

MUJER Y SOCIEDAD
EN LA LITERATURA
DEL SIGLO DE ORO

B I B L I O T E C A Á U R E A H I S P Á N I C A

*Francisco Domínguez Matito
Juan Manuel Escudero Baztán
Rebeca Lázaro Niso
(eds.)*

BIBLIOTECA ÁUREA HISPÁNICA

BÁH

Editorial Iberoamericana / Vervuert

Dirección de Ignacio Arellano
(Universidad de Navarra, Pamplona)
con la colaboración de Christoph Strosetzki
(Westfälische Wilhelms-Universität, Münster)
y Marc Vitse
(Université de Toulouse Le Mirail/Toulouse II)

Consejo asesor:

Patrizia Botta
Università La Sapienza, Roma
José María Díez Borque
Universidad Complutense, Madrid
Ruth Fine
The Hebrew University of Jerusalem
Edward Friedman
Vanderbilt University, Nashville
Aurelio González
El Colegio de México
Joan Oleza
Universidad de Valencia
Felipe Pedraza
Universidad de Castilla-La Mancha, Ciudad Real
Antonio Sánchez Jiménez
Université de Neuchâtel
Juan Luis Suárez
The University of Western Ontario, London
Edwin Williamson
University of Oxford

MUJER Y SOCIEDAD EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO

FRANCISCO DOMÍNGUEZ MATITO
JUAN MANUEL ESCUDERO BAZTÁN
REBECA LÁZARO NISO
(EDS.)

Esta publicación se ha beneficiado de la ayuda financiera del Vicerrectorado de Investigación de la Universidad de La Rioja y del «Grupo de Investigación Siglo de Oro» (GRISO) de la Universidad de Navarra.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.
(www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

Reservados todos los derechos

© Iberoamericana, 2020
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid
Tel.: +34 91 429 35 22 – Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2020
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main
Tel.: +49 69 597 46 17 – Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com
www.iberoamericana-vervuert.es

ISBN 978-84-9192-173-8 (Iberoamericana)
ISBN 978-3-96869-117-6 (Vervuert)
ISBN 978-3-96869-118-3 (e-Book)

Depósito Legal: M-29414-2020

Cubierta: Carlos Zamora

Impreso en España

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

ÍNDICE

NOTA PRELIMINAR.....	7
ROBERTA ALVITI «Ya sabes que soy cruel: / el pajizo y encarnado / me pondré». Jezabel en <i>La mujer que manda en casa</i> de Tirso de Molina	9
ESTHER BORREGO GUTIÉRREZ Un manuscrito perdido (1601-1602) y dos <i>Relaciones de mercedes</i> (1629, 1633) de Cecilia del Nacimiento: la autobiografía mística sobre el modelo teresiano.....	31
JESÚS CAÑAS MURILLO Aproximaciones a la faceta lúdica de una monja novohispana: las fiestas teatrales cortesanas de sor Juana Inés de la Cruz	51
ALBERTO ESCALANTE VARONA Damas guerreras en el teatro femenino: aportaciones de dramaturgas del siglo XVIII a la perpetuación de un tópico barroco	69
JUAN MANUEL ESCUDERO BAZTÁN Mujeres criminales en las crónicas sociales del Siglo de Oro.....	85
REBECA LÁZARO NISO El motivo de las mujeres guerreras en Cubillo de Aragón	97
MARÍA LUISA LOBATO, MARÍA ROBLES Coloquios en el convento: a propósito de escritura femenina en un manuscrito anónimo del siglo XVII	113

EMMANUEL MARIGNO Estudios de géneros y demás extravíos. El caso de la mujer en <i>La vida es sueño</i> , de Pedro Calderón de la Barca.....	139
JUAN ANTONIO MARTÍNEZ BERBEL Dos Marcelas enlazadas. Reminiscencias del personaje del <i>Quijote</i> en la comedia <i>La Arcadia en Belén</i> y <i>Amor el mayor hechizo</i> , de Matos y Guzmán.....	151
MARIBEL MARTÍNEZ LÓPEZ El personaje ¿femenino? en <i>Añasco el de Talavera</i> de Álvaro Cubillo de Aragón.....	171
JUAN MATAS CABALLERO Hibridada galería de mujeres en los sonetos (y en las décimas) de circunstancias de Luis de Góngora.....	191
MIGUEL NIETO NUÑO <i>La serrana de la Vera</i> : de heroína trágica a su compleja mitificación contemporánea.....	213
VICTORIANO RÓNCERO LÓPEZ Madres y esposas: la sexualidad en el <i>Guzmán de Alfarache</i>	229
ISABEL SAINZ BARRIAIN Análisis de las virtudes de la perfecta casada: de los tratadistas a Cubillo de Aragón.....	243
SIMÓN SAMPEDRO PASCUAL La dama en el episodio de los comendadores de Córdoba: de la honra pública al amor privado, de Lope de Vega a Cubillo de Aragón...	261
MARCELLA TRAMBAIOLI Las figuras femeninas de <i>La hermosa Ester</i> de Lope de Vega: entre dimensión pública y esfera privada.....	279
DEBORA VACCARI De criadas y graciosas, con unos ejemplos de Moreto.....	295
SOBRE LOS AUTORES.....	323

NOTA PRELIMINAR

La literatura como manifestación artística siempre ha consistido en un delicado, a veces indescifrable, equilibrio entre creador y receptor. Ambos siempre han adoptado numerosas caras, y han sido objeto de numerosos acercamientos críticos. Posiblemente la división básica sobre hombres y mujeres, que gravita sobre todos estos modelos de análisis, no haya sido siempre atendida en toda su complejidad. Los primeros siempre a la búsqueda insatisfecha de su preeminencia en el ámbito de la esfera pública, y las mujeres relegadas a la fuerza al ámbito doméstico y privado. Sin embargo, la voz de la mujer siempre se ha levantado como un testimonio veraz de la necesidad de explicar el mundo desde la otredad de esa *otra* visión femenina. Ha recorrido, así, un camino, tortuoso a veces, que resume la evolución y la asimilación de la mujer y su aliento literario desde posiciones de marginalidad en la vida pública, hasta la progresiva conquista de su relevancia y su protagonismo en las estructuras sociales del mundo moderno, desempeñando ahora mismo un papel y un rol de complementariedad y de igualdad con sus homólogos masculinos, a través de la asunción de la posición igualitaria de pleno derecho de mujeres y hombres. Desde una perspectiva historicista —y echando la vista atrás hacia las primeras manifestaciones de rudimentarias escrituras— la posición de la mujer con respecto a la literatura ha tenido siempre una presencia satélite y secundaria frente al tradicional dominio masculino, responsable este último para la posteridad de una visión de lo que le rodea hecha a su imagen y semejanza. Salvo en unas pocas culturas, el acceso de la mujer a la escritura, como acto en sí de creación artística, se ha visto siempre como algo secundario desde las estructuras de la pertenencia y predominio sociales. El arraigo de esta idea de supremacía de lo masculino ha pesado mucho a lo largo de los siglos en la consideración de la propia mujer como creadora y

