

“Dice así la declaración que hizo”. Sor Ana de san Agustín, escritura y rescritura de vida

Beatriz Ferrús Antón

beatriz.ferrus@uab.cat

Recepción: 31/03/2022, Aceptación: 08/06/2022, Publicación: 31/12/2022

Resumen

Las vidas conventuales, redactadas en primera persona, sufrieron números procesos de rescritura en manos de confesores y autoridades religiosas. Este texto examina la reelaboración que Alonso de san Gerónimo (1668) hará del texto original de Ana de san Agustín (1606 y 1609), prestando atención no solo a cómo pasajes del primero se incorporan en el segundo, sino a los nuevos valores que estos cobran al insertarse en otro contexto textual. Se examina la escenografía de santidad que los relatos proponen y los modos de agencia femenina inscritos en esta.

Palabras clave

Vidas conventuales; santidad; agencia femenina; rescritura; sor Ana de san Agustín.

Abstract

English Title. “So her declaration goes”. Sor Ana de san Agustín, the writing and rewriting of her life.

Convent lives, written in the first person, underwent several rewriting processes by confessors and religious authorities. This text examines the reelaboration that Alonso de san Gerónimo (1668) engaged in of the original text by Ana de san Agustín (1606 and 1609), focusing not only on how passages from the former were incorporated into the latter but also on the new values they acquired when inserted into another textual context. It examines the staging of holiness put forth by the stories and the modes of female agency inscribed into them.

Keywords

Convent lives; holiness; female agency; rewriting; sor Ana de san Agustín.

En 2004 con el título *The visionary life of Madre Ana de san Agustín* Elizabeth Teresa Howe edita dos relaciones de vida de la carmelita Ana de san Agustín (Valladolid, 1555-Villanueva de la Jara, 1624) firmadas por ella, aunque transcritas por otra hermana del convento, y fechadas en 1606 y 1609:

Fue durante su mandato en Valera de Abajo que ella dicta sus dos relaciones. Estas fueron transcritas por una de las monjas de la casa, Antonia de Jesús. La primera está datada el 18 de abril de 1606 y firmada por Ana de san Agustín. La segunda lleva fecha del 12 de agosto de 1609 (Howe, 2004: 21, la traducción es mía).

Casi seis décadas después de signarse estos manuscritos veía la luz *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Ana de san Agustín* por fra. Alonso de san Gerónimo en Madrid, Francisco Nieto, 1668. Estos textos constituyen dos ejemplos de las diferentes fórmulas que cobra la escritura de vida nacida del claustro, especialmente prolija en el ámbito hispánico desde finales del siglo XVI hasta mediados del XVIII.¹ “Escritas por ella misma”, por el confesor u otro religioso o trasladadas en diferente grado por otra profesora, las *vidas* buscan legar un retrato de ejemplaridad que nos permite asomarnos a una comunidad femenina y a los modos en que las religiosas ejercieron como agentes en la sociedad de su tiempo.²

Las *Relaciones* concatenan episodios visionarios de distinto signo, especialmente dos extensas escenografías del cielo y del infierno, organizadas siguiendo una cronología vital apenas apuntada.³ La reelaboración de Alonso de san Gerónimo se monta sobre el esquema de las *vidas de venerables*,⁴ dividida en cuatro libros: el primero está dedicado a la infancia de la monja y a su temprana vocación, el camino hacia el convento y las virtudes que lo promueven; el segundo se enfoca en su etapa en Villanueva y en las numerosas gracias con las que es

1. Este trabajo se inserta en las líneas del proyecto «Fastos, simulacros y saberes en la América Virreinal» (PID2020-113841GB-I00).

2. Son numerosas las etiquetas que ha recibido este género (autobiografías por mandato, egodocumentos, auto-hagiografías etc.), nosotros nos referiremos a él como *vidas* o escritos de vida, siguiendo la terminología de época. Entendemos que la denominación *autobiografía* debe reservarse para aquellos textos donde un sujeto ya moderno relata un proceso autorreflexivo, todavía alejado de los ejemplos de esta tradición, centrados en una simbólica y una tónica de larga andadura, al menos hasta el siglo XVIII, como explica Ferrús (2007).

3. Se trata de las transcripciones y edición anotada de los MSS 6.472 y 13.751 de la Biblioteca Nacional, que Howe edita bajo el rótulo “Relación que hizo de su vida la Madre Ana de San Agustín” y “Segunda relación de su vida de M. Ana de San Agustín”. Parello (2017) sitúa el original en el Carmelo de Palencia y extiende el tiempo de escritura de la segunda fase de las relaciones entre 1609 y 1622, que tendría lugar en Valera de Abajo y Villanueva de la Jara. Asimismo, explica cómo Ana de san Agustín anotaba todas sus reflexiones y experiencias y sor Antonia de Jesús era quien las pasaba a limpio.

4. El índice reza “Tabla de los capítulos se que contienen en esta *Historia de la vida y virtudes de la Venerable Madre Ana de san Agustín*”, variando ligeramente el título de la portada y usando la denominación más común a esta subtipología *vida de venerable*, Rubial (1999).

tocada durante esta; el tercero habla de la construcción del nuevo convento de Valera, de las vicisitudes y milagros que acompañan el proceso, hasta su retorno como priora a Villanueva, y de su buen gobierno; el cuarto está centrado en describir las virtudes de la monja y sus milagros en vida y una vez fallecida.⁵

Tras la reforma protestante, que rechazaba a los santos, su poder y representación, como explican Poutrin (1995) o Alabrús y García Cárcel (2015) la contrarreforma católica incentivaría su culto, capitalizándolo hacia valores religiosos y políticos, que aportaban réditos diversos. En este contexto,

La demanda del culto a los santos exigía la modernidad de los mismos, había que recurrir a la glorificación de personajes recientes que, a través del mensaje de sus vidas ejemplares, generaran la ilusión y el entusiasmo que los tiempos requerían. Y aquí las monjas desempeñaron un papel fundamental (Alabrús y García Cárcel 2015: 49).

