

**Discurso y autocensura sobre la tradición clásica en el contexto religioso femenino:
la mención de los gentiles en el *Libro de las recreaciones* de María de San José
(Salazar)**

Blanca Vizán Rico
(Bieses, UNED)

Este artículo se propone analizar el tratamiento del discurso sobre los antiguos en el contexto femenino conventual; en particular, su manifestación en *El libro de las recreaciones* de María de San José (Salazar). Para ello, se toman los distintos pasajes en los que el diálogo se hace eco de la cuestión, planteando las tensiones, dificultades o problemática del tema por medio de las posiciones de las interlocutoras. Al dar cabida a estas consideraciones, la autora, en la práctica, se posicionaba a favor de la mención de los antiguos y de reconocer y conocer la importancia del legado clásico. La condición femenina religiosa no estaría, por tanto, reñida con este acercamiento al saber de los gentiles y sobre los gentiles, siempre y cuando se realice con el cuidado que la fe exige.

1. Autora y obra

María de San José (Salazar), además de discípula predilecta de Teresa de Jesús,¹ fue una de las madres fundadoras del Carmelo Descalzo y una notable escritora. Su memoria pasó pronto de la leyenda negra al silencio para la propia historiografía de la orden –no tanto así para la tradición portuguesa.² Nació en 1548 y se educó en casa de doña Luisa de la Cerda, hija del II Duque de Medinaceli, en un ambiente palaciego y cultivado, donde aprendió latín, adquirió conocimientos de francés y escribió sus primeros poemas (Manero Sorolla 2004, 120).³ Allí fue donde María de Salazar conoció a Teresa de Jesús, requerida extramuros para acompañar en el dolor a doña Luisa, viuda

¹ La importancia que tuvo para Teresa de Jesús su relación con ella queda patente en el extensísimo número de cartas que le dirigió y en que la eligiera sucesora: “Vuestra reverencia lo dice tan bien todo que, si mi parecer se hubiera de tomar, después de muerta, la eligieran por fundadora y, aún en vida, muy de buena gana, que harto más sabe que yo y es mejor” (Teresa de Jesús 1982: 1094) [puntuación adaptada a las normas de estilo actuales].

² La bibliografía contemporánea sobre la autora recoge esta idea del olvido generalizado, debido a la caída en desgracia del sector del Carmelo descalzo que apoyaba la madre María de San José (Salazar) junto a otros como Jerónimo Gracián y a la imposición del sector de ideas centralistas que terminaban con la relativa autonomía de las prioras (encabezado por el padre Nicolás de Jesús María (Doria) y, a su muerte, por Francisco de la Madre de Dios) (Weber 2002). Para estos y otros aspectos son de interés los sucesivos artículos y estudios de Manero Sorolla (1988; 1992; 2004), de la propia Weber (1996, 2006) y de Pascua Sánchez (2000-2001; 2018). También han escrito sobre ella o la han incluido en trabajos de abanico sobre monjas escritoras del período que recogen la tradición autobiográfica en el Carmelo Descalzo Herpoel (1999), Wilson (2006), Arenal *et al.* (2010), Martínez Calvo (2017) y Atienza López (2018); o sobre los Mendoza (Nader, 2004); le ha dedicado una monografía Ros (2018). Morujão (2003) profundizó en la particularidad de que la autora había recibido un tratamiento notablemente diferente por parte de la tradición historiográfica portuguesa, en especial, a partir de la obra de Belchior de Santa Anna (*Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal*). Serrano y Sanz (1905) la incluyó en su obra de referencia sobre las escritoras españolas *Apuntes para una Biblioteca de Escritoras Españolas*. Desde la investigación de índole religiosa cabe destacar los estudios introductorios a las ediciones de sus obras realizados por Simeón de la Sagrada Familia (1966, 121-151; 1979, 7-39) o la monografía de Pérez García (2009).

³ Sus poemas han sido editados por Simeón de la Sagrada Familia (1966, 474-534; 1979, 493-548) y revisados recientemente en la tesis de Martínez Calvo (234-416), que dedica un capítulo de su tesis a la autora.

reciente.⁴ Se forjó entonces el vínculo con la joven María, a quien íntimamente distinguió del resto.⁵

María de San José tomó el hábito años más tarde en Malagón y fue fundadora y priora en Sevilla (Simeón de la Sagrada Familia 1979, 13) y en Lisboa, donde redactó la mayor parte de sus escritos. Durante la etapa sevillana afrontó acusaciones inquisitoriales en dos ocasiones: 1575 y 1578.⁶ Más graves fueron las adversidades que le sobrevinieron después en Lisboa, causadas por las pugnas internas por el control de la orden a la muerte la Teresa de Jesús.⁷ En 1603, fue forzada (Herpoel, 48) a abandonar la ciudad y recluida en Cuerva (Toledo), donde murió el 19 de octubre, solo ocho días después de su llegada.