UN MANUSCRITO PERDIDO (1601-1602)
Y DOS *RELACIONES DE MERCEDES* (1629, 1633)
DE CECILIA DEL NACIMIENTO: LA AUTOBIOGRAFÍA
MÍSTICA SOBRE EL MODELO TERESIANO

Esther Borrego Gutiérrez
(Universidad Complutense de Madrid)

La carmelita Cecilia del Nacimiento (1570-1646), en el siglo Cecilia Sobrino, destacó en su tiempo como un prodigio de erudición y santidad. Sus padres fueron personas cultas y con fama de virtud. Antonio Sobrino, de origen portugués, desempeñó el cargo de secretario de la Universidad de Salamanca, apoyado en algunas de sus obligaciones por su esposa, la salmantina Cecilia Morillas¹, de la que un documento de la época dice que «no conoció cosa más excelente su siglo, así en prudencia y gobierno como en letras, artes, lengua y virtudes»². Mujer excepcional en su época, estudió Filosofía y Teología, tenía un don para las artes musicales y hablaba a la perfección portugués, francés, italiano, latín y griego. Educó por igual a sus siete hijos varones y a sus dos hijas, Cecilia y María, tanto en el ámbito espiritual como en la formación académica, sobrepasando ampliamente saberes básicos como la lectura y la escritura, pues todos, varones y mujeres, estudiaron bajo su dirección latín y las llamadas artes liberales de la época. Ella misma aprendió Artes, Teología y hasta Cosmografía, para abarcar un mayor campo de conocimiento, lo

¹ Su esposa poseía un don para la caligrafía hasta el punto de que en la época fue conocida como la «afrenta de las imprentas». Al parecer, doña Cecilia colaboró en la expedición de títulos y grados de la Universidad y en la redacción de oficios en latín para la Curia (Alonso-Cortés, 1944, p. 7).

² Fray Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los Descalzos*, t.V, p. 803.

que resultaba inusual en una época en que las mujeres solían ser ajenas a otras tareas que no fueran las domésticas. En ese ambiente intelectual y de superación personal crecieron las dos hijas pequeñas, María y Cecilia. Ellas y sus hermanos absorbieron a su vez el ejemplo de virtudes y piedad de su madre, quien se manifestaba orgullosa de que casi todos sus hijos se entregaran a Dios, ya fuera en una orden religiosa o en las filas del clero secular³.

La benjamina tomó el hábito de carmelita en 1588, en el convento de la Concepción del Carmen de su ciudad natal, Valladolid, donde profesó un año después con el nombre de «Cecilia del Nacimiento». Fue nombrada muy pronto maestra de novicias, destacando tanto en la virtud que en 1601 fue enviada al convento de Calahorra para impulsar la fundación del Carmelo Descalzo en la ciudad metropolitana. Allí fue también maestra de novicias y, al poco tiempo, en 1602, priora, cargo que retomaría en 1608. Volvió a Valladolid en 1612, de donde nunca salió hasta su muerte en 1646. Su vida pasó desapercibida fuera de su orden, en la que sí disfrutó de fama de santidad por su entrega a la oración y a la caridad, su paciencia ante la enfermedad y su dedicación a la escritura, que fue para ella, sin duda, una vocación inseparablemente unida a la religiosa. Sus obras se concentran en dos periodos vitales (1600-1603 y 1629-1643) y comprenden variados géneros y discursos: de la prosa al verso, de lo ascético a lo místico, de lo exegético a lo literario, del poema a la fiesta teatral⁴. En este trabajo me centraré solamente en los tres

³ Respecto a Cecilia Morillas, ver Borrego, 2014, pp. 14-15 y Alonso-Cortés, 1944, pp. 8-12. Murió prematuramente, a los 42 años, y está enterrada en el Real Convento de las Huelgas de Valladolid, ciudad donde el matrimonio estableció su residencia a los pocos años de su boda en Salamanca. Esta introducción biográfica recoge inevitablemente algunas ideas desarrolladas con más profusión en Borrego, 2014. En Alonso-Cortés, 1944, pp. 12-20, se procede a un recorrido biográfico de los hijos varones del matrimonio Sobrino-Morillas: Francisco, José, Juan, Antonio, Tomás, Diego y Sebastián.

⁴ Para una clasificación de sus obras, ver Díaz Cerón, 1971, pp. 14-18. Me permito reorganizarla con ciertos matices en Borrego, 2014, pp. 19-20. En las páginas siguientes de ese mismo trabajo trato la fortuna editorial de la obra de Cecilia, si bien me centro más en la poesía. El P. Díaz Cerón (1971) procede a una meritosa recopilación y transcripción de su obra, basada en manuscritos del convento vallisoletano. Previamente, Alonso Cortés (1944) había defendido una tesis doctoral sobre la vida y obra de las dos hermanas Sobrino, en la que recopila la documentación más antigua sobre ellas y su familia, desde el siglo XVIII hasta mediados del XX. A raíz del centenario de su muerte, en 1946, el P. Emeterio de Jesús María transcribe parte

escritos de índole autobiográfica en relación con el modelo teresiano, plasmado sobre todo en el *Libro de la vida*. Uno de ellos, un cuaderno de tintes autobiográficos perdido, pertenece a la primera etapa, mientras que las dos *Relaciones de mercedes* se escriben ya en la segunda, en concreto, en 1629 y 1633.

En efecto, entre los años 1601 y 1602 Cecilia escribió una especie de autobiografía (aunque ella no la denomina así⁵) a instancias de su director en Calahorra, fray Tomás de Jesús, hoy lamentablemente perdida, de la que tan solo se conservan algunos pasajes que fray Manuel de San Jerónimo, su biógrafo, copió e incluyó en 1710 en el tomo VI de su *Reforma de los Descalzos* (ver bibliografía). De las palabras de fray Manuel se deduce que ese escrito debía de constar de 30 o 40 hojas, en las que él intercala la cita directa del texto de la religiosa —que sin duda tuvo entre sus manos— con su propia glosa o paráfrasis⁶.

Cecilia dice de sí misma que «desde bien pequeña comenzó el Señor a darme algunas buenas inclinaciones, y la que tenía de amarme me fue dañosa, hasta que del todo le puse en Él, porque con vehemencia la ponía algunas veces en lo que me contentaba de las criaturas» (*Autobiografía*, p. 361), lo que recuerda a ciertos pasajes del *Libro de la vida* de santa Teresa:

porque yo he lástima cuando me acuerdo las buenas inclinaciones que el Señor me había dado y cuán mal me supe aprovechar de ellas (*Vida*, I, 4)⁷.

de su obra, del mismo modo que el P. Gerardo San Juan de la Cruz en 1949. Entre los críticos actuales que la tienen en cuenta, destaco a Hormigón (1996), Rebollo (2006) y Barbeito (2007). Respecto a la atención a su obra poética y dramática, pueden verse las citas que incluyo en Borrego, 2014, entre otras, a estudiosas como Arenal y Schalou (2010, pp. 129-184), Toff (1999, 2010) y Dobner (2011).