Primero el Concilio de Trento (1545-1563) y más tarde los decretos de Urbano VIII (1642) regularizarían los procesos de canonización: "El control romano sobre la santidad quería proponer modelos, un modelo de sociedad y un modelo de individuo en sociedad" (Armogathe 2005: 162). En este sentido, han sido estudiadas las fiestas de canonización y beatificación de santos españoles: "para dar coherencia a la Monarquía, como medio de negocio entre la Corona y los distintos poderes civiles y eclesiásticos" (Vincent-Cassy 2013: 149); así como el enorme debate social que suscitaría el posible patronato de santa Teresa, figura de referencia para nuestro análisis.

En este contexto, el objetivo de este artículo es explorar los vínculos entre los escritos de Ana de San Agustín y la *Vida* de Alonso de San Gerónimo, entendiendo que la segunda toma como material de partida a la anterior, como demuestran las diferentes citas que dan voz directa a la profesa o las referencias a la declaración que se conserva: "Dice así en la declaración que hizo, por precepto que le pusieron los Prelados, para que dijese los favores que Dios le hizo en el discurso de su vida, la cual tengo en mi poder y la guardo con precioso tesoro" (*Vida y virtudes*, 9), y la rescriben en un nuevo marco, que se desliza hacia otros usos de las fórmulas de santidad, potenciando valores de agencia femenina opacados en las *Relaciones*.

Margo Glantz (1992) llamó la atención sobre los juegos de reapropiaciones que experimentaron los textos escritos por monjas en manos de sus confesores o de otras autoridades religiosas, que se sirvieron de ellos como materia prima para sermones o narraciones ejemplares. El estudio de caso que proponemos documenta esta práctica, que cuenta con diversas muestras textuales, pero, ante todo,

5. Alabrús y García Cárcel (2015) explican cómo los carmelitas, a diferencia de otras órdenes, tardarían en capitalizar el caudal de las *vidas*, de ahí la extensa distancia temporal entre las relaciones y la versión de Fray Alonso de san Gerónimo.

se interroga por los significados que implementa ese ejercicio, por el valor que en dos tiempos y en dos contextos cobra una misma figura. No solo se recorre una parábola temporal que registra importantes cambios en el seno de la orden carmelita, que transforman el retrato, sino que se esbozan dos vínculos distintos entre voz hablante y autoría, como veremos a lo largo de este trabajo.

Ana de san Agustín se autorretrata como santa viva con poder espiritual. Su biógrafo recontextualiza su narración con el objetivo de obtener un rédito para su orden décadas después, tras la canonización de santa Teresa en 1622:

Las órdenes religiosas participaron activamente en el fomento de esta fascinación por lo maravilloso y, descendiendo a un plano más terrenal, trataron de conseguir de todo ello rendimientos materiales en forma de poder. Para aumentar esas cuotas de poder necesitaban contar con el mayor número posible de personas con dones sobrenaturales entre sus filas, pero, además, darlas a conocer para favorecer de ese modo la llegada de fieles y devotos a los conventos y con ellos limosnas, donaciones, etc. (Morte 2013: 936).

Ambos textos comparten una emblemática de sentidos polifónicos,⁶ que posibilita trazar una genealogía cultural sobre la que se acumulan capas de sentido, y que enlazan según un fin específico. Si la tradición de *vidas*, en sus diferentes variantes, se asienta sobre una falsilla que remarca la unidad de la fórmula, la lectura atenta del modo en que articulan los símbolos revela el programa ideológico-estético que particulariza cada ejemplo.

De este modo, comentaremos de forma breve los ejes sobre los que se construyen las relaciones manuscritas para detenernos en el valor de la reformulación de Alonso de san Gerónimo. ¿Por qué y para qué las vidas “por ella misma” serían reelaboradas? ¿Qué valores implementaron esas rescrituras?

Escritura: las relaciones de Ana de san Agustín en primera persona

La monja carmelita dice tomar la pluma por obediencia, aunque sea otra hermana la que transcribe por ella, inscribiéndose en un linaje “por mandato”, Herpoel (1999): “Que como mala pecadora y desobediente he resistido, en esto a la santa obediencia muchas veces [...] soy tan ruin que actualmente lo estoy haciendo con gran repugnancia lo que me manda Nuestro Padre Provincial Fray José de Jesús [...]” (*Relaciones*, 45). La “repugnancia” hacia la letra sigue la plan-

6. Teresa Howe en la introducción a su edición de las relaciones, así como en algunas de las notas al texto detalla posibles fuentes que inspirarían las visiones, incluida la lectura del *Libro de la vida* y de *Las Fundaciones*. Ferrús (2007) explica cuáles son los símbolos más comunes –sangre, lágrimas, leche, penitencia, intercambio de corazones etc.– en el seno de esta tradición textual y cómo cada ejemplo los articula, potenciando unos u otros, dentro de un programa particular de escritura.

tilla del género, donde la humildad de la profesa tiene una primera manifestación en la negativa a escribir. Además, los papeles que compone sufren un proceso de com-bustión espontánea de origen diabólico:

Teniendo yo los papeles en la mano y estando actualmente escribiendo en ella me los quemaron sin ver quién, más del fuego que me pareció extraordinario por la brevedad con que en un punto lo vi arder y consumir los papeles en un instante, y como vi esto parecióme que no debía ser del gusto de Nuestro Señor el escribirlo y que algún demonio por su voluntad me había quemado los papeles (*Relaciones*, 106).

