

# EMOCIÓN Y ESCRITURA: LUIS DE LEÓN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UNA SANTA (TERESA DE ÁVILA) *PARA SÍ*

Emotion and Writing: Luis de León and the Construction of a Saint (Teresa of Ávila) *for himself*

FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS\*

Recibido: 05-11-2019

Aprobado: 12-07-2022

## RESUMEN

El presente estudio propone vincular la construcción de la santidad como paliativo emocional frente a las sensaciones de ausencia sentidas por el agustino Luis de León (c. 1528-1591). Estableceremos, en primer lugar, la creencia del fraile en su carencia de un contacto unitivo con su imaginada divinidad. Veremos que la misma es expresada verbalmente durante su proceso de escritura, momento de reflexión e introspección que se constituye a su vez como fuente de emoción y *locus* de su cristalización. Luego, observaremos que es en la santidad y humanidad de Teresa de Ávila (1515-1582), objeto de diseño editorial y biográfico por el catedrático de Salamanca, en donde se halla la postulación, también plasmada en letras impresas, no solo de una santa *por y para los otros*, sino además de una santa *para sí*.

**Palabras clave:** Luis de León; Teresa de Ávila; emoción; santa *para sí*.

## ABSTRACT

The present study proposes to link the construction of sanctity as an emotional palliative against the feelings of absence felt by the Augustinian Luis de León (c.1528-1591). We will establish, in the first place, the friar's belief in his lack of mystical contact with his imagined divinity. We will see that he expressed it verbally during its writing process, a moment of reflection and introspection that is itself a source of emotion and a place for its crystallization. Then, we will observe that he proposed in Teresa of Ávila's sanctity and humanity —object of editorial and biographical design by Salamanca's professor—, not only a saint *by and for* the others, but also a saint *for himself*.

**Keywords:** Luis of León; Teresa of Ávila; emotion; saint *for himself*.

## *LUIS DE LEÓN Y LA SANTIDAD*

Hacia el final de sus días, el agustino nacido en Belmonte, Fray Luis de León, entró en contacto con los textos teresianos. Por entonces, ya estaba consagrado como un prestigioso académico, en posesión desde 1579 de la cátedra de Biblia en la célebre Universidad de Salamanca y había superado los percances de ser alcanzado por la represión inquisitorial (1572-1576)<sup>1</sup>. Si bien el

\* Universidad de Buenos Aires – CONICET. maciasfs@gmail.com

1. Para un esbozo biográfico del agustino sugerimos los siguientes textos: Alain Guy, *Fray Luis de León* (Buenos Aires: Columba, 1963); Rafael Lazcano, *Fray Luis de León: un hombre singular*

nombre de Teresa habría llegado a sus oídos ya en 1570, es recién en 1586, tras decidirse dentro de la orden carmelita la publicación de las obras de la reformadora descalza, que Ana de Jesús (1545-1621), por entonces priora del nuevo convento de Madrid (fundado en 1586) y Nicolás de Jesús María Doria (1539-1594), provincial Carmelita descalzo desde 1585, le hacen llegar al docto salmantino la iniciativa editorial<sup>2</sup>. El objetivo de la orden era testificar el éxito de su institución, acrecentar su autoridad entre los fieles y disponer del testimonio impreso de un miembro venerable con potencial de acceder a la santidad oficialmente reconocida por la Iglesia<sup>3</sup>. El estímulo para que los escritos teresianos se editaran se debió también a la iniciativa de la corona. Según fray Luis, el Consejo Real le asignó dicha tarea<sup>4</sup>. La labor editorial del agustino lo volvió un partisano de la causa teresiana. Ante los comentarios adversos que todavía circulaban sobre la visionaria abulense, el fraile escribió unas breves páginas en su defensa, una *Apología* (1589) que se mantuvo inédita en vida de su escritor. Más aún, comenzó a redactar, con un sobrio estilo humanista, una biografía

---

(Madrid: Editorial Revista Agustiniiana, 1991); Manuel Fernández Álvarez, *El fraile y la Inquisición* (Espasa Calpe, 2002.) Sobre su carrera en los claustros consúltese José Barrientos García, “Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca,” en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, Coords. Víctor García de la Concha y Javier san José Lera (Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996), 81-118. Luis de León fue detenido el 24 de marzo de 1572 y llevado a la cárcel de Valladolid el día 27 del mismo mes, junto a sus compañeros Gaspar de Grajal —fallecido el año de 1575, aún en prisión— y Martín Martínez de Cantalapiedra. Su detención concluiría el 7 de diciembre de 1576 (fecha, al menos, en que la Suprema ordenaba su inmediata libertad). Al respecto véase Ángel Alcalá, “‘Aquí la envidia y la mentira...’. De las preguntas de fray Luis de León en su proceso,” en *Los grandes procesos de la historia de España*, Coord. Santiago Muñoz Machado (Barcelona: Crítica, 2002), 92-117; Manuel Fernández Álvarez, “Fray Luis de León desde la Historia,” en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 37-39; y Michael Fulton, “Solitude and Solace: The Impact of Physical Confinement and Social Isolation on Fray Luis de León,” *eHumanista*, no. 30 (2015), 196-213.

2. LAZCANO, R., “Fray Luis de León, editor y biógrafo de Teresa de Jesús (1515-1582),” *Analecta Augustiniana*, no. 78 (2015), 80-83; Alain Guy, A., *Fray Luis de León*, 39, hace mención sobre la llegada a oídos del agustino de la existencia de la carmelita.

3. Sobre las órdenes religiosas y la actividad hagiográfica véase Isabelle Poutrin, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne* (Madrid: Casa de Velázquez, 1995), 221-225.

4. Sobre la asignación de la tarea por el Consejo Real, Fray Luis de León, “Carta-dedicatoria a las madres Ana de Jesús y religiosas carmelitas descalzas del monasterio de Madrid,” en Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*, 2da edición, corregida y aumentada, prólogos y notas del P. Félix GARCÍA O. S. A. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951), 1315 (todos los libros de Luis de León, a excepción que se indique lo contrario, son citados por esta edición). Felipe II, de hecho, fomentaría al nuncio Camilo Caetano a que comience en 1595 un nuevo proceso informativo en todos los sitios por donde transitó Teresa. Véase Silverio de Santa Teresa, “Introducción,” en *Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús* (Burgos: Tipografía “El Monte Carmelo”, Tomo I, 1935), vii-x.

teresiana titulada *De la vida, muerte, virtudes y milagros* (1591) que postulará la santidad de la religiosa, y sobre la cual varios de los hagiógrafos posteriores basaron sus trabajos. La misma quedó inconclusa, con apenas una veintena de páginas escritas, debido a su deceso.