⁵ En *Relación primera de mercedes* cita este escrito como «cuadernico» o libro que trata sobre el «camino por donde Dios me ha llevado puesto en tres estados del alma» (pp. 320-321) e insiste ahí mismo sobre la entrega del texto al padre general Alonso de Jesús María en 1612 y en su pérdida: «no me quedó original ni traslado de ninguno de ellos».

⁶ Para simplificar, citaré los pasajes de Cecilia abreviadamente *Autobiografía seguida* de la página correspondiente (siempre del tomo VI). Es, desde luego, una pena que el historiador carmelita no transcribiera completo el escrito. Para los avatares de la pérdida y búsqueda infructuosa de este texto, ver Díaz Cerón, 1971, pp. 23-31.

⁷ Desde ahora citaré el *Libro de la vida* con la abreviatura *Vida*, señalando capítulo y parágrafo, según la edición de 2012 de la BAC de Efrén de la Madre de Dios

Evoca la madre Cecilia la muerte de su madre a la edad de once o doce años⁸ y el provecho de las enseñanzas maternas:

Tenía sosiego y lo más ordinario me estaba con mi madre y muchas veces oyéndola cosas de la Sagrada Escritura que, como me veía inclinada a ello aún desde muy pequeña, me las decía. Hasta que murió, que quedé de once o doce años, me enseñó los principios de la Gramática y otras obras de manos y cosas de virtud y devoción (*Autobiografía*, p. 361).

Su biógrafo destaca en ella ciertas vanidades en la adolescencia, pero lo más interesante es su faceta erudita, para el religioso tanto o más peligrosa que las citadas veleidades:

quedando Cecilia en la edad dicha [doce años], se divirtió un tanto en cosas, aunque no ilícitas en la sustancia, muy forasteras del especial camino por donde Dios la quería. Cuidaba de su persona⁹, se alegraba de ser y parecer discreta; y para radicar más este concepto, se dio más y más a las letras, aprendió bien la Gramática, entró en la Filosofía, supo la Retórica, y se procuró emplear tanto en la inteligencia de la Sagrada Escritura, que puede entrar por el número de las que Jerónimo y el Brujense alaban de mujeres por esta prenda ilustres. Como sabe Dios sacar agua de las piedras, también sabe de nuestros descuidos fabricar nuestros provechos; y fue así en Cecilia, pues disciplinado con estos ejercicios su entendimiento, después voló tan

y Otger Steggink, O.C.D. (ver Bibliografía). Procederé del mismo modo con las demás obras de la santa.

⁸ Recordemos la muerte de la madre de Teresa a una edad semejante y lo que le marcó: «Acuérdome que cuando murió mi madre quedé yo de edad de doce años, poco menos. Como yo comencé a entender lo que había perdido, afligida fui me a una imagen de Nuestra Señora y supliquéla fuese mi madre, con muchas lágrimas» (*Vida*, 1, 7).

⁹ De nuevo reconocemos en estas líneas ciertos ecos biográficos de santa Teresa: ella misma comenta algunas vanidades de sus años adolescentes y reconoce, pasado el tiempo, cuánto la alejaron de la santidad, «del especial camino por donde Dios la quería», como dice el biógrafo de Cecilia: «Comencé a traer galas y a desear contentar en parecer bien, con mucho cuidado de manos y cabello y olores, y todas las vanidades que en esto podía tener, que era harta, por ser muy curiosa. No tenía mala intención porque no quisiera yo que nadie ofendiera a Dios por mí. Durome mucha curiosidad de limpieza demasiada y cosas que me parecía a mí no eran ningún pecado, muchos años. Ahora veo cuán malo debía ser» (*Vida*, 2,2).

superior en la senda de la verdad que se acercó al cielo desde lo grosero del barro y se desmintió del barro por lo superior de su espíritu¹⁰.

Con 15 años tomó la decisión de ingresar en el Carmelo¹¹, haciendo su deseo efectivo en 1588, ya con 17 años. Al parecer, «desde que tomó el hábito dejó tan de veras el mundo que, si no es para llorar sus tragedias y aborrecerlo más y más cada día, no lo sentía en su memoria» (*Reforma*, p. 362). Sin embargo, parece que en una primera etapa sufrió lo que se llama la «vía purgativa»¹², en la que el alma busca la mortificación activa de los sentidos y las potencias y acepta generosamente la pasiva, no sin escrúpulos y tentaciones. Ella misma lo explica:

Por una parte, moría con ansias de Dios y de alcanzar aquel camino que había barruntado, y hallaba tan cerrado el camino que era como romper un muro fuerte. Deseaba ardientemente ver a Dios, como se puede en esta vida, y veía no me era lícito desear revelación; y así me pareció no tenía otro remedio sino asentar en la verdad de la fe y encerrarse el alma a buscar a Dios en sí, sabiendo que esta fe era verdad estar toda penetrada de él [...] porque aquí, con solo creer hace el alma suya toda la revelación de la Iglesia (*Autobiografía*, p. 363).

A continuación, escribe la carmelita sobre la «vía iluminativa» (ocupa en el cuaderno 14 hojas, según el biógrafo), en la que el entendimiento, como potencia del alma, se eleva hacia Dios y se desprende de las criaturas para entregarse a la verdadera sabiduría, pues no le hace falta «entender»:

En este tiempo, miraba todas las cosas con tan gran viveza que parece las penetraba con unos ojos de lince hasta las entrañas, por un modo extraño, y me hacía algunas veces tal fuerza lo que conocía en ellas de Dios que parecía insufrible. Traía una presencia de Cristo divino y humano con

¹⁰ Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los Descalzos*, t.VI, 1, 1710, p. 361. Abrevio a partir de ahora esta obra como *Reforma*.

¹¹ En 1587 tomó también el hábito del Carmelo Descalzo su hermano Sebastián (P. Sebastián de San Cirilo), y lo haría en 1595 otro de sus hermanos, Diego (P. Diego de San José).

¹² La religiosa sigue la doctrina de las tres vías según su maestro san Juan de la Cruz, cuyos textos están especialmente presentes en su poesía (ver Toft). Se podría decir que su camino poético y místico es esencialmente sanjuaniano.

mucha gloria, y por un medio general como cuando uno ha deprendido una ciencia que no sabía: que se le quedan los principios generales para siempre (*Autobiografía*, p. 364).