Alonso de San Gerónimo remeda, años después, este suceso: "Los cuadernos que de cosas de ella escribió la Santa por mandato de sus Prelados y Confesores los quemó invisiblemente en sus manos por tres repetidas veces cuando los escribía" (*Vida y virtudes* s.p), en la nota "Al lector" con la que abre su texto; pues plumas quebradas, tinteros que desaparecen o letra que se borra son motivos frecuentes en este conjunto textual. La escritura de monjas es boicoteada por las fuerzas del mal ante las que ha de mostrar su resistencia, es consciente de su condición efímera y precaria.

La activa presencia diabólica, pero también las tempranas y continuas apariciones de origen divino, como la del Niño Dios con el que la protagonista "de once u doce años" intercambia flores, son una muestra de la dimensión visionaria que prevalece en las relaciones. Estas se convierten en una concatenación de revelaciones, sueños y apariciones. En las fechas tempranas en que se escriben, el elemento maravilloso y sobrenatural es primordial en el proceso de construcción de la ejemplaridad femenina, como señalan Dizabas (2010) o Morte (2013). Además, este es el "capital de santidad" del que habla Poutrin (1995), que Ana de San Agustín opta por exhibir para singularizar su personaje.

Poco sabremos de la virtuosidad de su familia, muy detallada, por ejemplo, en los *Tratados autobiográficos* de sor María de Jesús de Ágreda. La penitencia o la mortificación, otro tópico del género, aunque presente "tomaba muy largas disciplinas y ponía las rodillas a raíz del suelo procurando lastimarlas [...], quítame el lienzo y púseme túnicas de estameña ásperas" (*Relaciones*, 47) ocupa un lugar accesorio; así como las "prácticas de abyección",⁷ que la llevan a superar el asco al cuidar a enfermos llagados (*Relaciones*, 50), al modo de Santa Catalina de Siena.

No obstante, el demonio, que hace arder los papeles que la monja escribe, es una presencia constante, que protagoniza escenas de gran visualidad. La singularidad se alcanza a través de la batalla contra las fuerzas del mal:

7. Utilizamos aquí la terminología de Kristeva (1988), que entiende "lo abyecto" como aquello que implica trascender el propio límite del *yo* y mezclarse con *otro*, a través de prácticas de mortificación, como lamer o tocar heridas llagadas, que depierran el asco que ha de ser superado. Estas proceden de la tradición de santidad medieval, en concreto, para este caso, del ejemplo de Catalina de Siena.

Se me apareció el demonio en forma de un hombre muy galán y fuese a meter en la cama adonde yo estaba, yo me levanté y me fui a la prelada, diciéndole que tenía miedo, más no lo que había pasado y de otra noche siguiente vinieron muchos demonios y azotáronme cruelmente y quitándome la ropa me dejaron descubierta y muy maltratada [...] otras veces se me aparecían delante de mi hombres y mujeres y hacían delante de mi muchas suciedades y descomposturas [...] otra vez me echaron unas escaleras abajo y me llevaron arrastrando (*Relaciones*, 53).

Sor Ana de san Agustín es golpeada, arrastrada, torturada y asediada. Sea en forma de hombre seductor o como un animal (un mono), en solitario o en grupo, los pasajes que describen su asalto beben de una dilata tradición oral, procedente del folklore y de la predicación; así como visual, recreada en abundantes representaciones pictóricas, como estudia Ferrús (2021). De esta forma, lo extraordinario de estos pasajes, es que, como advierte Cervantes (1996: 162): “no parecen haberse convertido en causa de ansiedad. Antes bien, se consideraban síntomas claros de progreso espiritual”.

Pero si el mal se esconde tras cada esquina, el bien tiene sus huestes. Las “visiones imaginarias” pueblan el acontecer. En una de ellas la niña Ana ve una procesión de monjas, encabezada por santa Teresa, que la invita a ser carmelita. En otro momento, es san Agustín el que se manifiesta: “se me apareció el gloriosísimo san Agustín [...] y me propuse llamarme de su nombre cuando fuera monja” (*Relaciones*, 51). Un aspecto llama la atención: el poder de las imágenes religiosas, que acaban interactuando en el devenir cotidiano, como seres con energía propia, vasijas del poder divino.

Para la fundación del convento de Villanueva regalan a las monjas un Niño Jesús “medianito”, que Ana de san Agustín lleva con ella a la portería. Este se levanta de su hornacina y la guía hacia fuentes de dinero cuando la comunidad atraviesa momentos de carestía. En otras ocasiones, intercambia flores con ella, como expresión de afecto, o acude a cerrar la clausura cuando la portera se despista: “Mi Niño Jesús como soberano portero había cerrado las puertas de la clausura y traía las llaves en su bendita mano y dándomelas en la mía me dijo: mira que habías dejado abierta mi casa” (*Relaciones*, 57). Sea en forma de esculturas (“de bulto”) que cobran vida o de apariciones, Cristo, la Virgen, en sus diferentes advocaciones, y distintos santos (san Agustín, san Eustaquio, santa Ana...) participan del día a día del claustro: “Un cristo que traía conmigo me habló una noche y me dijo que le dijese a una persona eclesiástica estas palabras” (*Relaciones*, 60). Por supuesto se destaca santa Teresa, que, como explica Atienza (2015), emergerá en las semblanzas de sus hijas, tanto en su dimensión sobrenatural, como histórica, aunque primando esta última.