María de San José (Salazar) escribió el *Libro de las recreaciones* en torno a 1585, en el período en que hizo el traslado de Sevilla a la nueva fundación en Lisboa, el convento de San Alberto, y asumió allí el cargo de priora.⁸ Se trata de un diálogo ameno y divertido, complejo en cuanto a estructura y contenido, que busca transmitir un conocimiento variado sobre temas que afectan o interesan a las carmelitas descalzas. Según el plan dispuesto en el prólogo, constaría de cinco partes.⁹ Actualmente, sin embargo, solo se conserva una copia manuscrita que se trunca abruptamente al principio

⁴ La propia María de San José (Salazar) cuenta el episodio en clave autobiográfica o autorreferencial en el *Libro de las recreaciones* (MSJ, 61-64).

⁵ Retazos de esta relación especial pueden rastrearse en su correspondencia: “Yo le digo que le pago la soledad que dice tiene de mí. [...] Con que me quiera tanto como la quiero yo, la perdono hecho y por hacer [...] Y créame que la quiero mucho.” (Teresa de Jesús, 985), cuestión abordada por Vizán Rico (2017).

⁶ Álvaro Huerga recogió estos problemas de la fundación carmelita descalza ante la inquisición en *Historia de los alumbrados IV* (112-136). Es un asunto mencionado en la bibliografía crítica y del que la propia María de San José (Salazar) y Teresa de Jesús hablaron en sus escritos de forma a veces velada, a veces explícita.

⁷ Manero Sorolla (2001, 22-23) lo sintetiza así en un artículo sobre la *Peregrinación de Anastasio* de Jerónimo Gracián: “La proclamación de Nicolás de Jesús María (Doria) como segundo provincial, en el capítulo de Lisboa de 1585; la marginación y descrédito que se van tejiendo en torno al anterior y primer provincial, como consecuencia; el cambio de orientación espiritual que se opera a partir de entonces en pos de un rigorismo ascético exacerbado, que intenta recuperar antiguos planteamientos religiosos extremos que alejan a la orden del humanismo cristiano y místico, ideal de santa Teresa; la demasiada reglamentación y centralización, más la paulatina desfiguración de las Constituciones teresianas; en fin, la animadversión personal que Doria sentía por Jerónimo de la Madre de Dios como favorito de santa Teresa y de las descalzas; todo fue tejiendo un conflicto, hilvanado por la calumnia, que afectó al provincial y al Carmelo femenino, disminuido gradualmente del protagonismo que tuvo en la Descalcez; relegado, a partir de ahora, a una triste cuando no penosa dependencia.

Son los años de la Consulta y del Breve. Doria estaba alterando la estructura original de las descalzas. En gravosa compensación, las dotaba de un consejo de hombres que había de dirigirlas, juzgarlas y asignarles superiora y confesor. Pero las grandes prioras habían convivido con Teresa de Jesús. Sabían que aquél no era su estilo. A su manera se rebelaron.” Estudia esta cuestión Weber (2000, 127-150).

⁸ La copia manuscrita carece de datación. Simeón de la Sagrada Familia (1979, 28) la propone a partir del cálculo de fechas hecho por Belchior de Santa Anna en la *Chronica dos carmelitas descalços*: “Quinze annos erão passados quando escreveo isto” (143) y la bibliografía posterior en general la da por válida o no la discute. Así, el *Libro de las recreaciones* sería la primera obra en prosa de la autora, con excepción –que se conozca– del escrito *Santa Concordia* (Manero Sorolla 1992, 504).

⁹ “La primera es el cumplimiento de una obediencia que me obliga a decir algunas cosas de mi vida, que por ir con nombre fingido se sufrirá.

La segunda trata de la antigüedad y grandeza del Carmelo.

La tercera, de la vida y la muerte de nuestra santa Madre Teresa de Jesús, debajo del nombre de Ángela.

La cuarta, de los monasterios que fundó y en qué lugares, y de las calidades que cada uno tiene.