Además, explica el biógrafo que en esta etapa de la vida espiritual la religiosa disfrutó de una especial luz para comprender ciertos textos de la Sagrada Escritura y para experimentar especiales gracias divinas a raíz de su lectura, que superaba cualquier esfuerzo exegético humano¹³. Es el caso del pasaje de san Juan, donde el otro Juan, el Bautista, afirma de Jesús: «Este es el que bautiza en el Espíritu Santo» (*Juan*, 1, 33). Abí recibe una de sus primeras *mercedes*, una *quietud y descanso admirable*:

Acaeciome estando con gran fuerza y atención en aquellas palabras: este es el que bautiza en el Espíritu Santo, con una fe viva y seca del mismo Señor, estando con ansias deseando este Bautismo, sentir la satisfacción de lo que deseaba, y darle Dios al alma a entender y a sentir *esta merced*, de modo que no hay palabras para decirlo y quedar después con una *quietud y descanso admirable*. [...] Fue hecha la palabra de Dios sobre Juan, hijo de Zacarías, y cómo vino al Jordán predicando el Bautismo de la penitencia en remisión de los pecados. Aquí *con una vista pura de la fe entendí más que pudiera entender si millares de años lo especulasen* (*Autobiografía*, pp. 364-365).

Otro misterio que comprendió en esta etapa fue la razón final de la Pasión y muerte del Señor, contemplándole en el Huerto de los Olivos y a través de san Pablo; la evocación cristológica ofrece marcadas reminiscencias teresianas¹⁴:

¹³ Como es sabido, es abundante la inspiración de santa Teresa en pasajes del Evangelio, del que decía que le había aprovechado más que muchos libros espirituales: «Siempre yo he sido aficionada y me han recogido más las palabras del Evangelio que libros muy concertados» (*Camino de perfección*, Códice de Valladolid, 21, 4).

¹⁴ También Teresa se representaba a Cristo en Getsemani: «Tenía este modo de oración, que como no podía discurrir con el entendimiento, procuraba representar a Cristo dentro de mí [...] Parecíame a mí que estando solo y afligido como persona necesitada me había de admitir a mí. De estas simplicidades tenía muchas. En especial me hallaba muy bien en la oración del Huerto. Allí era mi acompañarle. Pensaba en aquel sudor y aflección que allí había tenido, si podía, deseaba limpiare aquel tan penoso sudor [...] Muchos años, las más noches, antes que me durmiese [...] siempre pensaba un poco en este paso de la oración del Huerto» (*Vida*, 9,4).

Se le representaba a mi alma la deuda en que nos puso aquella sangre vertida de un Dios Hombre, y con sola una vista penetraba muchas verdades juntas, con particular agradecimiento y amor; y una fuerza viva que penetraba el alma y se puede dar mal a entender, especialmente en aquellas palabras de San Pablo: «Qui in diebus carnis suae praeces, supplicationesque ad Deum qui possit saluum illum facere a morte cum clamore valido et lacrymis offerens exauditus est pro sua reverencia»¹⁵. Aquí se le dio al alma una profundidad de aquel misterio y una inteligencia de toda aquella epístola en que le llama Pontífice, que penetró los cielos, y palabra eficaz que penetra como cuchillo y pasa hasta la división del alma y del Espíritu, lo cual todo entendió la mía con un altísimo modo (*Autobiografía*, p. 365).

La religiosa llega a la «vía unitiva», el grado más alto de la caridad, pues mediante la purificación de la voluntad el alma alcanza el grado más perfecto de la unión con Dios, ya que ha vaciado su propia voluntad, lo más íntimo y suyo, para entregarla a Dios. El biógrafo indica que esta última parte del escrito comprende 12 hojas, aunque solo transcribe las siguientes¹⁶:

Con este sumo desasimiento acaecía algunas veces estar lo exterior en mucho desprecio y afrenta, y en lo interior una suma paz y gloria; y se representaba cómo Cristo estuvo afrentado en una Cruz en lo exterior, y en su interior gozaba su Santísima Ánima en lo superior de la bienaventuranza que ahora goza: y aquí parece en su manera imita el alma algo de esto (*Autobiografía*, p. 366).

¹⁵ «Cristo, en los días de su vida mortal, a gritos y con lágrimas, presentó oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte, cuando en su angustia fue escuchado» (*Hebreos*, 5, 7).

¹⁶ El biógrafo dice que «después de muchos años de este penoso crisol la sacó de Él su Esposo, conformándole cuanto pudo ser el armonía de su potencia a la razón, y esta al querer divino, derramando sobre ella los ríos de su misericordia [...] *prosigue con dulcísima elegancia* cosas muy conforme a toda doctrina mística, y que asaz explican lo que Dios favoreció su alma [...] por estos recibos soberanos y vivir más en el cielo que en el mundo, no le quedaban fuerzas al cuerpo para otros exteriores oficios» (*Reforma*, p. 367). Es una lástima que no haya copiado el texto íntegro y, aunque lo intenta, no creemos que quede justificado: «Porque de las de su admirable pluma no nos es lícito traducir prolijos cartapacios, que por ventura *impresos fueran utilísimos*, a lo menos no se sufre sepultar todos sus aciertos cuando hay probabilidad de que fue infusa su luz» (*Reforma*, p. 367).

Santa Teresa, sin embargo, no sigue en sus escritos un camino de santidad tan sistemático y, de hecho, aunque con toda seguridad conoció la teoría de las «tres vías», apenas las cita, y cuando lo hace, es de modo superficial e incluso dubitativo:

aunque el alma no puede llegar por sí a ese estado [...] podrá ayudarse levantando el espíritu de todo lo criado y subiéndole con humildad, después de muchos años que haya ido por la vida [*sic*] purgativa, y aprovechando por la iluminativa. No sé yo bien por qué dicen «iluminativa»; entiendo que de los que van aprovechando. Y avisan mucho que aparten de sí toda imaginación corpórea y que se lleguen a contemplar en la divinidad (*Vida*, 22,1).

Parece como si indirectamente equiparara las tres vías con los tres estados que ella distingue en su obra: «principiantes», «aprovechados» y «perfectos». Pero ni siquiera la imagen de estos tres estados queda fijada en su concepción de la vida espiritual. Por otra parte, sorprende que habiendo alcanzado la santa abulense la unión mística, mediante el matrimonio espiritual, previo desposorio espiritual, y refiriéndose con frecuencia a la «unión» con Dios, nunca aluda directamente a la llamada «vía unitiva». En todo caso, ella habla de su peculiar camino espiritual y en cierto modo cuestiona ciertos esquemas que pueden frenar vuelos más altos:

Yo no lo contradigo, porque son letrados y espirituales y saben lo que dicen y por muchos caminos y vías lleva Dios a las almas; cómo ha llevado la mía quiero yo ahora decir —en lo demás no me entremeto— y en el peligro en que vi por querer conformarme con lo que leía (*Vida*, 22, 2).

Las dos *Relaciones de mercedes* se escriben en una etapa de madurez, cuando Cecilia frisa ya los 50 años en la primera (*Relación 1*, 1629) y tiene ya 53 en la segunda (*Relación 2*, 1633). El título ya es significativo pues en cierto modo alude a la declaración de intenciones que la santa abulense hace en el prólogo a su *Libro de la vida*: «[...] me han mandado y dado larga licencia para que escriba el modo de oración y las mercedes que el Señor me ha hecho» (*Vida*, p. 33). En efecto, sendos escritos se escriben por «mandato» y se centran en las gracias místicas concedidas por el Señor —*mercedes*— y en la intimidad de su propia oración.