Su trabajo converge cronológicamente con el inicio del primer proceso ordinario emprendido por el obispo de Salamanca, Jerónimo Manrique, en 1591, cuyo objetivo consistía en recolectar información precisa sobre la vida de Teresa para iniciar un proceso de canonización. Recordemos que durante el mundo Moderno los pasos legales para tal emprendimiento replicaban la división en dos partes ya establecida durante los tiempos medievales<sup>5</sup>. El largo camino a los altares de la santidad se dividía en un *processus ordinarius* (o *processus inquisitionis et informationis*), iniciado por el obispo local y orientado a establecer la *fama sanctitatis* del elegido, la cual, bien establecida y sumada a las presiones corporativas suficientes, podía abrir la puerta a la segunda etapa del proceso: el *processus apostolicus* (o *processus remissorialis et compulsorialis*). Su objetivo era adquirir más información de los mismos testigos que ya habían declarado en el proceso ordinario a partir de una serie de artículos interrogativos (*interrogatorii*), los cuales servían a su vez para juzgar los conocimientos del indagado acerca del candidato y, así, evaluar la validez del testimonio. Tomando las proposiciones (*articuli* o *positiones*) sobre la vida, virtudes y milagros de los potenciales santos, establecidas por sus promotores, se interrogaba a cada testigo para que las corroboraran. La documentación resultante era luego examinada por algunos miembros del Colegio Cardenalicio y concluía en un reporte final. En relación a este proceso, Teresa de Ávila habría sido protagonista de una innovación de importancia futura, esto es, la división del proceso apostólico en dos partes: *in genere* (1604-1606), que apuntó a demostrar su reputación de santidad,

5. Para la siguiente descripción del proceso judicial hemos seguido los trabajos de Simon Ditchfield., “How Not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45,” *Papers of the British School at Rome*, no. 60 (1992), 379-385; Simon Ditchfield., “Tridentine Worship and the Cult of the Saints,” en *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion 1500-1660*, Coord. Ronnie Po-Chia Hsia (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 207-209; Simon Ditchfield, “‘Coping with the *Beati Moderni*’: Canonization Procedure in the Aftermath of the Council of Trent,” en *Ite Inflammate Omnia: Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, Coord. McCoog (Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010), 413-439; Christian Renoux, “Une source de l’histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonization,” *Melanges de l’École française de Rome, Italie et Méditerranée*, 1993, n° 1, pp. 177-192; y Jetze Touber, *Law, Medicine, and Engineering in the Cult of the Saints in Counter-Reformation Rome: the Hagiographical Works of Antonio Gallonio, 1556-1605*. Traductor Peter Longbottom (Leiden: Brill, 2014), 102-119. Véase igualmente el trabajo de José Luis Sánchez Lora, *El diseño de la santidad: la desfiguración de san Juan de la Cruz* (Huelva: Universidad de Huelva, 2004). Sobre la Edad Media véase André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*. Traductor Jean Birrell (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 33-57.

e *in specie* (1609-1610), focalizada en sus virtudes y milagros<sup>6</sup>. A comienzos del siglo XVII la *fama sanctitatis* debía ser avalada no sólo por las autoridades jurisdiccionales ordinarias, sino también por el proceso curial.

En este sentido, las letras luisianas se hayan condicionadas por su intento de delinear, promover y defender un personaje vestido de santo justo cuando la actividad de canonización se había reiniciado en 1588 con la aureola colocada al franciscano Diego de Alcalá en 1588 —mismo año, recordemos, de su edición de la *Obras* teresianas—, luego del hiato sucedido tras la Reforma Protestante<sup>7</sup>. Si bien breve e inconclusa, *De la vida, muerte, virtudes y milagros* es una clara muestra de ello<sup>8</sup>. El trabajo se propuso postular una santa acorde a los nuevos criterios hagiográficos heredados del humanismo renacentista, centrado en la evidencia y crítica documental, así como en la construcción de un personaje psicológicamente más complejo, atravesado por dudas, miedos y errores, que pudiera retratar un ser humano más real y que genere una mayor identificación con sus lectores<sup>9</sup>. A su vez, son los rasgos virtuosos del personaje los que predominan

6. Simon Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of the Saints,” 212.

7. Acerca de la canonización de Diego de Alcalá, véase Andrew Villalon, “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe,” *The Catholic Historical Review*, no. 4 (1997), 691-715. El hiato duró 65 años, comenzando en 1523 tras las canonizaciones de nombrado Benón de Meissen y del dominico italiano Antonino de Florencia. Vale destacar que tal ausencia de canonizaciones no excluyó, durante aquellos años, el reconocimiento papal de cultos no universales. Al respecto véase Simon Ditchfield, “Tridentine Worship and the Cult of the Saints,” 207.

8. Puede consultarse en Fray Luis de León, “De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús. Libro Primero,” 1327-1346. Este breve texto cuenta además con una edición facsimilar reciente y un estudio introductorio a cargo de María Jesús Mancho: Fray Luis de León, *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús. Libro primero*, segunda edición corregida y actualizada, editada por María Jesús Mancho, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2015. Véase igualmente el trabajo crítico de Elena Carpi., “Sobre el estilo de la biografía hagiográfica frayluisiana *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús*,” *EPOS*, no. 16 (2000), 105-132.

9. Para el cambio en la narración de las *vitae sanctorum* consúltese Donald Weinstein y Rudolph Bell, *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1982), 36-37 y 112-113; André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, pp. 19 y 34-35; Aviad Kleinberg, *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 23-25; Aviad Kleinberg, *Flesh Made Word: Saints' stories and the Western Imagination*. Traductor Jane Marie Todd (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008), 27-28, 138, 201-203, 239-243. Sobre los nuevos criterios humanistas véase Alison Knowles Frazier, *Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy* (New York: Columbia University Press, 2005); David Collins, *Reforming Saints: Saints' Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530* (Oxford: Oxford University Press, 2008). La expresión literaria de ese santo menos idealizado y más humanizado debió esperar hasta las primeras décadas del siglo XVI, más precisamente a la *Hieronymi Stridonensis Vita* (1516) de Erasmo, aparecida como prefacio a la edición de las cartas de Jerónimo. Alison Knowles Frazier, *Possible Lives*, 312-313. Sobre la hagiografía medieval consúltese también Javier Pérez-Embido Wamba, *Santos y milagros: la hagiografía medieval* (Madrid: Síntesis, 2018).

sobre el factor milagroso a la hora de diseñar literariamente una vida santa<sup>10</sup>. Ahora bien, esa construcción de la santidad, expresada tanto en su *Apología*, su inconclusa biografía, así como en la *Carta dedicatoria* presente en las *Obras completas* (1588) ¿es acaso únicamente expresión de los presuntos gustos de los potenciales lectores? ¿es que solamente utilizó su pluma para modelar una santa a tono con los criterios contrarreformistas esperados desde Roma? ¿no habrá en su escritura algo más? En las líneas que siguen intentaremos demostrar otra faceta de la santidad. Notaremos que la prosa luisiana no se erigió sólo como una modelación de una bienaventurada según los criterios romanos post-tridentinos. Se elevó, además, como un ejercicio introspectivo. A partir de su auto percepción como desconocedor de la unión mística, nuestro autor pretendió acceder de modo mediato al principio cósmico del imaginario cristiano. Observaremos que en sus letras, entonces, la santidad se extiende más allá de las corporaciones religiosas, los salones curiales y el recuerdo colectivo. Luis de León nos permite observar algo difícilmente alcanzable a través de los millares de anónimos devotos a los santos del mundo temprano moderno: la emotiva vivencia de la santidad en la subjetividad del creyente<sup>11</sup>.