De esta forma, la visión absolutiza el texto, propiciando un *continuum* apenas hilvanado por referencias a la episódica vital de la heroína, casi toda ella vinculada al proyecto teresiano: “Qué si quería yo ir con ella a la fundación de Villanueva, yo respondí que yendo en su compañía iría al cabo del mundo” (*Relaciones*, 54-55). El estilo, oralizado, recuerda al monólogo libre de concien-

cia, con apenas escasas referencias a los destinatarios de su escritura. Su cénit se alcanza en las dos extensas recreaciones fabulosas del cielo y del infierno que, aunque inspiradas en la santa de Ávila, son muy singulares en el conjunto de las *vidas* de sus epígonas.

En la primera, la boca del infierno, representada de forma prolija en pintura, inaugura una visita al averno que dura ocho horas: "abrieron una caverna o boca del infierno y metiéronme en ella" (*Relaciones*, 76) "fue tan grande el efecto que me causó las ocho horas que estuve en el infierno" (*Relaciones*, 89). La segunda, que se sucede sin pausa, reproduce una extensa visita al cielo "me pusieron en una grandísima ciudad muy resplandeciente y cristalina" (*Relaciones*, 81). Teresa Howe (2004) subraya la relevancia de estos dos pasajes y documenta algunas de sus fuentes, de larga andadura y compleja mixtura, que tienen en la *Divina comedia*, los propios escritos de la santa Teresa o en pasajes bíblicos, mezclados con la herencia visual y folklórica de la época, sus referentes.

Desde aquí, aunque las *Relaciones* respetan la episódica del género: nacimiento en el seno de una familia virtuosa, temprana vocación religiosa y apariciones que la promueven, entrada en el convento, tentaciones, mortificaciones o misticismo, se distinguen al hacer de la lucha contra el mal y la hiperbólica condición visionaria, cifrada, no casualmente, en la interacción con santos bien conocidos su eje. Parello (2017: 91) contextualiza estos escritos en una etapa donde se "deseaba un cristianismo interior, más intensamente vivido y no sólo un culto externo y formal".

No olvidemos que este tipo de dones, además, convirtió a muchas monjas en figuras de autoridad, consultadas por personalidades de la época en cuestiones diversas, —pensemos en el caso de sor María de Jesús de Ágreda y en su epistolario con Felipe IV, como explicará Lewandowska (2019: 388-411)—, visitadas en sus conventos para la obtención de consejo y consuelo y premiadas por su labor con recursos y prebendas para el sostén de sus comunidades.

Así, en un tiempo de revolución, como es el de la reforma teresiana, sus hijas, en tanto legatarias de su mensaje político y activos de sus procesos de fundación (femenina), han de hacer del capital de santidad una coartada ante sus detractores y un estímulo para sus defensores, han de servirse de este como una fórmula que hace posible amplificar su mensaje: "un magnífico espejo en el que se iría reflejando la imagen de la fundadora y se irían articulando y mostrando distintos aspectos de su perfil [...] a partir de estos relatos de monjas distinguidas se formó, se construyó y se alimentó la figura teresiana" (Atienza 2015: 580-581).

Por tanto, la escritura del *yo* de Ana de san Agustín no solo es la respuesta obediente a un mandato, sino el gesto de vindicación de una comunidad a través de una de sus representantes más carismáticas que actúa como sinécdoque de esta y reflejo especular de su fundadora.

Sin embargo, como apunta Parello (2017: 99): "la autobiografía de la carmelita sólo constituye la primera etapa en la vía del proceso hagiográfico en el cual intervienen imperativos políticos, económicos y espirituales. Hace falta co-

tejarla con la biografía de Alonso de san Jerónimo que mezcla intención hagiográfica y pretensión historiográfica”.

Reescritura: *Vida y virtudes* de la Venerable Madre Ana de san Agustín

Las aprobaciones que preceden a *Vida y virtudes...* insisten en la condición de “imagen” de Ana de san Agustín, “copia” de santa Teresa: “Veo casi siempre dos imágenes vivas que nos dejó de sí: sus hijas y sus libros” (*Vida y virtudes*, s.p); “Son tantas las imágenes de hijas que vivamente retratan a su madre que no es fácil distinguir el original de la copia” (*Vida y virtudes*, s.p). Seis décadas después la semblanza de la monja se recompone dentro el linaje carmelita, que es pensado como un despliegue de figuras que potencian el legado de su fundadora por efecto de repetición. Asimismo, al dibujarla como un modelo, que sigue a otro modelo, da pie a que este proceso se continúe *ad infinitum*, no solo entre otras hermanas, sino entre todas las mujeres, que encuentran en esta cadena un ideal. Por eso la *Vida...* se escribe “para divulgarla e imprimirla en los corazones de quienes pasaran por ella los ojos” (*Vida y virtudes*, s.p).

El narrador es consciente de inscribirse en un género que cuenta con una dilatada raigambre, pero donde la retratada sobresale: “Muchas han acreditado esta verdad en las vidas ejemplares [...] Pero ninguna, a mi ver, es más rara que la de la Venerable Ana de san Agustín, pues toda fue un continuo milagro, un repetido prodigio, como se verá en el contenido de este libro” (*Vida y virtudes*, 1). Ese “continuo milagro”, “repetido prodigio”, que articula las *Relaciones...* es el que toma Alonso de san Gerónimo como material “prestado” para su libro, que se metamorfoseará al ser amplificado y recontextualizado.