La primera *Relación de mercedes* se conserva autógrafa en el Carmelo de Valladolid (Ms. 28) y está firmada a 23 de febrero de 1629.

Comprende 23 folios sin numerar, en tamaño 4^o¹⁷. Al parecer, la religiosa había dejado ya la escritura, cuando en 1627, el provincial de la Orden le pide que escriba una «relación de mercedes»¹⁸, con el fin de comunicar los dones sobrenaturales recibidos y así glorificar a Dios. Cecilia afronta este escrito por obediencia y con cierto pesar, refiriéndose a la *Autobiografía* perdida y subrayando la inefabilidad de las experiencias que está viviendo en su estado, como hace la fundadora del Carmelo Reformado en repetidas ocasiones:

En tiempos pasados escribí, con expreso mandato de prelado y confesor, algunas cosas que el Señor, por su sola bondad, quiso comunicarme, así del camino por donde me llevó desde muy pequeña¹⁹, y las de oración y contemplación que en él se han incluido [...] dije allí de los trabajos y penas que se padecen en este camino y de los fines gloriosos a que con ellos el alma camina. Y estaba ya descuidada de volver a tomar la pluma pareciéndome ya más tiempo de pasarlo a solas con Dios y callar que de escribir, por haber, por su inmensa piedad, traído al alma a un estado tan dichoso que se puede poco reducir a palabras; y así se quedará en silencio lo mejor, porque no hay poder significarlo, aun por los modos que en otros tiempos se podía. ¡Oh tiempo de la eternidad en que se mostrará la vista de Dios y allí se verán todos estos bienes en Él mismo *sin necesidad de cortedad de palabras!* (*Relación 1*, p. 297).

¹⁷ No ha sido posible consultar el manuscrito original, por lo que cito las dos *Relaciones de mercedes* a través de Díaz Cerón, quien en su momento lo rescató del olvido. Para abreviar, emplearé respectivamente *Relación 1* y *Relación 2*.

¹⁸ No hay que olvidar que santa Teresa denomina *mercedes* a las gracias místicas y que una parte de sus *Relaciones*, conjunto de escritos heterogéneos, lleva también ese título.

¹⁹ La alusión a ese escrito autobiográfico perdido aflora de nuevo en las siguientes páginas: «Ya creo dije esto en el *librico de los tres estados*; y porque allí dije del camino por dónde me ha llevado el Señor, no hay que volverlo a decir aquí» (*Relación 1*, p. 305). Tan solo deja caer algún recuerdo que puede completar los pocos textos que han sobrevivido: «Hízome el Señor merced que fuese siempre inclinada a oración y quedábame largos ratos en ella, aunque tuviere hartos divertimentos en lo interior, causada de afuera, de lo que se ve y oye en el siglo, no para querer hacer ofensa al Señor, que era retirada y encogida; con todo eso tuve hartas culpas. La fuerza de la buena inclinación y vocación fue tanta que me llevó siempre a desear lo mejor y vida más perfecta, y así pedí con instancia este santo hábito, que recibí de diez y siete años» (*Relación 1*, p. 305).

Efectivamente, Teresa, que no posee la formación letrada de su discípula, desliza frecuentemente la dificultad de poner en palabras las experiencias místicas de su alma, que resulta ser un don de Dios: «esta merced de saber entender qué es, y saberlo decir, ha poco que me lo dio Dios» (*Vida*, 23,11); «Plega a Él que acierte yo a declarar algo de cosas tan dificultosas, que si su Majestad y el Espíritu Santo no menean la pluma, bien sé que será imposible» (*Moradas*, 5,4,12) Por otra parte, ella es consciente de sus carencias y hace hincapié en su experiencia e intuición más que en elevados conceptos teológicos: «palabras que son más para sentir que para decir» (*Moradas*, 7, 2, 1.6); «El cómo es esta que llaman unión, y lo que es, yo no lo sé dar a entender. En la mística teología se declara, que yo los vocablos no sabré nombrarlos, ni sé entender qué es mente, ni qué diferencia tenga del alma, o espíritu tampoco; todo me parece una cosa. Esto vuestras mercedes lo entenderán —que yo no lo sé más decir— con sus letras. Lo que yo pretendo declarar es que siente el alma cuando está en esta divina unión» (*Vida*, 18, 2-3).

Cecilia del Nacimiento alude en numerosas ocasiones a la misericordia divina, fundamento de la espiritualidad de Teresa, quien tituló el manuscrito original del *Libro de la vida* como el *Libro de las misericordias de Dios*²⁰, y no pocas veces se goza en la gratuidad del amor divino: «Muchas veces he pensado, espantada de la gran bondad de Dios, y regalándose mi alma de ver su gran magnificencia y misericordia. Sea bendito por todo, que he visto claro no dejar sin pagarme, aun en esta vida, ningún deseo bueno» (*Vida*, 4, 10). El párrafo que la vallisoletana dedica a estos motivos evoca los de Teresa y es de una belleza considerable:

Lo que puedo decir de mí es que jamás le obligué a que usase de tan grandes misericordias conmigo, antes he tenido grandes desméritos e ingratitudes; y así, de mi parte, no tengo sino confusión propia, de la de Dios lluvias de misericordias e influencias divinas, sin que haya sido parte mi mala y poca disposición para que haya cesado la corriente de ellas en tiempo ninguno, en el que estoy por su piedad me ha puesto en una paz divina y estado tan firme en Él, con tan fuerte nudo, que espero de su misericordia no se desatará (*Relación 1*, p. 298).

Las tribulaciones en el camino de santidad son marca de predilección, y lejos de alejar el alma de Dios, la acercan a él. Son bien conocidas

²⁰ *Carta 400*, a D. Pedro Castro Nero, 19 de noviembre de 1581.

las persecuciones que sufrió la santa de Ávila y la mella que hizo la enfermedad en su cuerpo. También en esto sigue su estela nuestra Cecilia, que ha sentido el dolor solo en «lo inferior» del alma y en «lo superior», la gloria.

Estas tan divinas revelaciones no son solo de ahora, sino también de estos años de tantas persecuciones; ha sentido el alma en lo inferior esas penas y en lo superior estas glorias, y muchas veces redundando a lo inferior hasta haberle pacificado tanto que ya le hace poco o casi ningún ruido el bullicio de afuera. Descansa y camina el alma en una soledad sin que le haga estorbo toda la ocupación exterior, que es harta y de trabajo para el cuerpo flaco y enfermo que parece le renueva la fuerza interior para llevar el yugo (*Relación 1*, pp. 289-299).