### *LUIS DE LEÓN Y SUS INTÉRPRETES: ¿UN CONTEMPLATIVO?*

La historiografía, particularmente de cuño confesional, ha debatido durante décadas acerca de la etiquetación de Luis de León como contemplativo o no. Entre los primeros, por ejemplo, podemos hallar a su correligionario Félix García, quien ha editado e introducido las varias ediciones de las obras completas castellanas de Luis de León impresas por la Biblioteca de Autores Cristianos, y, más aquí en el tiempo, encontramos insistiendo en esa línea interpretativa a David Gutiérrez y Rafael Lazcano<sup>12</sup>. En cambio, el estudioso Rafael Lapesa afirmó ya a mediados

10. El carácter virtuoso del postulado a la santidad, en rigor, ya era cada vez más requerido desde el Medievo. véase André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, 36-37, 47, 53-54 y 499-526; Donald Weinstein y Rudolph Bell, *Saints and Society*, 141-142 señalan que mientras a nivel teológico los milagros eran prueba posible, aunque no necesaria, de santidad, en el plano de la generalidad de los fieles los fenómenos extraordinarios eran lo que más condicionaba la interpretación de bienaventuranza del supuesto agraciado.

11. En este sentido, seguimos la aproximación ejecutada por John Coakley en torno a los relatos hagiográficos, quien se centra no en los actos de los santos, sino en las acciones de los hagiógrafos, la producción de las hagiografías y la expresión del escritor como persona histórica. Véase John Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press, 2006); consúltese además Jodi Bilinkoff, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 2005).

12. Félix García, “Introducción a *De los nombres de Cristo*,” e “Introducción a los *Escritos varios*,” en Fray Luis de León, *Obras*, 356 y 1292-93; David Gutiérrez, “Fray Luis de León, autor místico,”

del siglo XX la carencia de una sensación experiencial de lo numinoso sufrida por nuestro protagonista. Una ausencia, agregaba, que no le quitaba el deseo por acceder finalmente al rapto místico<sup>13</sup>. Asimismo, el reconocido investigador Alain Guy ha señalado también, y con mayor énfasis aún, que el agustino decía no haber sido nunca favorecido por una iluminación sobrenatural propiamente dicha, aunque sí nos brindaría el testimonio de una experiencia equivalente: no el de una perfecta unión mística, sino el de una persona versada en la oración y que creía haber vivido algo así como una pregustación del estado sobrenatural<sup>14</sup>. El estudioso francés llamó puntillosamente la atención sobre el reconocimiento mismo hecho por el agustino, quien afirma sin titubeo, en un pasaje de su *In Canticum canticorum* (1580, 1582 y 1589), que no se cuenta entre los agraciados por la experiencia unitiva. El mejor ejemplo de esta disparidad de interpretaciones es el volumen editado por Víctor García de la Concha y Javier San José Lera, *Fray Luis de León: historia, humanismo y letras* (1996). Allí, dos de los trabajos incluidos testimonian las posturas expuestas. Por un lado, ha sido Antonio Márquez quien le ha negado la condición de místico a partir de un breve aunque detallado trabajo centrado en los comentarios latinos del *Cantar de los cantares*<sup>15</sup>. Por el otro lado, Melquiades Andrés ha sostenido la clásica postura del fraile contemplativo<sup>16</sup>.

Ahora bien, para nuestro propósito, si el agustino tuvo o no una experiencia mística real no es relevante: tal labor es reservada a la teología y, sobre todo, a una lectura ejecutada con la misma sensibilidad creencial. Lo que a nosotros nos interesa es la persona humana, no la supuesta actuación de una entidad metafísica imaginada. En este sentido, nos abocaremos a ver su relación con la contemplación a partir de la representación que él hace de sí mismo. Desde ese lugar es posible afirmar que él no creía ser un contemplativo. Veamos.

---

*Religión y cultura*, no. (1976), 409-433; Rafael Lazcano, *Fray Luis de León*, 66-67. Vale la pena citar las palabras del agustino Félix García en el establecimiento del lazo entre Luis y Teresa por vía de su talante místico con las siguientes palabras: “eran dos almas en vuelo, que se encontraron y se entendieron. Era lógico. Fray Luis, como la Santa, era un temperamento de místico y de poeta. Y nadie como él para comprender la poesía y la mística de la vida de la gran Reformadora. Y para comprender también el dolor y la fecundidad de las pruebas y persecuciones.”

13. Rafael Lapesa, “Las odas de fray Luis de León a Felipe Ruiz,” *Studia Philologica. Homenaje a Dámaso Alonso, II*, (Gredos, 1961), 311.

14. Alain Guy, *Fray Luis de León*, 79-80.

15. Antonio Márquez, “De mística luisiana: ser o no ser,” en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 287-298.

16. Melquiades Andrés, “La espiritualidad de fray Luis de León,” en *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 223-239.

## EL LAMENTO DEL FRAILE

iam sub iis personis, & corporeorum amorum imaginibus, quid arcani, ad diuini lateat aggrediamur dicere pro eo quantum nobis Deus intelligentiæ, ac sermonis concesserit. Est enim magna res, & plane supra hominis vires, & denique eiusmodi, vt vix posit intelligi, nisi ab iis, qui eam non tam doctoris alicuius voce quam ipsa re, & suauis amoris experimento à Deo didicerunt, de quorum numero nõ esse me, & fateor, & dolo<sup>17</sup>.

Así sentencia el pasaje señalado por Alain Guy, presente en el texto latino de *In Canticum canticorum*. “Dolo”, concluye el extracto. Pero, podemos preguntarnos, ¿qué dolor? ¿quizás la más sentida sensación en las profundidades de su ser? ¿O no es más que la mera puesta en acto creativa de un discurso puramente performativo cuyo valor radica en su solo campo semántico de significados? Una emoción, sin lugar a dudas. Aunque, ¿de qué hablamos cuando mencionamos la emoción? ¿qué delata esa expresión emotiva?

Para ensayar una respuesta desviaremos brevemente nuestra atención hacia la literatura antropológica, la cual se ha dispuesto hace décadas a debatir acerca del problema de las emociones —un campo de fuerte impulso desde la década de 1980<sup>18</sup>. Subyace allí una discusión clásica —y probablemente irresoluble— de aquel campo disciplinar: el de la dicotomía naturaleza-cultura. No es nuestra intención adentrarnos profusamente en aquella querrela de vieja data. Pero, dado los aportes que tal disciplina ha dado para pensar la naturaleza de lo emotivo —tanto sus formas como sus manifestaciones, así como sus consecuencias en la dinámica social—, creemos que es menester reseñar algunas aproximaciones que nos provean de un marco conceptual más sólido desde el cual interpretar el verbo —para nada intrascendente— utilizado por el agustino.

En este sentido, tomaremos como hito el trabajo de 1990 coeditado por las antropólogas Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz, *Language and the Politics of*

17. Fray Luis de León, *Cantar de los Cantares*, texto bilingüe, traducción, introducción y notas de J. M. Becerra Hiraldo (Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1992), 23-24.

18. El campo historiográfico también, a partir de estos desarrollos teóricos, ha abordado el problema de las emociones. Cómo referencias recientes véase las siguientes obras colectivas: María Tausiet y James Amelang, Coords. *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna* (Madrid: Abada, 2009); Elena Carrera, Coord. *Emotions and Health, 1200—1700* (Leiden: Brill, 2013); Susan Matt y Peter Stearns, Coords., *Doing Emotions History* (Urbana: University of Illinois Press, 2014); Laura Kounine y Michael Ostling, Coords. *Emotions in the History of Witchcraft* (London: Palgrave Macmillan, 2016); María Luisa Candau Chacón, Coord. *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX* (Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016); y Stephanie Downes, Sally Holloway y Sarah Randles, Coords. *Feeling Things: Objects and Emotions through History* (Oxford: Oxford University Press, 2018).