La escritura de *vidas* conventuales ha sido recuperada, prioritariamente, por la historiografía literaria, desde aquellos ejemplos en primera persona que están al servicio de la consolidación de la autoría femenina, como estudia Lewandowska (2019). Mientras, los textos redactados por las autoridades religiosas han ocupado un lugar secundario en la bibliografía, entendidos, bien como repositorios desde los que es posible recuperar retazos de manuscritos perdidos, bien como testimonios de la formación de un discurso histórico-político de las órdenes religiosas. No obstante, estos no han sido interrogados en tanto suplementos de un material de partida al que aportan nuevas funciones.

El narrador parte de ese “preciado tesoro”, que son los manuscritos de la profesa, que cita en cursiva en varios pasajes, así como algunos versos (coplas) escritos por esta. La necesidad de conseguir “efecto hagiográfico” reconduce la historia y la complementa. Esta no solo triplica su extensión, sino que suma otros sentidos. Los primeros dos libros son aquellos que mantienen más cercanía con las *Relaciones*. Ahora bien, pese a trasladar casi de forma directa el conjunto de las visiones, que son glosadas o simplemente traspasadas de la primera a la

tercera persona, estas van precedidas de una advertencia, aquella que clarifica su naturaleza y huye del peligro de la heterodoxia:

Más siempre es peligroso explicar las visiones de los Santos fuera de las reglas, y providencia, con que Dios gobierna su iglesia, e instituyó sus sacramentos y ministros, y así persuado que todo esto fue visión imaginaria para favorecer con ella esta regalada esposa y mostrar cuánto se daba de su caridad por servido (*Vida y virtudes*, 12).

El mandato de tomar la pluma es una forma de vigilancia "por las reglas del bueno y seguro espíritu ella caminase segura", además de una estrategia para preservar un patrimonio: "Fuera de este motivo tenían otros para mandarle escribir todo lo particular que le pasaba, para que en lo raro dellas se conociese la bondad divina que tan liberal se comunicaba" (*Vida y virtudes*, 71), que pertenece a la orden.

Desde aquí, la breve aparición del Niño Jesús, que pide a la joven Ana trocar flores con ella, con la que se abren los textos autógrafos, recibe en la revisión de Alonso de san Gerónimo gran atención; ya que sirve para plantear la alegoría del convento como jardín espiritual. Tanto en la advertencia "Al lector", como en el primero de los capítulos, se extiende lo que apenas ocupa unas líneas en las *Relaciones*; ya que ahora no solo se trata de reivindicar a un personaje, sino a un grupo, a un modo de vida.

Por ello, resulta de sumo interés un pasaje, que recuerda al soneto de sor Juana "Este que ves engaño colorido". Aquí coagulan muchos de los tópicos literarios sobre el efímero paso del tiempo y el acecho de la muerte, pero, a su vez, se denuncia un "ser mujer" (cosmético), que solo se encubre falsas y pasajeras lisonjas:

Compuesto el cabello con toda curiosidad, pintado el rostro de mentirosos colores, llegó a mirarse a un espejo, para ver si le faltó alguna diligencia al cuidado y cuando entendió que la lisonjeaba con el cristal de su hermosura vio en el lugar de su rostro a un demonio horrible y feo que abriendo la boca la amenazaba (*Vida y virtudes*, 5).

Sor Ana de san Agustín es construida literariamente como un sujeto con "virtuoso modo de obrar", pero este proceso deviene complejo porque nace de una experiencia comunitaria, "y más una de mujeres", a la que representa y a la que valida:

Cualquiera Comunidad y más una de mujeres, se compone de tantos pareceres como individuos, y lo que unas aprueban otras contradicen y más en materias ruidosas y extraordinarias. Todas convenían en una cosa como cierta que era el consiguiente y virtuoso modo de obrar de la Venerable Madre Ana, pero en cuanto a las exterioridades que con ella pasaban no todas eran de un parecer (*Vida y virtudes*, 24).

En estos dos primeros libros, la profesa es descrita, siguiendo el molde de los autógrafos, como una heroína con fuerte vocación religiosa, rodeada de especiales dones, entre los que sobresale su lucha épica contra el mal, que la desafía, incluso, físicamente: “Halláronla llena de cardenales y llagas de sangre y tan maltratada que era pena mirarla” (*Vida y virtudes*, 22). Los episodios místicos son un premio a su resistencia: “Alzaron la Hostia y vio en ella a Cristo Señor Nuestro, que se le manifestaba su pecho sagrado abierto. Había en él tres corazones muy hermosos llenos de resplandor y belleza” (*Vida y virtudes*, 43).

Todos estos pasajes se trasponen con distinto grado de literalidad, de los manuscritos, señalados en cursiva o enmarcados con algunas líneas, que advierten que se da voz a la primera persona, en algunas ocasiones, otras trascritos o glosados sin ningún aviso.

No obstante, se reconoce la dimensión de autoridad y de autoría de la monja en materia mística: “Ella sola que los engendró en el secreto de su encendido pecho puede referirlos y la piedad ponderarlos y así lo excusa mi pluma” (*Vida y virtudes*, 32). El ejemplo más significativo es la reproducción completa de las ya mencionadas visiones del cielo y del infierno “Nos lo envió Dios por medio de la Venerable Madre Ana de san Agustín, con tan raras noticias de temor para todos los estados, que juzgó provechoso para todos el referirlo” (*Vida y virtudes*, 59), que son valoradas como un testimonio excepcional, que cuenta con el valor de poderosa advertencia. Estas se introducen con “Dice así” (*Vida y virtudes*, 59).