Como es bien conocido —y no hay espacio aquí para referirlas con detalle—, son muchas las ocasiones en las que la santa se prodiga en contar sus dolores; bien lo sabía nuestra carmelita, que parafrasea a su fundadora: «mas antes [de] esas penas y trabajos han sido las disposiciones para ellas y los que las acompañan, que dice muy bien nuestra bienaventurada Madre Santa Teresa, que no estarán libres de trabajos de la tierra las almas que gozan destos tan divinos» (*Relación 1*, p. 301). La unión con el Crucificado es el alivio de las penas de ambas, en el caso de Cecilia desde niña:

Tenía entonces harta inocencia y [por] la misericordia del Señor tan buena inclinación que me era gran consuelo ir a visitar al Santo Crucifijo que estaba detrás del coro de la Iglesia Mayor; desde esta niñez era muy devota de la Pasión del Señor, y leía en un tratadito que compuso San Pedro de Alcántara con muy particular sentimiento della (*Relación 1*, p. 305).

Pedro de Alcántara es uno de los pocos personajes contemporáneos citados por Teresa en el *Libro de la vida*. Lo conoció en agosto de 1560 y tuvo con él una breve, pero estrecha relación personal hasta su muerte en 1562. El santo extremeño apoyó decididamente la reforma del Carmelo y, sobre todo, fue crucial en los caminos de oración de la Santa: «Le di cuenta, en suma, de mi vida y manera de proceder de oración, con la mayor claridad que yo supe [...] Vi que me entendía por experiencia, que era todo lo que yo había menester... Me dio luz en todo» (*Vida*, 30, 3-5). Ella misma hace referencia a su obra doctrinal: «Es autor de unos libros pequeños de oración que ahora se tratan mucho, de romance, porque como quien bien la había ejercitado escribió harto

provechosamente para los que la tienen» (*Vida*, 30, 2). El hecho es que Teresa recomienda los libros del franciscano a sus monjas y parece que nuestra carmelita sigue sus consejos: «Tenga cuenta la priora con que haya buenos libros, en especial Cartujanos, *Flos Sanctorum*, *Contemptus Mundi*, *Oratorio de Religiosos*, los de fray Luis de Granada y del padre fray Pedro de Alcántara; porque es en parte tan necesario este mantenimiento para el alma, como el comer para el cuerpo» (*Constituciones*, 1, 13).

Mucho habría que decir de los grados de la oración, obra maestra de la santa de Ávila, y de su influencia en Cecilia del Nacimiento, pero sería misión inabarcable, por lo que me voy a limitar a ciertos modos de oración que la vallisoletana refiere en sus *Relaciones de mercedes* y a su posible inspiración teresiana. Así, es recurrente la referencia a la «suspensión» de los sentidos en la oración, a la serenidad del alma, a la ausencia de temor y a la referencia a la oración como un «vuelo», en clara referencia también sanjuanista:

y así se queda [el alma] muchas veces en esta fuerza suspendida; y otras, estando descuidada, con solo la habitual disposición, la coge Dios y suspende con fuerzas divinas y lo que allí le da no hay palabra para decirlo; la conciencia está serenísima y segura con el debido temor que pide el estado en esta vida, y, como esta es prenda dada de Dios, nada puede turbarla (*Relación 1*, p. 299).

[...] y es cosa maravillosa el abismo del alma, como pozo sin suelo en donde caben tantas grandezas de Dios y Él mismo; y no estorba eso, antes ayuda mucho más a ver la propia miseria y nada que tiene de sí misma. Siente un lleno de Dios en su vacío que Él solo puede llenarle. La oración, muy de ordinario, son unos vuelos del espíritu con que se levanta en Dios y vuela en su inmensidad y entra más en Él (*Relación 1*, p. 302).

El largo y difícil itinerario de santa Teresa hacia la oración contemplativa y posteriormente de unión ya había sido reflejado en sus escritos con términos muy parecidos: no hace falta ser un lector muy erudito para reconocer la expresión «nada puede turbarla», que es ya universal; la «suspensión» que ella también llama «engolfamiento» (*Vida*, 10, 1) y a veces identifica con el «arrobamiento»; respecto al «vuelo», la santa ya lo había identificado con el arrobamiento: «Querría saber declarar con el favor de Dios la diferencia que hay de unión a arrobamiento o elevamiento o vuelo que llaman de espíritu o arrebatamiento, que todo

es uno. Digo que estos diferentes nombres todo es uno» (*Vida*, 20, 1). Y aquí entramos directamente en las *mercedes*, las gracias extraordinarias que recibió Cecilia del Nacimiento y que refleja en esta primera *Relación*, pero que serán la única materia de la segunda.

Santa Teresa clasifica las visiones místicas en tres especies generales: corporales, imaginarias, intelectuales, que corresponden a los tres niveles diferenciales de las facultades del ser humano: sentidos externos, sentidos internos y potencias²¹. Cecilia del Nacimiento sugiere en el siguiente pasaje el carácter intelectual de la visión de la Virgen:

El siguiente, antes de bajar a la oración de la mañana, en nuestra celda, sentí junto a mí esta Soberana Reina del Cielo. No la vi con los ojos del alma ni del cuerpo, mas entendí que estaba junto a mí más claro que si la viera (*Relación 1*, p. 303).

De los «ojos del alma» también escribe santa Teresa, cuyas visiones fueron imaginarias o intelectuales, nunca corporales, como ella misma explica:

Un día de San Pablo, estando en misa, se me representó toda esta Humanidad sacratísima como se pinta resucitado, con tanta hermosura y majestad como particularmente escribí a vuestra merced cuando mucho me lo mandó. [...] Esta visión, aunque es imaginaria, nunca la vi con los ojos corporales, ni ninguna, sino con los ojos del alma. Dicen los que los saben mejor que yo que es más perfecta la pasada que esta, y esta más mucho de las que se ven con ojos corporales; esta dicen que es la más baja y adonde más ilusiones puede hacer el demonio, aunque entonces no podía yo entender tal, sino que deseaba, ya que me hacía esta merced, que fuera viéndola con los ojos corporales, para que no me dijese el confesor se me antojaba (*Vida*, 28, 3-4).

Cecilia tuvo numerosas visiones, que su pluma va desplegando en la parte final de la *Relación*. Es curiosa su percepción de los demonios, que

²¹ Es gracias a fray Pedro de Alcántara cuando la santa clarifica la naturaleza de las sus visiones: «Él me dio grandísima luz, porque al menos en las visiones que no eran imaginarias no podía yo entender qué podía ser aquello, y parecíame que en las que veía con los ojos del alma tampoco entendía cómo podía ser; que —como he dicho— solo las que se ven con los ojos corporales era de las que me parecía a mí había de hacer caso, y estas no tenía» (*Vida*, 30, 4).

tiene presentes desde niña: «Víalos con unas sombras negras y atravesábanme con unos rayos que me causaban terrible tormento» (p. 305); no olvidemos cómo llama Teresa al demonio en alguna ocasión: «negrillo abominable» (*Vida*, 31, 3). Sin embargo, la discípula sigue la actitud de la maestra, pues a medida que avanza su cercanía con Dios, no les tiene miedo ninguno:

En esto de haber padecido de los demonios, ha sido harto en el discurso de la vida, aunque después que llegó el alma a donde no llegan miedos ni engaños, pueden poco o nada; podrán, dándoles Dios licencia, mover persecuciones, mas no pueden desquietar el alma de sus bienes, que todos sus poderes son en las [a]fuera» (*Relación 1*, p. 304).