*Emotions*<sup>19</sup>. La importancia de esta producción radica, en términos generales, en modificar el eje del debate: al centrarse en el análisis del discurso como práctica social antes que como estado individual, las editoras y autores que colaboraron en ese libro colectivo llevaban el problema de las emociones definitivamente al ámbito de lo social, alejándolo de las lecturas que centraban su explicación en la supuesta universalidad de los procesos psíquicos y biológicos. Giro discursivo que llevó, como postulan las editoras, a que lo analizado perdiera prácticamente toda referencia a cualquier estado interior. Dado nuestra disciplina y nuestro abordaje exclusivamente textual del pasado, esa aproximación no deja de ser —admitámoslo— muy sugestiva. Al dejar de lado el problema del origen biológico de las sensaciones interiores nos permite analizar las construcciones culturales que se hace de aquello que etiquetamos como emociones a partir de las palabras pasadas que han llegado hasta nuestros días. Sin embargo, tal aproximación no nos resulta del todo satisfactoria. La misma ancla el discurso en un universo de creación de significados que se vislumbra mayormente abstracto y que quita a las personas cualquier rasgo de expresividad humana más allá de la presentación pública creativa. Por otro lado, ¿por qué proseguir manteniendo una causalidad dicotómica excluyente —o esto o esto otro—? Varios intentos han procurado salvar esa distancia. Uno de ellos es el llevado a cabo por John Leavitt y su postulación de las emociones como un complejo compuesto tanto por sensaciones como por significados, sentidas subjetivamente a través de un cuerpo socializado y, por lo tanto, social y simbólicamente producidas, expresadas y sentidas. Las emociones requerirían, agrega, de una traducción que, siempre a riesgo de caer en una mala interpretación, nos posibilite acceder a algo de lo sentido por los otros<sup>20</sup>. Asumiendo la posibilidad de la traducibilidad, vale la pena mencionar también lo señalado por Olivier Allard. El antropólogo francés, retomando el principio dialéctico de las emociones propuesto por Jack Katz, ha advertido que las prácticas vinculadas a lo doloroso pueden ser vistas tanto como la forma cultural de expresión de una experiencia que nos aborda y trasciende, así como también un medio de producción de las emociones mismas<sup>21</sup>. Creemos que esa

19. Lila Abu-Lughod y Catherine Lutz, Coords. *Language and the Politics of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

20. John Leavitt., “Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions,” *American Ethnologist*, no. 23 (1996), 514-539.

21. Olivier Allard, “To Cry One’s Distress: Death, Emotion, and Ethics Among the Warao of the Orinoco Delta,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 19 (2013), 545-561; véase igualmente Jack Katz, *How Emotions Work* (Chicago: Chicago University Press, 1999); el énfasis experiencial también ha sido destacado por el estudiosos español Javier Moscoso, “Poétique, rhétorique et politique des émotions: le drame de l’expérience,” en *Le passé des émotions. D’une Histoire à vif en Espagne et Amérique Latine*, Coords. Frédérique Languet y Luc Capdeville (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014), 15-25: “les formes matérielles et discursives qui font possible l’émotion née de l’expérience” (“las formas materiales y discursivas que hacen posible la

dialéctica productiva-experiencial observada por Allard en diversas expresiones rituales, puede también ser vista en el proceso de escritura luisiano.

Volvamos, entonces, a Luis de León. Traigamos nuevamente a la memoria su lamento, expresado bajo el verbo *dolo*. Preguntémonos de nuevo: ¿qué es ese dolor? Creemos que es la expresión, traducción mediante, de un malestar que lo acongojaba, que le recordaba una falta. El agustino deja allí fluir semánticamente sus sensaciones, emociones desatadas por la molestia de la ausencia de lo suspirado y expresadas —traducidas, por él y por nosotros—, discursiva y representacionalmente en la materialidad de sus letras impresas. Escritura que, además, constituye un mecanismo de producción de la emoción misma; es decir, es en el devenir de su prosa que, al mencionar la grandeza e inconmensurabilidad de la experiencia unitiva con lo divino, siente el desconuelo que lo llevó a la necesidad de dejar testimonio de su padecimiento. Su proceso de escritura emerge, entonces, como la circunstancia cultural por medio del cual una singularidad se transforma en un relato<sup>22</sup>.

Quedémonos con la ausencia explícita, reconocida por nuestro protagonista, de la vivencia de lo inefable. Y afirmemos que no es únicamente en su prosa latina, de acceso casi limitado a la corporación teologal, de donde se desprenden trazas de su creencia en la falta personal de una experiencia unitiva. Sus trabajos castellanos también nos dejan vislumbrar indicios que confirman lo dicho explícitamente en su prosa latina. En su diálogo *De los nombres de Cristo* (con ediciones en vida del autor para los años 1583, 1585 y 1587), al momento de cerrar el capítulo dedicado al nombre *Príncipe de Paz*, y a modo de introducción del siguiente apartado, *Esposo*, su alter ego Marcelo confiesa “que en este *nombre* no puede decir lo que hay en él quien no lo ha sabido sentir; y de mí ya conocéis cuán lejos estoy de todo buen sentimiento”<sup>23</sup>.

Hay todavía más indicios que reafirman lo alejado que el agustino creía estar de una experiencia paralitúrgica del tenor de la expresada por los grandes

---

emoción nacida de la experiencia”) (p. 21). Consúltense igualmente Javier Moscoso, “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”, *Vínculos de Historia*, no. 4 (2015): 15-27; por su parte, María José de la Pascua Sánchez, “La escritura privada y la representación de las emociones”, en *Educación los sentimientos y las costumbres: una mirada desde la Historia*, Coords. Mónica Bolufer, Carolina Blutrach, Juan Gomis, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, 81-107, destaca allí el aspecto representacional de la emoción a través del soporte escrito, en este caso de las epístolas privadas, así como su carácter intencionado.

22. Javier Moscoso, “Poétique, réthorique et politique des émotions: le drame de l’expérience,” 20.

23. Fray Luis de León, “De los nombres de Cristo,” 617. El destacado en el original. Véase también *Ibidem*, 638, en donde también su alter ego Marcelo dice: “de las señales que podemos tener de grandeza de estos deleites, *los que deseamos conocerlos y no merecemos tener su experiencia*, una de las más señaladas y ciertas es el ver los efectos y las obras maravillosas y fuera de toda orden común que hacen en aquellos que experimentan su gusto.” El destacado es nuestro.

contemplativos de la historia cristiana. Cuando en su *Apología* defendía a la visionaria castellana Teresa de Ávila, cuya reciente publicación de sus obras había levantado algunas palabras no del gusto del editor, tres fueron las cuestiones que más despertaron su atención: la oración de unión, la oscuridad de algunas cosas allí escritas, y las revelaciones. Lo que nos interesa destacar aquí es su breve alegato en favor de la *oratio*:

*presupongo* que *oración de unión* es una suspensión del alma en Dios, que acaece cuando estando uno orando y discurriendo con el entendimiento, Dios, aplicando su luz y su fuerza, le allega a Sí y le suspende el discurrir del entendimiento, y enciende la voluntad con un amor unitivo.

Esto *presupuesto*, digo ser verdad que se habla de esta *unión* en estos Libros<sup>24</sup>.

