertas en este género literario. Asimismo, resultaron esenciales para María de San José dos grandes autores del diálogo religioso renacentista: fray Luis de León y el propio Jerónimo Gracián. Con todo, el análisis realizado ha mostrado cómo estas mujeres expresan en la ficción recelos constantes —en diversas formas de *captatio benevolentiae*— por atreverse a asumir un papel argumentativo en la conversación, lo que revela que la mujer no ha alcanzado un lugar asentado como interlocutora. En este caso, la decisión de incluir religiosas en su coloquio se vería amparada en el hecho de que la preceptiva establecía que los interlocutores debían ser especialistas en el tema del coloquio para cumplir con el decoro.

En la primera parte del trabajo, el estudio de la epístola dedicatoria me ha permitido justificar que el público lector al que se destina el diálogo son las propias carmelitas, también pensando en las generaciones futuras, constituyendo así un auditorio especializado pero universalizado en el tiempo, según la

⁵⁶ En este sentido, resultan muy interesantes las advertencias que hace santa Teresa en su *Libro de la vida*, cap. XII-XIII, donde establece que a la hora de orar no debe pretenderse nada extraordinario, porque eso solo Dios puede promoverlo (“no se suban sin que Dios los suba” XII, p. 83).

tipología establecida por Perelman y Olbrechts-Tyteca. Dicha mensajera, como se ha examinado, bebe del modelo ciceroniano, que había heredado el diálogo patrístico.

En la segunda sección del artículo, he analizado con detenimiento el pacto conversacional y el establecimiento de los preliminares del coloquio. El estudio de la parte performativa del diálogo me ha permitido mostrar de qué modo María de San José revierte el tópico del *locus amoenus* para acomodarlo con la tristeza que empaña el inicio de la conversación, situada en la conmemoración de la muerte de santa Teresa. La autora incluye su opinión en su trasunto literario y atempera su retrato a partir de la construcción de otra interlocutora que coopera con ella, Justa. Este personaje propicia que Gracia tenga las dosis necesarias de autohumillación y elogio; se trata de un caso especialmente revelador de *self-fashioning* femenino, construida de cara a las lectoras ideales: las monjas del Carmelo Reformado. En estos prolegómenos, Gracia afirma que el padre Eliseo (trasunto del padre Gracián) le había encomendado la escritura de un texto autobiográfico. Esta afirmación sirve a María de San José para justificar la escritura del libro y salvaguardarla en esta autoría masculina construida en el marco de la ficción.

En la tercera parte, núcleo de este trabajo, he examinado los rasgos esenciales que definen a las tres interlocutoras principales como personajes de un diálogo; se trata de elementos de carácter retórico. Así, por ejemplo, he clarificado el tipo de argumentos de autoridad empleados, así como su procedencia, siendo en su mayoría pasajes bíblicos, sobre todo extraídos del Antiguo Testamento, con predominancia del Libro de los Salmos (10) e Isaías (8), fuentes, como se ha explicado, también referidas con asiduidad por santa Teresa. Del análisis de los tipos de argumentos empleados por estos personajes se extrae su caracterización literaria. Gracia, la más joven y erudita, es quien menciona un mayor número de autoridades. En sus intervenciones figura el mayor número de menciones literales (todas a excepción de cuatro de Atanasia). Estos argumentos de autoridad se apoyan en textos bíblicos (29 del Antiguo Testamento y 8 del Nuevo Testamento), en el *Libro de la vida* de santa Teresa (en la octava recreación), en la bula de Gregorio XIII, “*Ut laudes*”, e incluso en Aristóteles, aunque probablemente a partir de fray Luis de Granada (*Guía de pecadores*, VI, p. 260). Justa es una discípula que, aunque de apariencia simple, encierra una gran inteligencia y es capaz de servir de filtro para hacer que toda la información del coloquio sea comprendida por la lectora ideal, una monja carmelita. Este hecho permite observar cómo la autora se dirige no solo a las monjas mejor formadas, sino a aquellas que tienen dificultades para comprender el mensaje de la orden. Atanasia revela un gran conocimiento de los textos bíblicos, e incluso de algunas referencias paganas como la biografía de Numa

Pompilio de Plutarco, aunque la cita incluye evidentes interpolaciones, según he podido constatar. Ella es la gran experta en el *ars orandi*, y en la quinta recreación ejerce un papel de maestra nada despreciable. El examen de una selección de pasajes del diálogo bajo la teoría de la argumentación desarrollada por Perelman y Olbrechts-Tyteca, que constituye una suma de la retórica desde la Antigüedad, permite comprender la complejidad retórica del texto. Gracias a estos ejemplos he podido mostrar la riqueza de la argumentación que subyace a la obra de María de San José. Así, por ejemplo, encontramos un argumento de transitividad de forma silogística, o argumentos basados en la analogía que llegan a constituirse en metáforas y alegorías.