Pero, sobre todo, Cecilia siente alocuciones divinas ante determinadas situaciones de persecución (ver pp. 305-306), cuando debe escribir defendiendo el patronazgo de santa Teresa (p. 306); otras veces quiere alcanzar una gracia y siente «otra merced, que es un movimiento del Espíritu tan divino y manifiesto que no se puede dudar que me lleva el alma a manera de suspensión y con el sentido interior conoce muy bien ser el Espíritu Santo» (p. 306). Pero una de las mayores mercedes que recibió fue la revelación de estar confirmada en gracia:

volviendo el alma a sus ansias de pedir la confirmación en su gracia²², estando muy lejos de pedir revelación dello, entendí, en lo muy íntimo de mi alma estas palabras con más certidumbre, claridad y luz que si las oyese con los oídos del cuerpo: «Invisible animam pertransivit», y con la misma palabra me sentí penetrar toda el alma de una cosa invisible, con tan suave y divina fuerza que me dejó el cuerpo amortecido la grande fuerza del Espíritu, y el alma con una vida tan divina en Dios y descanso tan admirable que, después acá, no lo he podido pedir con aquellas ansias, por haberme quedado una admirable satisfacción y duración de este descanso (*Relación 1*, pp. 307-308).

En los pasajes finales de este escrito, Cecilia transcribe cartas de su hermano, el P. Antonio Sobrino, de las que se desprende la respuesta a determinados hechos místicos sufridos por la religiosa, como el «raptó»:

²² Recordemos que Teresa, tras su visión del infierno, encuentra una gran paz en la revelación de su salvación y da gracias «al Señor que me libró, a lo que ahora me parece, de males tan perpetuos y terribles» (*Vida*, 32, 4).

A la pregunta si en la salida del alma algunos llegan a perder los sentidos, de suerte que si los hiriesen no los sentirían, la experiencia que V.R. me escribe ha tenido y su misma manera de alineación, comunicaciones y unión, es la que yo de la divina Bondad he experimentado; y la primera vez fue tan impetuoso el raptó que me causó grande temor; y así le hice cuanta resistencia pude porque no me arrancase del cuerpo el alma, que, aunque he leído que es dichosa tal muerte también he leído ser mejor evitarla, como yo lo hice; mas, aunque resistí cuanto pude al ímpetu del Espíritu Santo, fue grande la alineación y retiramiento del alma a lo interior, con que quedó abierta aquella tan dichosa entrada, causa de tantos bienes como por ella vienen (*Relación 1*, pp. 312-313).

Cómo nos recuerdan estas palabras a las de la santa de Ávila, que sufrió más de una experiencia de este tipo:

Que este llevar Dios el espíritu y mostrarle cosas tan excelentes en estos arrebatamientos, pareceme a mí conforma mucho a cuando sale un alma del cuerpo [...] Estando en esta consideración, diome un ímpetu grande, sin entender yo la ocasión: parecía que el alma se me quería salir del cuerpo, porque no cabía en ella ni se hallaba capaz de esperar tanto bien. Era ímpetu tan excesivo, que no me podía valer, y a mi parecer diferente de otras veces, ni entendía qué había el alma ni qué quería, que tan alterada estaba. Arri-meme, que aun sentada no podía estar, porque la fuerza natural me faltaba (*Vida*, 38, 5 y 10).

Termina esta *Relación* afirmando que «todas las comunicaciones de Dios que van escritas en este cuaderno [...] son tan grandes mercedes suyas y siempre se quedan por decir, porque todas palabras son cortas para darlo a entender» (*Relación 1*, p. 318). Evoca a quien le instó a escribirla y cita todas sus obras anteriores, quizá como un modo de reivindicar su autoría y de mostrar la tristeza por su pérdida:

Y porque todo lo que tengo escrito, por mandato de nuestro padre Fr. Tomás de Jesús, así del camino por donde Dios me ha llevado puesto en tres estados del alma y la glosa sobre las canciones de la unión y transformación en Dios [...] y lo que escribí de la unión al fin desta glosa, y otro cuadernito pequeño que envié a nuestro padre Fr. Alonso de Jesús María, de mercedes particulares de Dios, cuando nos mandó dar todos los papeles, de que no me quedó original ni traslado de ninguno de ellos; y todo lo que ahora he escrito en este cuaderno ser gran verdad, lo firmo en esta casa de Nuestra Señora de la Concepción de Descalzas Carmelitas de Valladolid a

23 de febrero deste año de 1629, y todo lo sujeto a la Santa Iglesia Católica Romana, en quien vivo y prometo morir (*Relación 1*, pp. 320-321).

La *Segunda Relación de Mercedes*, de 1633, apenas ocupa 14 hojas, y también se conserva en el Archivo del Carmelo vallisoletano (Ms. 28). Cecilia la escribe por orden del nuevo general de los Descalzos, fray Esteban de San José, quien en 1631 le pide continuar dando testimonio de los favores místicos recibidos tras la anterior *Relación*. En este segundo escrito trata distintos aspectos de su matrimonio espiritual, en plena identificación con Cristo, y procede a la interpretación de ciertos pasajes de la Escritura. En la línea experiencial teresiana, insiste en el comienzo en que «todo va sacado de la luz interior y propia experiencia, sin haberme aprovechado de otra cosa más que de lugares que se me ofrecían a la memoria a propósito» (*Relación 2*, p. 328). También vuelve a las ideas de inefabilidad: «porque aunque se pueda decir algo, es imposible expresar el alma con palabras lo que de Dios siente [...] del camino dichoso por donde el Altísimo ha querido traer a Sí mismo este gusano²³ vil» (p. 329).

Uno de los motivos más frecuentes de esta *Relación 2* es la metáfora de la vida interior como un fuego que quema, aludiendo a algún verso de san Juan de la Cruz:

Esta vida del alma que es Dios se le comunica haciendo muchos divinos efectos. Unas veces toca como fuego en el alma, y de tanto como un punto o centella se levanta y extiende este fuego divino en ella y la eficacia desta oración hace maravillosos efectos en cosas de la gloria de Dios. No se siente calor sensible como el material, sino dicese así para dar a entender este divino movimiento» (pp. 330-331).

En la vista amorosa a Dios con todas las fuerzas della, Él la guía, y siente algunas veces con un sentimiento divino aquel verso de nuestro Santo Padre Fr. Juan de la Cruz, que dice: «Calor y luz dan junto a su querido» [*Llama, Canción 3*]» (p. 332).