De igual modo, *Vida y virtudes* reproduce esa interacción continua con los santos, a los que ya se aludía en la advertencia, que portan en sus apariciones dones o consejo. El material visionario de los autógrafos se injerta como elemento natural en el nuevo texto.

Este se sirve del esquema de la hagiografía y despliega, no solo el marco episódico, apenas apuntado en los manuscritos, sino la dimensión política de la retratada, quien aspira a participar activamente en la causa de la Iglesia, allí donde le este permitido: “Su estado y sexo no le permitían trabajar en esto tanto como deseaba lo cual le era muy particular desconsuelo. Cuando sabía la multitud de gentes y naciones que viven ciegas y faltas de conocimiento de Dios” (*Vida y virtudes*, 12). Los títulos de los capítulos son muy reveladores “Eligen priora del convento de Villanueva a la Venerable Ana. Perfección y ejemplo con que ejercita el oficio” (*Vida y virtudes*, libro II, cap. 1); “Perfección y observancia que plantó en la nueva fundación” (*Vida y virtudes*, libro II, cap. XIII); “Aciertos con que empezó a gobernar esta casa” (Libro III, cap. XV); “Vigilancia y cuidado con que la Venerable Madre solicitaba el bien espiritual de sus súbditas, sucesos particulares que acreditaron su desvelo” (Libro II, cap. XV) etc.

La agencia encarnada por sor Ana de san Agustín no solo deriva ahora de su condición de elegida para la revelación, sino del buen desempeño de los cargos conventuales que se le encomiendan —“perfección”, “acierto”—; de su tarea como fundadora —“observancia que plantó en la nueva fundación”— o como asesora

espiritual de sus hijas: "Acudía al consuelo de las Religiosas en lo temporal, y en lo espiritual, y comunicándolas con filial llaneza salían consoladas y fervorosas. A las enfermas socorría con grande caridad, mirando cada una de ellas a Christo Señor Nuestro y así cuidaba mucho que no les faltase de regalo y asistencia" (*Vida y virtudes*, 49).

Es, asimismo, consejera de la sociedad civil, que acude a visitarla al convento, profeta del devenir político de la monarquía, mediadora de los vivos con la divinidad —endemoniados, pecadores, etc.— y de las almas del purgatorio ante esta. Alonso de san Gerónimo remeda una etapa donde la reforma teresiana vive su apogeo: "Solicitaron en este tiempo de muchos lugares fueran a fundar Conventos de Religiosas a ellos, deseando todos gozar tan virtuosa y ejemplar compañía" (*Vida y virtudes*, 74), cuyo recuerdo valora, mientras promueve su continuidad de en el presente de su escritura.

Además, "su ánimo varonil" (*Vida y virtudes*, 49) conduce a la protagonista a emprender mejoras en el convento de Villanueva y a la construcción de una iglesia para santa Ana, cuando es nombrada priora. *Vida y virtudes...* extiende este pasaje, muy breve en las relaciones, dando a la santa y a su actuación sobrenatural mayor preeminencia: "se le apareció la gloriosa Santa, con muy alegre rostro y resplandor, llegándola a ella, le puso en las manos unos doblones y con esto desapareció dejándola tan rica el alma de gozo como las manos de dineros" (*Vida y virtudes*, 53). Con este episodio, se busca subrayar la lucha incesante de las carmelitas por mejorar sus condiciones de existencia, las de sus fundaciones y la del entorno social que las rodea.

El tercero de los libros comienza con un capítulo que marca un giro "Determinar edificar el convento de Valera". Este tiene un valor espiritual y material: "un mismo fin que era el divino obsequio" (*Vida y virtudes*, 97). La fundadora, antes de emprender la tarea, sopesa los obstáculos que habrá de enfrentar y los recursos que necesitará. Aclara sus dudas "hablando con su devota santa Ana con la familiaridad que acostumbraba" (*Vida y virtudes*, 98).

Se entrecomilla un fragmento, tomado de las *Relaciones*, donde Cristo pone la primera piedra, pero también se relatan las dificultades prácticas: falta de fondos, previsión de accidentes posibles, búsqueda de materiales, incluso se explica el "Fervor y espíritu con que la Venerable Madre asistía al trabajo de la obra, cuánto aprovechaba su ejemplo e instrucción" (*Vida y virtudes*, libro III, cap. V), como reza el título. Sor Ana participaba de él: "buscando dinero y las demás cosas precisas para que continuase su obra, sino que también quiso se debiese al trabajo corporal que era más de lo que se podía pedir a sus achaques" (*Vida y virtudes*, 106). La religiosa mezcla los productos para la obra, despeja el terreno y colabora en trabajos de sillería, motivando al resto de profesas que laboran como "una colmena de abejas".

Esta parte del relato detalla la compleja gestión económica y arquitectónica que lidera. No solo se trata de construir un convento, sino de dotarlo de todo lo que necesita para su funcionamiento, de sostenerlo en lo pecuniario y en lo afecti-

vo. Por eso, mientras los santos la asisten, sor Ana de san Agustín se preocupa de encargar “imágenes de bulto” para que estos tengan su lugar en la nueva iglesia.