En suma, *El libro de las recreaciones* pone de manifiesto un gran dominio de la retórica, que María de San José debió de conocer también desde un punto de vista teórico. Su fino entramado argumentativo permite representar una escenificación al vivo de la enseñanza religiosa del período, donde todas las interlocutoras participan activamente del coloquio sin recurrir meramente a una fórmula didáctica que siguiera el esquema maestro-discípulo. Las relaciones entre estas monjas disputantes son más elaboradas y permiten ofrecer uno de los mejores ejemplos de encarnación de la máxima del *prodesse et delectare* de este género literario.



Bibliografía

- Arce de Otálora, Juan, *Los coloquios de Palatino y Pinciano, (1555-1560)*, edición de José Luis Ocasar Ariza, Madrid, Turner / Biblioteca Castro, 1995-1996, (2 vols.).
- Baranda Leturio, Nieves y María del Carmen Marín Pina, “El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas”, en *Letras en la Celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Nieves Baranda Leturio y María del Carmen Marín Pina (eds.), Madrid / Frankfurt am Main, Iberoamericana / Vervuert, 2014, pp. 11-45.
- Belchior de Santa Anna, *Chronica de carmelitas descalzos particular do Reino de Portugal e provincia de S. Philippe, de Offerecida a Mg. Da Rainha D. Luiza nossa Senhora*, Lisboa, Henrique Valente de Oliveira, 1657, 2 v.
- Biblioteca Nacional, *Inventario General de Manuscritos de la Biblioteca Nacional*, Madrid, Dirección General de Archivos y Bibliotecas,

- Servicio de Publicaciones; Dirección General del Libro y Bibliotecas; Biblioteca Nacional, 1953-2002-en public., 15 v. [Mss. 1 a 11.000]. <<https://bne.digital.bne.es/bd/card?oid=0000166854&site=bdh>> [consulta: 03/06/2025].
- Cox, Virginia, “Seen but not heard: the role of women speakers in Cinquecento literary dialogue”, en *Women in Italian Renaissance Culture and Society*, Letizia Panizza (ed.), London / New York, Lengenda / Modern Humanities Research Association and Routledge, 2000, pp. 385-400.
- Cox, Virginia, “The Female Voice in Italian Renaissance Dialogue”, *Modern Language Notes*, 128, 1, (2013), pp. 53-78.
- Esteban Santos, Alicia, “Macrina y la Filosofía del alma (Sobre dos obras de Gregorio de Nisa)”, en *Los orígenes del cristianismo en la literatura, el arte y la filosofía (I)*, Mercedes López Salvá, Ignacio Sanz Extremeño y Pablo de Paz Amérigo (eds.), Madrid, Clásicos Dykinson, 2016, pp. 102-118.
- Fernández López, Sergio, *Lectura y prohibición de la Biblia en vulgar. Defensores y detractores*, Salamanca, Universidad de León, 2003.
- Ferreras, Jacqueline *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*, Murcia, Universidad de Murcia / Servicio de Publicaciones, 2008.
- Fita, Fidel, “Cuatro biógrafos de Santa Teresa en el siglo XVI: el padre Francisco de Ribera, Diego de Yepes, fray Luis de León y Julián de Ávila”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 67, (1915), pp. 550-561, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/cuatro-biografos-de-santa-teresa-en-el-siglo-xvi-el-padre-francisco-de-ribera-fr-diego-de-yepes-fr-luis-de-leon-y-julian-de-avila--0/>> [consulta: 09/06/2025].
- Gómez, Jesús, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988.
- Gómez, Jesús, *El diálogo renacentista*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2000.
- Gómez, Jesús, *La literatura y el ocio en la sociedad cortesana del Siglo de Oro*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2021.
- Gómez de Castro, Alvar, *Las vestales romanas*, edición, notas e introducción de Justo García Sánchez, Oviedo, Universidad de Oviedo, 1993.
- Gracián, Jerónimo, “Octavas del padre Gracián sobre la antigüedad de la orden”, en Juan de Jesús María, *Documentos de la Orden de los Carmelitas Descalzos* [Mss. 2711 BNE], ff. 277-294.
- Gracián, Jerónimo, *Dilucidario del verdadero espíritu*, en *Obras del padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*, edición y estudio de P. Silverio de Santa Teresa, Burgos, Tipografía del Monte Carmelo, 1932, pp. 2-230.