El verbo presuponer, y su sustantivación, presupuesto, muestran claramente su distancia de la experiencia más sublime de la oración. No se aparta de su defensa, pero sí de su vivencia. Cuando en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), Sebastián de Covarrubias (1539-1613) definía el verbo presuponer, establecía el siguiente significado: “dar vna cosa por notoria: y de allí presupuesto, lo que damos por concedido”. ¿Qué era lo notorio y lo concedido? Lo notorio: “lo que es público”; y lo concedido: “dar, permitir”<sup>25</sup>. En este sentido, el agustino está sosteniendo que la noción de oración unitiva está dada públicamente: es conocida por todos. No es algo que él defienda desde su propia experiencia, sino a partir del consenso general. Es cierto que el libro de Covarrubias salió de imprenta dos décadas posteriores al deceso del nacido en Belmonte. Pero la diferencia etaria entre ambos autores es realmente estrecha, permitiéndonos vislumbrar un universo representacional compartido. Quizás es más necesario que seamos precavidos con las definiciones de diccionario, que más que transmitir una noción global de los sentidos que cargan o pueden cargar todas las palabras, buscan fijarlos, cosificarlos y controlarlos. Sin embargo, podemos suponer que, dado que Covarrubias también transitó las aulas salmantinas, comparten un supuesto común en torno a la utilización terminológica. De hecho, Luis de León, con sus prosas, poesías y traducciones, hizo sobrada gala de un manejo léxico abundante.

Ahora bien, es menester reconocer con San José de Lera que la poesía, a ojos de Luis, implicaría un camino de conocimiento hacia lo trascendente<sup>26</sup>. En *De los nombres de Cristo*, en el nombre de *Monte*, el agustino afirma, efectivamente, que

24. Fray Luis de León, “Apología,” 1321. El destacado de *presupongo* y *presupuesto* es nuestro; el resto pertenece al original.

25. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana, o española* (Madrid: por Luis Sanchez, 1611), 229-230, 565 y 596.

26. Javier San José Lera, “Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica,” *Via Spiritus*, no. 13 (2006), 22-27.

la poesía humana fue una inspiración divinal con el objetivo de elevarlos hacia al cielo, lugar de su procedencia en tanto que aliento celestial<sup>27</sup>. Los profetas, por ese motivo, habrían hablado de modo metrificado, asemejando el estilo del sentir al decir y las palabras a las cosas. Pero no debemos por ello suponer que los versos poéticos *per se*, suponen la experiencia religiosa de la unión mística. Él lo sabía. Por ello, en su poesía *De la vida del cielo*, versa a modo de lamento

¡Oh, son! ¡Oh, voz! Siquiera  
 pequeña parte alguna decendiese  
 en mi sentido, y fuera  
 de sí el alma pusiese  
 y toda en ti, oh, Amor, la convirtiese!  
 Conocería dónde  
 sesteas, dulce Esposo, y desatada  
 de esta prisión a donde  
 padece, a tu manada  
 viviera junta, sin vagar errada<sup>28</sup>.

Así, la misma rima se presenta como un lugar de deseo insatisfecho. La poesía eleva, sí. Expresaría algo de ese soplo infuso que en calidad de creatura todos poseeríamos. No obstante, y a despecho de nuestro autor —y de otros actuales que se desviven en ver en él un gran contemplativo—, no necesariamente lo une con su anhelada deidad. Sí, en cambio, nos deja la huella emocional de una sensación de carencia traducida y materializada en el verso impreso. Emoción que el texto de una alteridad mística como Teresa podía ayudarle a calmar.

#### *LA ESCALERA HACIA EL CIELO: LUIS DE LEÓN PIENSA CON TERESA*

Luis de León, entonces, no se pensaba como contemplativo y se dolía por ello. Pero en su horizonte creencial la figura de Dios era una idea atrayente. Por eso, aun lamentándose de no haber vivido experiencias paralitúrgicas de dimensiones extraordinarias, nunca dejó de buscar acercarse a su anhelo imaginado. Es aquí en donde su aproximación a los libros de Teresa cobra importancia. La labor luisiana sobre Teresa, así como las empecinadas palabras de alago que le dedicó, delatan la construcción de un vínculo afectivo por medio del cual encontró un modo de acercarse a lo inalcanzable. En efecto, observaremos por

27. Fray Luis de León, “De los nombres de Cristo,” 469: “la inspiró Dios en los ánimos de los hombres, para con el movimiento y espíritu de ella levantarlos al cielo, de donde ella procede; porque poesía no es sino una comunicación del aliento celestial y divino.”

28. Fray Luis de León, “Poesías,” 1459-1460.

sus propias palabras que el agustino concibió un camino mediado por las letras teresianas en donde creyó sentir algo de lo incognoscible. Para ello tomaremos tres ejemplos extraídos sucesivamente de los textos básicos que escribió sobre la monja abulense: su *Carta dedicatoria* a las *Obras completas*, su *Apología* y su *De la vida*.

Comencemos, entonces, por su *Carta dedicatoria*, dirigida a Ana de Jesús y las descalzas de Madrid y que antecede, como hemos mencionado, su edición de las *Obras* teresianas de 1588<sup>29</sup>. El agustino le dice a las religiosas lo siguiente: “Ansí que la virtud y santidad de la Madre Teresa, que viéndola a ella, me pudiera ser dudosa y incierta, esa misma agora, no viéndola, y viendo sus libros y las obras de sus manos, que son sus hijas, tengo por cierta y muy clara”<sup>30</sup>. Teresa, entonces, se presentaba ante él —y él la presentaba ante el mundo— como un fruto creíble por sus resultados —sus hijas y sus obras. El fraile se muestra como un censor precavido y sospechoso, al menos para quienes en vida vociferaran vivir iluminaciones celestes. Algo para nada extraño. Recordemos las suspicacias que las expresiones extraordinarias de religiosidad —especialmente femenina— despertaban entre el colectivo teologal ya desde comienzos del siglo XVI, especialmente por el fenómeno de los alumbrados de 1525<sup>31</sup>. Pero Luis de León no quiere ser aquí un obstáculo, sino un defensor. Y con ese objetivo hace algo central: señalar la función mediadora de Teresa entre los mortales y su deidad. Sus efectos materiales precisos, objetivamente

29. Sobre la estructura retórica de esta carta y el resto de los escritos luisianos sobre Teresa, véase el trabajo de Joseph Chorpenning, “Fray Luis de Leon’s Writing on St. Teresa of Jesus: A Defense of Mysticism and Religious Reform,” *Teresianum*, no. 43 (1992), 133-174.