²³ El motivo del gusano que se convierte en mariposa al renacer por Cristo fue usado por Teresa como metáfora del alma en las *Moradas*; en los *Conceptos del amor de Dios* contrapone al hombre, un gusano, con su Creador. La misma Cecilia retoma el motivo al final de la *Relación 2*: «Sea Él bendito que así quiere comunicarse a sus criaturas y a un gusano tan vil» (p. 336).

Sin embargo, lo que más diferencia esta *Relación* de la anterior es la presencia cercana de la muerte y las ansias de dejar este mundo para consumir su unión. Cecilia ya tiene 53 años y, aunque morirá 13 años después, anhela ya la eternidad, la *verdadera vida*:

algunas veces [el alma] se aviva con una mayor luz y da un deseo de ir a su eternidad, donde espera su verdadera vida; mas el grande que tiene del cumplimiento de la voluntad de Dios le da entera resignación, y el deseo de verle ya aquí no es impetuoso [...], sino suave y lleno de luz de vida eterna, como en la temporal le puede tener, con tan vivo sentimiento deste bien (*Relación 2*, p. 331).

Las ansias de ver a Dios se reflejan constantemente y llegan a la osadía de rogar a Dios ver su rostro, que no es otro que el del Crucificado²⁴:

Estando en oración [...], le dije que me mostrase su rostro; y luego se me mostró a Nuestro Señor Jesucristo puesto en la cruz, muy afligido y corriendo arroyos de sangre, y su divinidad haciendo a mi alma de una y otra parte un amparo y protección muy grande [...] Vi con cuán verdad es rostro de Dios el de su Hijo en la Cruz, humanado por la unión que tiene con el Verbo divino, y mucho conocimiento de la alteza y grandeza de Dios en este altísimo y profundísimo misterio y, aunque con compasión, quedé con gran consuelo desta vista que es como la habemos menester en esta vida. Y en la verdad lo mismo que ven los Santos en el cielo, acá en fe; y aunque no con la lumbre de gloria y claridad con que allá ven su esencia divina y humanidad gloriosa, es con otra luz muy grande y conocimiento con que quiere mostrarse en esta vida, como en nuestra Madre Santa Teresa y otros santos, muy mayor conforme a nuestros merecimientos (*Relación 2*, p. 333).

Se cierra esta *Relación 2* con una profunda reflexión sobre el modo de recibir las *mercedes* de Dios: esos «grandes tesoros» no pueden llegar a ser del todo comprendidos, por mucho que el alma goce de ellas. Explica que a veces se pueden entender con palabras de la Sagrada Escritura pero que otras veces «infunde Dios la inteligencia con la palabra como en un espejo en lo profundo y alto del alma» (p. 335). Pero va más allá en este modo de comunicarse, pues a veces llega al «vuelo» y a la «suspensión», experiencias propias ya escritas en la primera relación:

²⁴ Recordemos que las sucesivas conversiones de Teresa y una gran parte de sus visiones están unidas al Señor en su Pasión.

Cuando son las inteligencias divinas que las muestra Dios como en espejo, es tan profundo y altísimo el sentimiento de tan alta transformación que solo Dios lo puede dar; los vuelos del espíritu entrando más en Dios son muy de ordinario y las suspensiones. Y algunas veces estando rezando se quita el habla, y en pasando aquella fuerza divina con que es cogida, vuelve a la palabra en que lo dejó, digo, se lo hicieron dejar (*Relación 2*, p. 336).

El culmen de esa comunicación es la luz infusa «sin palabras», lo que recuerda a numerosas locuciones teresianas en las que las palabras sobran:

También muestra Dios cosas altísimas sin palabras en Sí mismo, y en la misma esencia del alma, y lo que allí ve y la inteligencia es tan grande y mayor que cuando trae consigo la palabra, como cuando revela Dios a un alma que la tiene en su gracia o muestra que la da un principio de vida eterna y otras muchas cosas a este modo; aunque no se lo diga con palabras se lo muestra con luz infusa más claro que si se las dijese, y las grandezas que ve en Dios que no se pueden decir con palabras. (*Relación 2*, p. 336).

Cecilia del Nacimiento firma este escrito el 9 de abril de 1633, siete décadas después de la composición de la primera y gran autobiografía humana y espiritual del Quinientos, el *Libro de la vida* de Teresa de Jesús, al que siguieron otros escritos de la autora con una fuerte impronta experiencial. Tras la muerte de la reformadora, no faltaron avezadas carmelitas que sobre su modelo autobiográfico fueron capaces de desplegar un mundo escritural apasionante, como es el caso de Cecilia Sobrino. Es preciso seguir desempolvando los archivos conventuales para hacer brillar estos escritos, como las piedras preciosas de un tesoro que es patrimonio de todos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALONSO-CORTÉS, Blanca, *Dos monjas vallisoletanas poetisas*, tesis doctoral, Valladolid, Imprenta Castellana, 1944.
- ARENAL, Electa y Stacey SCHLAU, *Untold sisters. Hispanic Nuns in their own Works*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2010.
- BARBEITO CARNEIRO, Isabel, *Mujeres y literatura del Siglo de Oro. Espacios profanos y espacios conventuales*, Madrid, Ediciones de Autor, 2007.

- BORREGO GUTIÉRREZ, Esther, «De la lírica al teatro: tres fiestas teatrales en el convento vallisoletano de la Concepción del Carmen (1600-1643)», *Revista de Escritoras Ibéricas*, 2, 2014, pp. 11-40.
- DÍAZ CERÓN, José M.^a, *Obras completas de Cecilia del Nacimiento. Notas críticas y estudio de su vida mística*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1971.
- DOBNER, Cristiana, «Cecilia del Nacimiento 'Mucho más que de mujer'», *Monte Carmelo*, 119, núm. 1, 2011, pp. 55-86.
- EMETERIO DE JESÚS MARÍA, «La Madre Cecilia del Nacimiento», *Monte Carmelo*, 47, 1946, pp. 107-305.
- HORMIGÓN, Juan Antonio (dir.), *Autoras en la historia del teatro español (1500-1994): siglos XVII-XVIII-XIX*, Madrid, Publicación de la Asociación de Directores de Escena de España, 1996.
- MANUEL DE SAN JERÓNIMO, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, Madrid, Jerónimo de Estrada, 1706, 1710 (t.V y t.VI).
- REBOLLO PRIETO, Jesús, «Las escritoras de Castilla y León (1400-1800). Ensayo bibliográfico», tesis doctoral, Madrid, UNED, 2006. En <<http://www.bie-ses.net/bibliografias-en-pdf/>>.
- TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, ed. Efrén de la Madre de Dios, O. C. D., y Otger Steggink, O. C., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.
- TOFT, Evelyn, «Cecilia del Nacimiento's 'Liras' and *Tratado de la transformación del alma en Dios*», *Carmelus*, 46, 1999, pp. 32-47.
- «Cecilia del Nacimiento: Second Generation Mystic of the Carmelite Reform», en *A New Companion to Hispanic Mysticism*, ed. Hilaire Kallendorf, Leaden/Boston, Brill, 2010, pp. 231-254.