- Granada, fray Luis de, *Guía de pecadores en la cual se trata copiosamente de las grandes riquezas y hermosura de la virtud y del camino que se ha de llevar para alcanzarla*, en *Obras de Fray Luis de Granada de la orden de Santo Domingo*, edición crítica de Fr. Justo Cuervo, Madrid, Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro, 1906, t. 1.
- Granada, fray Luis de, *Manual de diversas oraciones y espirituales ejercicios sacado por la mayor parte del libro llamado Guía de pecadores*, en *Obras de Fray Luis de Granada de la orden de Santo Domingo*, edición crítica de Fr. Justo Cuervo, Madrid, Imprenta de la viuda e hija de Gómez Fuentenebro, 1906, t. 9.
- Greenblat, Stephen, *Renaissance Self-Fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 2005 [1980].
- Hurga, Álvaro, *Historia de los alumbrados. IV. Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*, Madrid, Fundación Universitaria Española / Seminario Cisneros, 1988.
- León, fray Luis de, *De los nombres de Cristo*, edición, notas e introducción de Cristóbal Cuevas García, Cátedra, Madrid, 2010, 7ª. ed.
- Llamas Martínez, Enrique, *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*, Madrid, CSIC / Instituto Francisco Suárez, 1971.
- Llamas Martínez, Enrique, “Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española. Nuevas aclaraciones”, *Ephemerides Carmelicae*, 28, (1977/2) pp. 338-350, <<https://portalcientifico.upsa.es/documentos/6734fc38030ea917ad9154c5?lang=fr>> [consulta: 09/06/2025].
- Mancho Duque, María Jesús, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa madre Teresa de Jesús. Libro primero (2ª edición, corregida y actualizada)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2015, <<https://eusal.es/eusal/catalog/book/978-84-9012-527-4>> [consulta: 09/06/2025].
- Manero Sorolla, María del Pilar, “Exilios y destierros en la vida y en la obra de María de Salazar”, *1616: Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada*, 6-7, (1988), pp. 51-59, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/exilios-y-destierros-en-la-vida-y-en-la-obra-de-mara-de-salazar-0/>> [consulta: 09/06/2025].
- Manero Sorolla, María del Pilar, “Diálogos de carmelistas: *Libro de Recreaciones*”, en *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Barcelona 21-26 de agosto de 1989, Antonio Vilanova Andreu (coord.), Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992, pp. 501-515, <<https://www.cervantesvirtual.com/obra/dialogos-de-carmelistas-libro-de-recreaciones-de-maria-de-san-jose/>> [consulta: 09/06/2025].