30. Fray Luis de León, “Carta-dedicatoria,” 1311-1312.

31. Para la creciente suspicacia en la Europa medieval y temprano moderna véase respectivamente: Dyan Elliott, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 2004); Stephen Haliczer, *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Andrew Keitt, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain* (Boston: Brill 2005); Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism* (Chicago: University of Chicago Press 2007); Facundo Sebastián Macías, “Una visionaria bajo examen: Pedro Ibáñez (1560), Juan de Ávila (1568), Domingo Báñez (1575) y su discreción de espíritus sobre Teresa de Ávila,” *eHumanista*, no. 35 (2017), 495-511. Sobre los alumbrados puede consultarse los siguientes trabajos: Marcel Bataillon, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traductor Antonio Alatorre, segunda edición en español corregida y aumentada (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 166-190; Ángela Selke de Sánchez, “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbrados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz,” *Bulletin Hispanique*, no. 1 (1952), 125-152; Antonio Márquez, *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559* (Madrid: Taurus 1972); Alastair Hamilton, *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados* (Toronto: University of Toronto Press 1992); Stefania Pastore, *Un’eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbradismo e inquisizione (1449-1559)* (Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004).

observables y posibles de ser sometidos a evaluación empírica, hacían de la religiosa una visionaria cuyas credenciales debían ser respetadas<sup>32</sup>. En este sentido, ella podía funcionar como un canal de mediación entre el más aquí y el más allá. Esto no quiere decir que Luis necesariamente la haya utilizado de este modo. Pero ¿lo hizo? En un pasaje de esta *Carta* sostiene con firmeza que dos son los mayores efectos y provechos de los libros de Teresa, “Uno, facilitar en el ánimo de los lectores el camino de la virtud, y otro, encenderlos en el amor de ella y de Dios”, y concluía su párrafo señalando “Que el amor grande que en aquel pecho santo vivía, salió como pegado en sus palabras de manera que levantan llama por dondequiera que pasan”<sup>33</sup>. No hay motivos para pensar que él mismo no experimentara tal inflamación. Al contrario, su escritura, más bien, sugiere —y le produjo— lo contrario: el agustino parece traducir en prosa sus propias sensaciones, su propia subjetividad movilizada por las letras teresianas y por su propia expresividad literaria. Un modo de acrecentar su amor hacia Dios, experimentarlo más fervorosamente, y calmar su dolor.

Veamos ahora su *Apología*. En un pasaje escribe lo siguiente: “que quien no tiene de ellas [de las cosas oscuras en la pluma teresiana] experiencia, no las sabe comprender”<sup>34</sup>. Según Melquíades Andrés, esa cita supondría un auto retrato que delataría la capacidad comprensiva del fraile hacia Teresa por compartir una vivencia extraordinaria del Otro<sup>35</sup>. Lectura errada. Cómo fuimos reseñando en el apartado precedente, Luis de León no se concebía a sí mismo como un contemplativo. Él no comprende porque lo vivió. Lo hace porque él la leyó. Leyó a Teresa y por eso puede comprender. Es en la noción vivencial de Dios que la monja transmitiría en sus letras que el catedrático de Salamanca puede hallar los caminos de la comprensión, de la empatía. Y encuentra entonces en su propia escritura el modo de manifestar esa distancia y construir un puente hacia lo Increado. Al comprender a quienes tienen experiencias, comprende algo de aquello de lo que carece y los otros abundan: de una vivencia inmediata con el principio cósmico del imaginario cristiano. Por esa razón puede ubicarse como

32. En materia de discernimiento espiritual, desde los últimos siglos medievales se fue imponiendo un esquema interpretativo conjetural que ponía el eje en aspectos objetivamente observables, particularmente los comportamientos y actitudes de los/las penitentes (el carácter, estilo de vida, sexo). En este sentido, los frutos de Teresa serían una continuación de su propio ser entre el colectivo humano. Al evaluarlos a ellos, se examinaba a ella. Sobre este esquema de discriminación de espíritus consúltese Fabián Alejandro Campagne, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente* (Prometeo: Buenos Aires 2015), 121-204; Stuart Clark, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 204-235; Moshe Sluhovsky, *Believe Not Every Spirit*, 169-205; Andrew Keitt, *Inventing the Sacred*, 55-86; y Dyan Elliott, *Proving Woman*, 250-296.

33. Fray Luis de León, “Carta-dedicatoria,” 1314-1315.

34. Fray Luis de León, “Apología,” 1323.

35. Melquíades Andrés, “La espiritualidad de fray Luis de León,” 236.

ladero de Teresa, ya que logró construir un puente que lo acercó a esos caminos por él no transitados.

Pasemos ahora a su inconcluso relato biográfico. En su *De la vida, muerte, virtudes y milagros*, asevera que “los buenos espirituales luego se conocen unos a otros; y por lo que sabía [Pedro de Alcántara] de Dios por experiencia muy larga, luego le conoció claramente en la Madre [Teresa], y así se lo dijo”<sup>36</sup>. Con esta sentencia reconocía indirectamente que él no fue un “buen espiritual”: no solo no conoció a Teresa aun cuando pudo haberlo hecho, ya que coincidió espacio temporalmente con ella en la ciudad de Salamanca (entre el 31 de octubre de 1570 a enero de 1571; de finales de julio de 1573 hasta enero de 1574; y del 14 de agosto hasta octubre de 1579), sino que, además, no fue capaz de tener ese conocimiento en vida de la religiosa, marcando así una distancia y la imposibilidad de un acercamiento<sup>37</sup>. Ahora bien, su auto percepción de carecer de una experiencia numinosa ya la hemos reseñado. Pero esto es importante por lo que el agustino dice unas páginas más adelante. Para él, la discriminación de los movimientos generados por Dios y aquellos producidos por el demonio, “siempre se diferencia en cosas claras a los que *tienen* la experiencia que la Madre tenía”<sup>38</sup>. La conjugación en tercera persona del plural es llamativa. Luis no titubea a la hora de escribir en primera persona del singular cuando lo considera pertinente. En aquella inacabada biografía, varios son los pasajes vinculados a la evidencia documental y testimonial en los cuales dice haber leído o conversado con alguien<sup>39</sup>. Y he aquí lo importante: la conjugación verbal “*tienen*” se muestra, entonces, como una expresión morfológica intencional, tendiente a establecer la diferencia. Él se aleja de lo experiencial, aunque al mismo tiempo toda su obra nos deja ver que se acerca al texto, en este caso el texto teresiano. Y es por la prosa de Teresa que consigue acceder al “lenguaje secreto de que Dios usa con los que tiene por suyos”<sup>40</sup>. Es de este modo que las letras teresianas, entre sintaxis confusas y vivencias espectaculares, le permiten concebir algo de la inconmensurabilidad divina de la cual se dolía por no creerse beneficiado de experimentarla en vida.

Así, entre sus letras y las de ella, Luis de León construye el puente de la comprensión, de la empatía, del acercamiento. Va defendiendo a Teresa y va conociéndola. Y sus palabras tocantes a la monja siempre delatan algo más: una ventana desde la cual mira aquello que desea, con lo que sueña, con lo que

36. Fray Luis de León, “De la vida, muerte, virtudes y milagros,” 1341.

37. La coincidencia espacio-temporal es señalada por Rafael Lazcano, *Fray Luis de León*, 79-80.

38. Fray Luis de León, “De la vida, muerte, virtudes y milagros,” 1343. El destacado es nuestro.

39. Introduciendo el parafraseo (“dice ella de sí”, “como ella misma refiere”) y el testimonio de otras personas (“me afirma quien la conoció”, “como lo sé de las mismas [monjas]”). *Ibidem*, 1328, 1333, 1335 y 1344.

40. *Ibidem*, 1338.

se duele. La figura de la monja movilizó su ser. Su subjetividad se vio tocada, conmovida. Y sus textos sobre Teresa dejan la huella de su emoción. El fraile nos traduce así su dolor, pero también su anhelo.