El resto de capítulos trascurren entre la visión profética, que, de nuevo, se glosa de los escritos en primera persona, que se convierte ahora en una alabanza a la monarquía: “El Castillo grande y fuerte era el Reino y Monarquía de España a quienes los demonios querían derribar y destruir mediante los Moriscos” (*Vida y virtudes*, 119), y su regreso a Villanueva como priora, que implica un proceso de reflexión personal y política: “Era tan grande el amor que las religiosas le tenían y estaban tan bien halladas con su gobierno que el perderla era perder su mayor consuelo” (*Vida y virtudes*, 125).

Asimismo, esta tercera parte contiene tres acápites (XX, XXI y XXII) dedicados a concentrar las apariciones y avisos de Teresa de Jesús, que en los autógrafos se encuentran dispersos. Si la santa acompaña la *Vida y virtudes...*, de principio a fin, al condensar en estas páginas sus “bilocaciones” en vida, para ayudar a Ana de san Agustín a solventar problemas de gestión, y sus visitas místicas, tras su muerte, para continuar ejerciendo su asesoría, está potenciando la unidad, especificidad y continuidad histórica de la reforma carmelita; así como presentando a la monja como extensión de la santa, delegada de su mensaje y de su sistema religioso.

Por último, el libro IV se despega completamente de las *Relaciones*, que han ido diluyéndose progresivamente en los anteriores, no solo porque cuenta la enfermedad, la muerte de la profesa y los milagros que la preceden, sino porque la convierte en símbolo de las virtudes cristianas: “Sabido que en el proceso apostólico la encuesta de fama sanctitatis se centra en el examen de las virtudes” (Armogathe 2005: 170). Se explica en la introducción al primer capítulo que: “Aunque en el discurso de esta historia van entretrejidadas acciones de las virtudes raras del sujeto milagroso de ella” (*Vida y virtudes*, 162), hay que tratarlas de modo particular, puesto que el ejercicio de estas es indispensable para que alguien “merezca el atributo de Santo” (*Vida y virtudes*, 162). Este no solo radica en el don visionario. El autor de la historia conoce bien los procesos canónicos y el debate que habían suscitado.

Así, cada apartado recorre una de las virtudes cardinales: fe, esperanza y caridad. Se continua con las morales: oración, obediencia, castidad y pureza, paciencia, humildad, pobreza. La penitencia ocupa otro fragmento, recordemos que en los libros anteriores había tenido menor presencia que en otras muestras del género. Lo mismo sucede con el espíritu de profecía, hasta ahora apenas apuntado, o con la capacidad de obrar milagros, que se acompaña aquí de un listado exhaustivo de casos, especialmente asociados al don de la curación. La voz narrativa es consciente de que este es un asunto con el que ha de ser cuidadosa:

Será menos proximidad el dividir esta materia en capítulos, refiriendo sucintamente los milagros que de esta prodigiosa virgen hallo más auténticos y autorizados, excusando los que según buena prudencia pueden atribuirle causas naturales por ser

de mi genio algo duro en dar crédito, ni calificar por milagro todo lo que la gente sencilla se lo parece (*Vida y virtudes*, 233).

La última parte del libro está dedicada a la enfermedad y muerte de la religiosa y a los portentos que la preceden. Sus días finales son una prueba de tormentos: "No se contentó Nuestro Señor con que estuviese con este tormento del alma, también quiso que padeciese en el cuerpo, y así le envió una enfermedad tan recia como prolija" (*Vida y virtudes*, 243), que concluyen con la paz de la gracia que hace asumir con contento la llegada de la parca. El texto logra un sentido circular al hacer del "olor de santidad" un signo que remite al jardín místico, alegorizado en su comienzo: "Experimentaba muchas veces arrojar de sí suavísimo olor y fragancia que como Rosa del Paraíso e Dios" (*Vida y virtudes*, 249).

El cuerpo de la monja se mantiene en pie, mientras es retratado pos-mortem, como un primer indicio de los portentos que propiciará. La sociedad civil la llora y la venera:

El sentimiento que hizo toda aquella afectuosa villa fue raro y a su imitación mostraron todas las de su comarca [...] Acudía toda la gente a verla y visitarla [...] Era mucho el concurso, notable la ternura, y todos procuraron solicitar les diesen algunas Reliquias de la Santa (*Vida y virtudes*, 251).

Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Ana de San Agustín explicita, en sus últimas líneas, el sentido que ha guiado "los movimientos de la pluma": "Para que sea conocida la santidad de la Venerable Madre y para que todos tengamos que imitar, que todos estos motivos han imperado los movimientos de mi pluma (*Vida y virtudes*, 265)". Su esquema dibuja a la religiosa como encarnación de santidad y modelo de imitación; ya no se trata solo de apelar al don visionario para justificar la agencia femenina en el contexto de las fundaciones teresianas, sino de implementarlo con otros muchos méritos.

Sor Ana de san Agustín es en la semblanza literaria de Alonso de san Gerónimo no solo una santa viva, sino una incansable trabajadora, una mujer virtuosa con grandes dotes gestoras, capaz de sacar adelante a su comunidad en lo práctico y en lo afectivo, al tiempo que de intervenir en la sociedad civil que la rodea.

Cursivas, glosa (y no solo)

Una sencilla comparativa entre las *Relaciones* de vida de sor Ana de san Agustín y la *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Ana de san Agustín* de Alonso de san Gerónimo demuestra que el segundo texto fagocita al primero, incorporando el conjunto de elementos místicos como material, bien marcado con la cursiva, el entrecomillado, la advertencia de un "dice", incluso a través de la glosa que no declara su origen. No obstante, este es "precioso tesoro"

ro”, al que hay que dar voz en aquellos momentos donde interviene la gracia, cuando la escritura desde la experiencia supera cualquier otro intento de aproximación literaria.