- Manero Sorolla, María del Pilar, “María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana”, en *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*, Pedro Manuel Piñero Ramírez (ed.), Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, vol. 1, pp. 441-459.
- Manero Sorolla, María del Pilar, “La Biblia en el Carmelo Teresiano Femenino en el Siglo de Oro”, *Carmelus*, 60, (2013), fasc. 1, pp. 101-145, <<https://carmelus.com/index.php/carmelus/article/view/195/195>> [consulta: 09/06/2025].
- María de San José (Salazar), “*Libro de las recreaciones*”, edición e introducción de Eduardo de Santa Teresa, en *El Monte Carmelo. Revista religiosa*, [publicado por entregas en diferentes números del año X (1909)]: 204, 205, 206, 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226 y 227 (1909), pp. 9-18, 41-44, 81-86, 121-126, 201-207, 241-246, 284-289, 321-326, 361-366, 401-406, 448-453, 490-495, 565-570, 601-606, 641-646, 681-686, 721-726, 761-768, 801-807, 841-848, 881-887 y 932-938.
- María de San José (Salazar), *Libro de recreaciones, avisos, máximas y poesías*, edición de Silverio de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 1913.
- María de San José (Salazar), *Instrucción de novicias*, edición, notas e introducción de Juan Luis Astigarraga, Roma, Instituto Histórico Teresiano, 1977-1978.
- María de San José (Salazar), “*El libro de las recreaciones*”, en *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, Simeón de la Sagrada Familia (ed., introd. y notas), Burgos, Monte Carmelo, 1966, 2ª. ed., 1982, pp. 153-350.
- María de San José (Salazar), *Book for the Hour of Recreation*, introduction and notes by Alison Weber, translation by Amanda Powell, Chicago / London, The University of Chicago Press, 2002.
- Martínez Muñoz, Ana, “Crónica social y ficción caballerescas: un testimonio literario para la biografía del III duque de Medinaceli, don Gastón de la Cerda”, *Criticón*, 133, (2018), 97-116, <<https://doi.org/10.4000/criticon.4597>> [consulta: 09/06/2025].
- Martínez Muñoz, Ana, “‘Porque hablo con mis hermanas’: sororidad, interlocución y géneros literarios en la prosa de María de San José”, *Studia Aurea*, 18, (2024), pp. 61-83, <<https://doi.org/10.5565/rev/studiaaurea.605>> [consulta: 09/06/2025].
- Pascua Sánchez, María José de la, “Escritura y experiencia femenina: la memoria de las descalzas en el *Libro de las recreaciones* de Sor María

- de San José”, *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 12-13, (2000-2001), pp. 295-313.
- Pontón, Gonzalo, *Correspondencias: los orígenes del arte epistolar en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Perelman, Chaïm, y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Michel Meyer (pref.), Bruxelles, Université de Bruxelles, 1983, 6ª ed., 2008.
- Plutarco. Plutarchi Cheronei, *Graecorum Romanorumque illustrium vitae*, Lapus Florentinus (trad.), Basileae, Apud Michaellem Isingrinium, 1542.
- Plutarco, *Vidas paralelas*, I. Teseo-Rómulo, Licurgo-Numa, Aurelio Pérez Jiménez (trad. introd. y notas), Madrid, Gredos, 1985.
- Plutarco. Plutarque, *Vies. Tome 1. Thésée-Romulus. Lycurgue-Numa*, Robert Flacelière, Émile Chambry y Marcel Juneaux (ed. trad. y notas), Paris, Belles Lettres, 1964.
- Ruch, Michel, *Le préambule dans les œuvres philosophiques de Cicéron. Essai sur la genèse et l'art du dialogue*, Paris, Les Belles Lettres, 1958.
- Sebastián Mediavilla, Fidel, “Estudio y anexos”, a su edición de Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid, Real Academia Española, 2014.
- Serrano y Sanz, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid, Tipografía de la Revista de archivos bibliotecas y museos, 1903 [t. I]-1905 [t. II].
- Sigonio, Carolo, *Del dialogo*, a cura di Franco Pignatti, prefazione di Giorgio Patrizi, Roma, Bulzoni Editore, 1993.
- Simeón de la Sagrada Familia, “Obra de María de San José. Prólogo”, en *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva*, edición, introducción y notas de Simeón de la Sagrada Familia, Burgos, Monte Carmelo, 1982, pp. 121-151.
- Simonis, Linda y Knut Martin Stünkel (eds.), *Exploring the Cosmos: Unraveling Cusanus' Metaphors*, *Metaphors papers* 17, 2025, <<https://omp.ub.rub.de/index.php/metaphorpapers/catalog/book/389>> [consulta: 03/06/2025].
- Sherry, Lee Francis, “6. Life of St. Athanasia of Aegina Lee Francis Sherry”, en *Byzantine Saints' Lives in Translation. I. Holy Women of Byzantium*, Alice-Mary Talbot (ed.), Washington, D.C., Dumbarton Oaks, 1996.
- Smar, Janet Levarie, *Joining the Conversation: Dialogues by Renaissance Women*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2005.
- Speroni, Sperone, “Dalla Apologia dei Dialogi”, en *Trattatisti del Cinquecento*, a cura di Mario Pozzi, Milano / Napoli, R. Ricciardi, 1978, pp. 683-724.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio, “Bible et théologie en ‘langue vulgaire’ discussion à propos du ‘Cathécisme’ de Carranza”, en *L'humanisme*