La última parte es una suma de los efectos que hace el amor de Dios en las almas donde está, con unas octavas en hacimiento de gracias de los principales beneficios, creación, redención conversación, que por ir intitulado Libro de recreaciones, no es fuera de propósito” (MSJ, 49).

de la cuarta parte (el relato de las fundaciones) pasada apenas la mitad del folio, cuando tocaría hablar de Lisboa.¹⁰

La obra, además de erigirse como fundamento intelectual de los orígenes de la descalcez carmelita, tiene entre sus fines la autopromoción o autorreivindicación de la autora como sujeto letrado y agente religioso bien posicionado en el campo carmelita, en tanto discípula predilecta de la madre Teresa.¹¹ El *Libro* ofrece momentos de humor autoconsciente (metaficcional),¹² a la par que costumbrista, y se presenta como una autobiografía por mandato que, en un elegante ejercicio de humildad, deviene en biografía de Teresa de Jesús gracias a que la autora vivió sus enseñanzas de primera mano. El diálogo de las interlocutoras, dotado de sencillez, cercanía y calor humano es también divertido, irreverente y audaz a ratos, de manera que se transmite de forma amena y entre risas –en la ficción y en el público lector-auditor¹³– contenido serio y *verdadero*.¹⁴

2. Análisis de los pasajes del *Libro de las recreaciones* en que se menciona a los antiguos

Por su condición de obra pensada en un ambiente religioso y para ser leída y apreciada principalmente en él, el *Libro de las recreaciones* está salpicado de abundantes citas y alusiones a la Biblia. No en vano, la voz autorial ya en el prólogo advertía de haber tocado diversos pasajes de las Sagradas Escrituras y pedía no ser juzgada con demasiada dureza por ello:

¹⁰ El original autógrafo de la obra se encuentra perdido y solo se conoce la pervivencia de un manuscrito que la contenga casi completa, el MSS/3508 de la Biblioteca Nacional de España. Procede esta copia única del convento de carmelitas descalzos de Málaga, según se indica en el margen superior de la primera página, en letra distinta a la del resto del escrito. Existe además un fragmento manuscrito de extensión menor, autorizado con la firma de María de San José, conservado en un cuaderno del Archivo de las carmelitas descalzas de Sevilla (Simeón de la Sagrada Familia 1979, 29). Queda en la oscuridad si llegó a cumplirse el propósito de las cinco partes. Probablemente fuera así, puesto que el manuscrito conservado no es autógrafo, sino copia, lo que parece indicar que la obra alcanzó cierta difusión. Asimismo, la redacción del prólogo suele ser posterior a la escritura de la obra. Por otra parte, la persecución de que fue objeto María de San José durante sus años en Lisboa aún no había comenzado en el momento de la escritura del *Libro de las recreaciones*.

¹¹ Se traslada la noción de “campo” de Bourdieu a este estudio particular distinguiendo los campos literario y religioso como espacios sociales específicos que se constituyen por las relaciones de agentes e instituciones que les pertenecen y que ocupan o no mejores posiciones en ellos en función del capital simbólico que posean, de su relación con el resto, de su *habitus* y de las influencias del campo general del poder. El concepto de “campo carmelita” sirve para concretar la parte del campo religioso objeto de estudio. La obra sociológica de Pierre Bourdieu es amplísima; destacamos aquí para su consulta: *Las reglas del arte* (2015), *Intelectuales, política y poder* (2012), *Razones prácticas* (2002), *Génesis y estructura del campo religioso* (2006).

¹² La utilización del término “metaficcional” para obras de la modernidad temprana ha sido problematizada en numerosas ocasiones y actualmente tienden a preferirse denominaciones como “autorreferencial” y “autoconsciente” (Cifre Wibrow 2003).

¹³ El *Libro de las recreaciones* debió de escribirse para ser leído en grupo en los espacios para la recreación, llegando así a las hermanas menos duchos en la lectura o incluso iletradas. De ahí la importancia de lo que en él se dice y el propio discurso sobre la mujer escritora o la formación de las mujeres. La cuestión sería recibida por las hermanas carmelitas en primera instancia y debe comprenderse, desde el análisis social, como una serie de ideas que adquirirían sentido y razón de ser en ese contexto; sin estar reñido esto con la persecución de la propia autora de ser reconocida como autoridad más allá de los muros del convento. Weber (1996, 257-258) relaciona las posibles expectativas de lectura en voz alta con la comicidad de algunos pasajes; también alude a la cuestión de la recepción fuera del ambiente conventual. Para cuestiones relativas a las comunidades de recepción en el ámbito conventual femenino puede consultarse el volumen colectivo compendiado por Zarri y Baranda Leturio (2011).