Alonso de san Gerónimo no despoja a sor Ana de san Agustín de su dimensión de autoría, su libro no es un repositorio de fragmentos de sus textos, sino que se sirve de estos para suplementarlos en un relato que se parece al original, pero no es el mismo, pues cobra sentido historiográfico y hagiográfico, como apunta Parello (2017).

Las *Relaciones* proponen un autorretrato donde la religiosa busca reforzar su liderazgo y su condición carismática desde su adscripción al proyecto teresiano, avalada por la continua revelación, al tiempo que haciendo pasar entre líneas distintos mensajes políticos, asociados al acontecer en el presente de la escritura. Seis décadas después, el sentido del dibujo ha cambiado, la monja es ahora un eslabón necesario de una fuerte cadena que se ha transformado para garantizar su resistencia, como analiza Weber (2016). Es parte de una historia que debe ser reivindicada.

Su semblanza opera como sinécdoque de un proyecto colectivo, basado en el trabajo duro en pro de los ideales teresianos. La profesora se destaca no solo como santa, sino como mujer esforzada, que puede imitarse como modelo religioso, pero también femenino. Ángeles Atienza (2015:582) explica cómo a medida que Teresa de Jesús se convierte en personaje en las biografías de sus hijas: “La Teresa que sobresale es la mujer con autoridad, la fundadora y la emprendedora, la organizadora, la, sobre todo, activa”. Esta misma evolución experimenta el de Ana de san Agustín.

La escenografía de santidad se amplifica, el libro se adscribe a un género, matizado por los debates en torno a la canonización, y dota a su protagonista de nuevos recorridos, que apelan a formas de agencia femenina ausentes en la versión en primera persona. Escritura y rescritura entablan una relación paradójica, al tiempo que muy productiva, que debe de ser exhaustivamente reexaminada sobre el tapiz del conjunto textual de las *vidas*.

Bibliografía

- ALABRÚS, Rosa María, y Ricardo GARCÍA CÁRCEL, *Teresa de Jesús. La construcción femenina de la santidad*, Madrid, Cátedra, 2015.
- ARMOGATHE, Jean Robert, "La fábrica de los santos. Causas españolas y procesos romanos de Urbano VIII a Benedicto XIV (Siglos xvii-xviii)", en Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 149-168.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela, "En permanente construcción. La recreación de la figura de santa Teresa en las semblanzas biográficas de sus hijas", *Hispania sacra*, LXVII (2015), pp. 575-612.
- CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo*, Barcelona, Herder, 1996.
- DZIABAS PEREIRA, Débora, "Escrituras vigiladas: la autobiografía espiritual de Ana de San Agustín (1606-1609)", en Manuel Casado (coord.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos culturales. Homenaje a José Francisco de la Peña*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, pp. 604-608.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz, *Heredar la palabra. Cuerpo y escritura de mujeres*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2007.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz, "Como suelen pintar al enemigo. Sobre las vidas de la venerable madre Isabel de la Encarnación y de sor Francisca Josefa de Castillo", *Hipogrifo*, IX (2021), pp. 657-670, en línea, <<https://doi.org/10.13035/H.2021.09.01.39>>.
- GLANZT, Margo, "Labores de manos: ¿Hagiografía o auto-biografía?", *Revista de estudios hispánicos*, núm. 19 (1992), pp. 293-308.
- HERPOEL, Sonja, *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*, Ámsterdam-Atlanta, Brill-Rodopi, 1999.
- HOWE, Teresa, *The visionary life of Madre Ana de San Agustín*, Wooldbridge, Tamesis, 2004.
- KRISTEVA, Julia, *Poderes de la perversion: Ensayo sobre Louis Ferdinand Céline*, México, Siglo XXI, 2004.
- LEWANDOWSKA, Julia, *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid-Fráncfort del Meno, Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- MORTE, Ana, "Mujeres ejemplares en los modelos de santidad femenina barroca", en Elisa Serrano (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*, Zaragoza, Diputación de Zaragoza, 2013, en línea, <<https://digital.csic.es/handle/10261/79853>>.
- PARELLO, Vicent, "Hagiographie et autobiographie spirituelle: la carmélite déchaussée Ana de San Agustín (1555-1624)", en Marc Vitse (coord.), *Homenaje a Henri Guerreiro: la hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, pp. 951-966, en línea, <<https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02471568>>.

- PARELLO, Vicent, “Entre el velo y la pluma: el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)”, *Cahiers d’Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, núm. 3 (2017), pp. 87-101, en línea, <https://cecil-univ.eu/c3_6/>.
- POUTRIN, Isabelle, *Le voile et le plume. Autobiographie et saintaté femenine dans l’Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- RUBIAL, Antonio, *La santidad controvertida*, México, FCE, 1999.
- DE SAN GERÓNIMO, Alonso, *Vida, virtudes y milagros de la prodigiosa virgen y madre Ana de San Agustín*, Madrid, Francisco Nieto, 1668.
- VINCENT-CASSY, Cecile, “Las fiestas de canonización en la España del s. xvii, polifonía de la santidad monárquica”, en Ángela Atienza (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Silex, 2012, pp.149-167.
- WEBER, Alison, “Autoridad carismática, rutinización y las fronteras de género en el Carmelo Descalzo”, en Bernat Hernández y Doris Moreno (eds.), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, UAB, 2016, pp. 243-254.