*UNA SANTA PARA SÍ: LUIS DE LEÓN Y LA EMOTIVA MEDIACIÓN HACIA LO DIVINO*

Lector, editor, defensor y biógrafo. Muchos fueron los roles que Luis de León ocupó en torno a la figura de Teresa de Ávila. La leyó para editarla. La defendió panfletaria y, al menos como proyecto inconcluso, biográficamente. Allí, en esa biografía inacabada, esbozó con su pluma una narración con claras pretensiones hagiográficas, expresión del proyecto común entre los textos teresianos y los suyos: un modelo de santa y un escritor modelo, a partir de las expectativas historiográficas humanísticas de los tumultuosos tiempos que antecedieron y sucedieron al cierre de Trento<sup>41</sup>. Cinceló en tinta, con un estilo sobrio y prolijo, una persona viva, sufriente, con dudas y contradicciones, cambiante y deseosa. Pero asimismo determinada, elegida, destinada. Mostró a los demás un camino claro y posible de seguir, para quienes creyeran en Teresa, y una defensa acérrima de su carácter de agraciada, para quienes no la entendieran.

Pero, ¿por qué Teresa? La respuesta es simple: los textos teresianos encendieron sus ojos. De allí que su obra editorial se ramificara en su *Apología* y en su inconclusa *vita*, prueba última de la santidad teresiana. Él, deseoso del Otro, que se dolía por sentir que no lo había vivido tan intensamente como los contemplativos más aclamados, encontró en ella palabras que lo desarmaban. Teresa fue leída y editada por el agustino. En ese proceso fue vista como un punto de acercamiento a lo divino, una pasarela que, a la distancia, le permitía ver —valga la contradicción— lo invisible. Las obras de Teresa se muestran así como un elemento emotivamente detonante que completaba en parte su sentida falta y acercaba sus sensaciones e imaginación hacia su tan ansiada divinidad<sup>42</sup>. Ella le complementaba, era su figura vehicular hacia las alturas, a la vez que él se erigía como su cuidadoso guardián y escudero. El erudito salmantino, encargado de enseñar las Escrituras en los claustros universitarios, encontraba en la monja la revitalización del Verbo; el texto que le dejaba sentir algo de eso más allá del texto.

41. Peter Burke, *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 49; y Alison Knowles Frazier, *Possible Lives*, 318.

42. Sugerencia similar realiza Antonio Márquez, “De mística luisiana: ser o no ser,” 294, quien afirma que Luis “no es un místico, sino un nostálgico de la mística” y que esa carencia es el origen de la poesía luisiana “mal llamada mística.”

Hace ya varias décadas, el sociólogo belga Pierre Deloos, afirmaba que la santidad siempre era una construcción *por* y *para* los otros. *Para* los otros, ya que la santidad dependería de la memoria y opinión que una comunidad guardó de la existencia pasada de un difunto. *Por* los otros, debido a que la opinión por sí sola no sería suficiente, sino que sería necesaria que la misma sea canalizada por medio de grupos organizados —especialmente las órdenes religiosas<sup>43</sup>. Nuestro caso de estudio, sin embargo, permite ver algo más. Luis de León no solamente delinea una santa *por* y *para* los otros, pinceló además una santa *para sí mismo*. A pesar del tardío arribo de Teresa a su vida, el mismo tuvo un impacto difícil de negar. El lazo que forjó con ella fue mucho más que puro “profesionalismo”. Fue también un agudo vínculo afectivo tejido entre las esperanzas luisianas de sentir al Otro y el efecto de fascinación que la prosa teresiana tuvo en el agustino. Y seguramente esperaba que sus propias palabras tuviesen el mismo efecto entre sus lectores.

### CONCLUSIONES

Las palabras vertidas a lo largo de este trabajo nos han permitido reafirmar que el célebre humanista del siglo XVI hispano no se veía así mismo como un contemplativo. Más bien lo contrario: es una constante en su trabajo la distancia frente a tal etiqueta. Y donde tal lejanía se deja ver con toda claridad es en la relación que estableció con la por entonces fallecida Teresa de Ávila. Los vuelos místicos teresianos, engalanados de gusanos de sedas, fuentes y adornadas moradas, le marcaron la brecha que existía entre aquella experiencia de lo numinoso y cualquier otra que él habría podido disfrutar. Luis de León quedó rendido ante los textos de la visionaria. Y su rendición halló ecos dolorosos en sus propias letras. A partir de su prosa hemos podido ahondar en la profundidad de un malestar que era dialécticamente descubierto y expresado durante su proceso de escritura. La emoción, en cuanto sensación interior y significación cultural, emergía y encontraba su lugar en la delicada prosa del agustino. Era el mismo proceso de escritura el que cristalizaba una emoción que no encontraba su forma definitiva hasta no ser sustantivada y verbalizada. No es que el fraile creó la emoción escribiendo o puso en palabras una alteración de origen meramente fisiológico. Es, simplemente, que logró un momento introspectivo por medio del cual terminó de capturar sus corporizadas y socializadas sensaciones dentro de un campo semántico de significaciones culturalmente condicionado. Ahora bien, como observamos, Teresa también actuó como detonante. No sólo alimentó su dolor, sino que sirvió al mismo tiempo de antídoto. El fraile de Belmonte

43. Pierre Deloos, “Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’Eglise catholique,” *Archives de sociologie des religions*, no. 13 (1962), 22-30.

construyó en su vínculo textual con la monja abulense no sólo a un modelo conductual para el conjunto de la catolicidad, modeló además a una santa *para sí*. Por medio de su lectura y posterior reelaboración escrita, Luis de León hizo de la monja un camino personal de acceso mediado hacia aquello que sentía vedado: la unión inenarrable con el Otro. Y es por ella que consiguió algo de sosiego ante su dolor.

Concluamos señalando nuevamente algo que dijimos al comienzo de nuestro trabajo. La santidad como producto colectivo abarca mucho más que las corporaciones religiosas, los salones curiales y el recuerdo colectivo. Supone también la vivencia emotivamente cargada de la santidad en la subjetividad del creyente. Luis de León, en este sentido, es una ventana para los estudiosos del siglo XXI hacia una experiencia vital difícil de alcanzar por medio de los innumerables devotos anónimos a los santos del mundo temprano moderno.

### BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila y Lutz, Catherine, Coords. *Language and the Politics of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Alcalá, Ángel. “‘Aquí la envidia y la mentira...’”. De las preguntas de fray Luis de León en su proceso.” En *Los grandes procesos de la historia de España*, coordinado por Santiago Muñoz Machado, 92-117. Barcelona: Crítica, 2002.
- Allard, Olivier. “To Cry One’s Distress: Death, Emotion, and Ethics Among the Warao of the Orinoco Delta,” *Journal of the Royal Anthropological Institute*, no. 19 (2013): 545-561.
- Andrés, Melquíades. “La espiritualidad de fray Luis de León.” En *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, coordinadores Víctor García de la Concha y Javier san José Lera, 223-239. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1996, pp. 223-39
- Barrientos García, José. “Fray Luis de León profesor de la Universidad de Salamanca.” En *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 81-118.
- Bataillon, Marcel. *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Traductor Antonio Alatorre, segunda edición en español corregida y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Bilinkoff, Jodi. *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca. New York: Cornell University Press, 2005.
- Burke, Peter. *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Coakley, John. *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*. Prometeo: Buenos Aires 2015.