¹⁴ Son una constante los comentarios acerca de la verdad de lo relatado que buscan dotar de valor testimonial a la obra.

Lo segundo, que no solo debo dar razón, mas aún pedir perdón, como al fin lo he hecho, por el agravio que hago al humilde trato de las hijas de la Virgen sacratísima en haberme atrevido a traer tantos lugares de la Sagrada Escritura, cosa tan fuera de costumbre entre mis hermanas y aun reprendido, como al fin se verá, de nuestra santa Madre;¹⁵ [...]. (MSJ¹⁶, 48)

Así, desde el inicio, desde los paratextos,¹⁷ se introduce la problemática de la censura y la autocensura esperada, debida o subvertida en el contexto de religiosidad femenina, referida en principio a la paráfrasis o mención de pasajes y enseñanzas de las Sagradas Escrituras. Además, aunque no se mencione en el prólogo, el *Libro de las recreaciones* contiene alusiones a la tradición clásica o al saber grecolatino, que se trae a colación de forma distinta en diversas ocasiones. Por un lado, bajo la mención a algún autor por medio de sentencias de uso frecuente, pero culto; en concreto Aristóteles: “[...] porque, como dice Aristóteles, muchas veces tiene la mentira más color de verdad que la misma verdad” (MSJ, 79). Otras veces, con la utilización esporádica de términos clásicos, como el néctar y la ambrosía a propósito de la vida de Teresa de Jesús:

–[...]Y aunque el alargarme en esta materia tan deleitable como es tratar de la vida de nuestra santa Madre, que como néctar y ambrosía no solamente sustenta los sentidos, mas los eleva y absorta¹⁸ para no oír la campana que nos avisa de nuestras obligaciones [...]. (MSJ, 190)

Pero son los orígenes y el sentido de la existencia de las comunidades de religiosas, la cuestión que incita a la reflexión más extensa sobre los antiguos. Así, no solo se introducen datos o explicaciones acerca de la religión pagana, sino que también se da cabida textual al problema de su mención.

En la cuarta recreación, están las interlocutoras Justa, Gracia y Atanasia tratando el tema de la función reservada a las carmelitas para con la Virgen. Este servicio, aunque especial, explica Gracia, no quita mérito ni valor a los que ofrecen otras órdenes o fieles. En su argumentación, se sirve de un paralelismo con los antiguos que es inicio de un parlamento de extensión media sobre la cuestión:

–No porque a una Reina se le den damas y criadas para su servicio y que estén dentro de su cámara, se entiende que se le quita el mandar a todas las demás de su reino como señora universal de él; y porque estas obedezcan como vasallas, se entiende no haya de tener otras, que todas se empleen en su solo servicio. Bien sabemos que aquella ciega gentilidad que adoraban y servían a los demonios aunque engañados con nombre de dioses; como a tales, les ofrecían y dedicaban particulares sacerdotes, conforme entendían les daban gusto. A la diosa Verecintia, que ellos llamaban madre de los dioses, estaban dedicados los sacerdotes galos y

¹⁵ Todos los fragmentos del *Libro de las recreaciones* citados en este artículo provienen de la segunda edición que Simeón de la Sagrada Familia hizo del mismo en 1979; se ha modificado la puntuación y actualizado la ortografía a fin de facilitar la lectura y la comprensión de los pasajes.

¹⁶ En todas las referencias, abreviatura para María de San José (Salazar).

¹⁷ El proyecto BIESES se ha dedicado a la investigación de los paratextos en las obras de escritoras, hallando en ellos el umbral desde el que estudiarlas en su entronque con el mundo social. Para la parte teórica, cabe destacar el monográfico dirigido por Baranda Leturio (2015) en la revista *Criticón*; además, el grupo ofrece un buscador web para abordar los paratextos a obras impresas de autoras españolas (siglos XV-XVIII) desde los presupuestos de la sociología de la literatura (<<https://www.bieses.net/buscador.php>>).

¹⁸ Simeón de la Sagrada Familia, en su edición, sustituye el “absorta” del manuscrito por “absorbe”, según indica en nota al pie (1979, 190). No parece necesaria la corrección.