- dans les lettres espagnoles*, Agustín Redondo (ed.), Paris, Librairie Philosophique, 1979, pp. 219-231.
- Teresa de Jesús, “*Libro de las Constituciones*”, en *Escritos de Santa Teresa*, Vicente de la Fuente (ed. y notas), Madrid, Rivadeneyra, Biblioteca de Autores Españoles, 1861, pp. 206-280.
- Teresa de Jesús, *Obras de Santa Teresa de Jesús, Epistolario (I), t. VII*, edición y notas de Silverio de Santa Teresa, Burgos, Tipografía de El Monte Carmelo, 1922.
- Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, edición, notas y estudio de Fidel Sebastián Mediavilla, Madrid, Real Academia Española, 2014.
- Vian Herrero, Ana, “La ficción conversacional en el diálogo renacentista”, *Edad de Oro*, 7, (1988), pp. 173-188.
- Vian Herrero, Ana, “Interlocutoras renacentistas en diálogos hispano-flamencos: la irrupción del personaje femenino en la tradición de los coloquios escolares”, en *Encuentros en Flandes 95. Relaciones e intercambios hispanoflamecos a inicios de la Edad Moderna*, W. Thomas- R. Verdonk (eds.), Amberes, 2000, pp. 157-192.
- Vian Herrero, Ana, “La rebelión literaria de las cotorras mudas: modelos de interlocutora femenina en la historia del diálogo”, en *Homenaje a Elena Catena*, Madrid, Castalia, 2001a, pp. 505-526.
- Vian Herrero, Ana, “Voces áureas. La prosa. Problemas terminológicos y cuestiones de concepto”, *Criticón*, 81-82, (2001b), pp. 143-155, <https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/081-082/081-082_145.pdf> [consulta: 09/06/2025].
- Vian Herrero, Ana, “Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: hacia una poética del género”, *Criticón*, 81-82, (2001c), pp. 157-190, <https://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/PDF/081-082/081-082_159.pdf> [consulta: 09/06/2025].
- Vian Herrero, Ana, “El *Colloquium duarum uirginum* de Luisa Sigea en la tradición dialógica del escepticismo académico”, *Letras Humanas y conflictos del saber: la Filología como instrumento a través de las edades*, Ana Vian y Consolación Baranda (eds.), Madrid, Instituto Universitario Menéndez Pidal / Editorial Complutense, 2008, p. 183-234.
- Vian Herrero, Ana, “Los paratextos dialógicos y su contribución a la poética del diálogo en los siglos XV a XVII”, en *Paratextos en la literatura española (siglos XV-XVIII)*, Soledad Arredondo Sirodey, Pierre Civil (coords.), Michel Moner (coord. e introd.), Madrid, Casa de Velázquez, 2009, pp. 395-446.

- Vian Herrero, Ana, “Diálogos españoles del Renacimiento: Introducción general”, en *Diálogos españoles del Renacimiento*, Ana Vian Herrero (dir. y coord.), Toledo / Córdoba / Madrid, BLU- Almuzara, 2010, pp. XIII-CCCII.
- Vian Herrero, Ana, “Fabulaciones del yo-autor en el diálogo (II): Variedades en la práctica de la autocita moderna”, *Bulletin Hispanique*, 121-2 (2019), pp. 475-503, <<https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.8567>> [consulta: 09/06/2025].
- Vian Herrero, Ana, “Fabulaciones del yo-autor en diálogo: autocita y estrategias de identidad. I. Fundamentos teóricos y autores clásicos”, *e-Spania*, 29 (febrero 2024), pp. 1-43, <<https://doi.org/10.4000/e-spania.27343>> [consulta: 03/06/2025].
- Vian Herrero, Ana, “¿Existen príncipes perfectos? Política y argumentación en el *Colloquium duarum uirginum* de Luisa Sigea (c. 1551-1560)”, en *Usos políticos del diálogo en la Monarquía Hispánica (siglos XVI-XVII)*, Mathias Ledroit, Alexandra Merle, Philippe Rabaté, Alexandra Testino-Zafiroopoulos (eds.), Paris, Classiques Garnier, 2025, pp. 121-134.
- Vizán Rico, Blanca, “Discurso y autocensura sobre la tradición clásica en el contexto religioso femenino: la mención de los gentiles en el *Libro de las recreaciones* de María de San José (Salazar)”, *eHumanista*, 42, (2019), pp. 290-304, <<https://www.ehumanista.ucsb.edu/volumes/42>> [consulta: 09/06/2025].