- Candau Chacón, María Luisa, Coord. *Las mujeres y las emociones en Europa y América. Siglos XVII-XIX*. Santander: Editorial de la Universidad de Cantabria, 2016.
- Carpi, Elena. “Sobre el estilo de la biografía hagiográfica frayluisiana *De la vida, muerte, virtudes y milagros de la santa Madre Teresa de Jesús*,” *EPOS*, no. 16 (2000): 105-132.
- Carrera, Elena, Coord. *Emotions and Health, 1200-1700*. Leiden: Brill, 2013.
- Chorpenning, Joseph. “Fray Luis de Leon’s Writing on St. Teresa of Jesus: A Defense of Mysticism and Religious Reform,” *Teresianum*, no. 43 (1992): 133-174.
- Clark, Stuart. *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Collins, David. *Reforming Saints: Saints’ Lives and Their Authors in Germany, 1470-1530*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- De la Pascua Sánchez, María José. “La escritura privada y la representación de las emociones.” En *Educación los sentimientos y las costumbres: una mirada desde la Historia*, Coords. Mónica Bolufer, Carolina Blutrach, Juan Gomis, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2014, 81-107.
- Delooz, Pierre. “Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l’Eglise catholique,” *Archives de sociologie des religions*, no. 13 (1962): 17-43.
- Ditchfield, Simon. “How Not to Be a Counter-Reformation Saint: The Attempted Canonization of Pope Gregory X, 1622-45,” *Papers of the British School at Rome*, no. 60 (1992): 379-422.
- “Tridentine Worship and the Cult of the Saints.” En *The Cambridge History of Christianity, Volume 6, Reform and Expansion 1500-1660*, coordinado por Ronnie Po-Chia Hsia, 201-224. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- “Coping with the *Beati Moderni*’: Canonization Procedure in the Aftermath of the Council of Trent.” En McCOOG, T. M. (ed.), *Ite Inflammate Omnia: Selected Historical Papers from Conferences Held at Loyola and Rome in 2006*, coordinado por T. McCoog, 413-439. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2010.
- Downes, Stephanie, Holloway, Sally y Randles, Sarah. Coords. *Feeling Things: Objects and Emotions through History*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Elliott, Dyan. *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Fernández Álvarez, Manuel. “Fray Luis de León desde la Historia.” En *Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 29-42.
- *El fraile y la Inquisición*, Espasa Calpe, 2002.
- Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*. 2da edición, corregida y aumentada, prólogos y notas del P. Félix GARCÍA O. S. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

- *Cantar de los Cantares*. texto bilingüe, traducción, introducción y notas de J. M. Becerra Hiraldo. Salamanca: Ediciones Escorialenses, 1992
- Frazier, Alison Knowles. *Possible Lives: Authors and Saints in Renaissance Italy*. New York: Columbia University Press, 2005.
- Fulton, Michael. “Solitude and Solace: The Impact of Physical Confinement and Social Isolation on Fray Luis de León,” *eHumanista*, no. 30 (2015): 196-213
- García, Felix. “Introducción a *De los nombres de Cristo*” e “Introducción a los *Escritos varios*.” En Fray Luis de León, *Obras completas castellanas*. 345-378 y 1291-1295.
- Gutiérrez, David. “Fray Luis de León, autor místico,” *Religión y cultura*, no. 22 (1976): 409-433.
- Guy, Alain. *Fray Luis de León*. Buenos Aires: Columba, 1963.
- Haliczer, Stephen. *Between Exaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Hamilton, Alastair. *Heresy and Mysticism in Sixteenth-Century Spain: The Alumbrados*. Toronto: University of Toronto Press 1992.
- Katz, Jack. *How Emotions Work*. Chicago: Chicago University Press, 1999.
- Keitt, Andrew. *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*. Boston: Brill 2005.
- Kleinberg, Aviad. *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- *Flesh Made Word: Saints’ stories and the Western Imagination*. Traductor Jane Marie Todd. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2008.
- Kounine, Laura y Ostling, Michael, Coords. *Emotions in the History of Witchcraft*. London: Palgrave Macmillan, 2016.
- Lapesa, Rafael. “*Las odas de fray Luis de León a Felipe Ruiz*,” *Studia Philologica. Homenaje a Dámaso Alonso, II*. (Gredos, 1961): 301-318.
- Lazcano, Rafael. *Fray Luis de León: un hombre singular*. Madrid: Editorial Revista Agustiniiana, 1991.
- “Fray Luis de León, editor y biógrafo de Teresa de Jesús (1515-1582),” *Analecta Augustiniana*, no. 78 (2015): 77-116.
- Leavitt, John. “Meaning and Feeling in the Anthropology of Emotions,” *American Ethnologist*, no. 23 (1996): 514-39.
- Macías, Facundo Sebastián. “Una visionaria bajo examen: Pedro Ibáñez (1560), Juan de Ávila (1568), Domingo Báñez (1575) y su discreción de espíritus sobre Teresa de Ávila,” *eHumanista*, no. 35 (2017): 495-511.
- Márquez, Antonio. *Los alumbrados: orígenes y filosofía, 1525-1559*. Madrid: Taurus 1972.
- “De mística luisiana: ser o no ser.” En *En Fray Luis de León. Historia, humanismo y letras*, 287-298.
- Matt, Susan y Stearns, Peter, Coords. *Doing Emotions History*. Urbana: University of Illinois Press, 2014.

- Moscoso, Javier. “Poétique, rhétorique et politique des émotions: le drame de l’expérience,” en *Le passé des émotions. D’une Histoire à vif en Espagne et Amérique Latine*, Coords. Frédérique Langue, Frédérique y Luc Capdeville. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2014, 15-25.
- “La historia de las emociones, ¿de qué es historia?”, *Vínculos de Historia*, no. 4 (2015): 15-27
- Pastore, Stefania. *Un’eresia spagnola: spiritualità conversa, alumbadismo e inquisizione (1449-1559)*. Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004.
- Pérez-Embid Wamba, Javier. *Santos y milagros: la hagiografía medieval*. Madrid: Síntesis, 2018.
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Renoux, Christian. “Une source de l’histoire de la mystique moderne revisitée: les procès de canonization,” *Melanges de l’École française de Rome, Italie et Méditerranée*, no. 1 (1993): 177-192.
- Sánchez Lora, José Luis. *El diseño de la santidad: la desfiguración de san Juan de la Cruz*. Huelva: Universidad de Huelva, 2004.
- San José Lera, Javier. “Las paráfrasis bíblicas de Fray Luis de León: poética, retórica y hermenéutica,” *Via Spiritus*, no. 13 (2006): 19-44.
- Sebastián de Covarrubias. *Tesoro de la lengua castellana, o española*. Madrid: por Luis Sanchez, 1611.
- Selke de Sánchez, Ángela. “Algunos datos nuevos sobre los primeros alumbados. El Edicto de 1525 y su relación con el proceso de Alcaraz,” *Bulletin Hispanique*, no. 2 (1952): 125-152.
- Silverio de Santa Teresa. “Introducción.” En *Procesos de beatificación y canonización de Sta. Teresa de Jesús*, vii-xxviii. Burgos: Tipografía “El Monte Carmelo”, Tomo I, 1935.
- Sluhovsky, Moshe. *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*. Chicago: University of Chicago Press 2007.
- Tausiet, María y Amelang, James, Coords. *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Abada, 2009.
- Touber, Jetze. *Law, Medicine, and Engineering in the Cult of the Saints in Counter-Reformation Rome: the Hagiographical Works of Antonio Gallonio, 1556-1605*. Traductor Peter Longbottom. Leiden: Brill, 2014
- Vaucher, Andrés. *Sainthood in the later Middle Ages*. Traductor Jean Birrell. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Villalon, Andrew. “San Diego de Alcalá and the Politics of Saint-Making in Counter-Reformation Europe,” *The Catholic Historical Review*, no. 4 (1997): 691-715.
- Weinstein, Donald, y Bell, Rudolph. *Saints and Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press, 1982.