éstos andaban con vestiduras blancas; a la diosa Vesta estaban consagradas las vírgenes vestales; de suerte que de sacerdotes y sacerdotisas tenían poblados sus templos. (MSJ, 104-105)

Así, la interlocutora Gracia utiliza su conocimiento de la Antigüedad como sostén de sus premisas, en una suerte de argumento de autoridad. De sus palabras se extrae que el tema debe tratarse con cierta distancia, sin perder de vista que eran gentiles y que “adoraban [...] a los demonios”; de modo que el modelo son las prácticas, nunca, el objeto de devoción.

Las vestales eran las sacerdotisas dedicadas al culto a Vesta. Escogidas de niñas por el Pontífice Máximo, su autoridad religiosa era la mayor ostentada por mujeres en Roma. Como entidades icónicas de la religión y la vida política, fueron mencionadas muchas veces ya por los autores clásicos. La erudición humanista recogió el testigo, como fue el caso del helenista, catedrático de las Universidades de Alcalá de Henares y Toledo, Álvarez Gómez de Castro, autor del tratado *De la orden y origen de las Vestales romanas* (1562). La obra, que se desarrolla en la comparación de las funciones y atributos de estas con las de las monjas cristianas, probablemente cayó en manos de la joven María de Salazar cuando vivía en casa de doña Luisa de la Cerda. La dedicatoria del manuscrito a María de Mendoza (Vaquero, 105), que frecuentaba el palacio de doña Luisa (Manero Sorolla 2004, 115), así lo sugiere.

De otra parte, la diosa Berecintia –no tan conocida como tal– es, en realidad, la apelación a Cibeles por el sobrenombre que alude a la procedencia frigia del culto. Según Estrabón, los berecintios eran una tribu de los frigios y veneraban a una divinidad femenina (Cibeles/Rea) a quien llamaban “Madre de los Dioses” (Estrabón, X, 3, 12). También Virgilio en la *Eneida* utiliza los epítetos “Berecintia” y “Madre de los Dioses” para referirse a Cibeles en un pasaje en que esta pide a su hijo Júpiter, “el que va girando los astros por la bóveda del cielo”, que proteja a Eneas y sus naves en el viaje, haciendo así de intercesora por los hombres (Virgilio, IX, 82).

Gracia, en su parlamento, manifiesta enseguida inquietud por traer estas referencias a la conversación:

Y aunque me hace contradicción traer cosas tan vanas y llenas de superstición en consecuencia de la que son tan verdaderas y santas, acuérdomme haber leído muchas de las que los gentiles usaban en sus templos, tenerlas nuestra cristiana religión, aunque con la diferencia que hay de lo falso a lo verdadero, y de lo santo a lo profano. (MSJ, 105)

El uso del recurso para eludir la autocensura que es la derrama de autoridades, difusa en este caso tras ese “acuérdomme haber leído”, no salva al personaje de Gracia de toparse con oposición, representada en la ficción en el papel que toma Justa. La interlocutora que encarna la autoridad conventual en el diálogo –Justa–, se escandaliza “un poco” ante el atrevimiento, pero en seguida la hermana Atanasia recupera el nivel intelectual del discurso y sale en defensa de tal mención de los antiguos:

–Sabrás, hermana Justa, –dijo Atanasia– que los gentiles, aunque erraban en adorar muchos dioses, que atinaban y rastreaban a que debía de ser alguna deidad y conforme a esto le hacían servicios u ofrecían sacrificios justos y de honor aunque otros eran horrendos. Y dejando esto, vamos al sacrificarles ganados y ofrendas limpias, las cuales también los hombres ofrecían al Dios verdadero. Esta

manera de ofrenda ya cesó en la ley de gracia, pero no ofrecer incienso y tener lámparas y pilas, como ahora vemos que se usan. (MSJ, 105)

Y el conflicto entre las interlocutoras continúa:

–Eso –dijo Justa– ¿por qué tengo yo de decir que lo que tiene la Iglesia desde el tiempo de los gentiles es aprendido de ellos, pues lleva más camino usarse en la ley vieja?

–Bien dices en eso –dijo Anastasia¹⁹–, pero yo te daré una cosa que usa la Iglesia y no aprendida de la sinagoga, que es consagrar vírgenes. Y no pienses que es hacer agravio a las cosas santas decir la antigüedad de este agradable sacrificio a los ojos de Dios. Y, aunque en esta ciega gente era de ningún valor por obrar sin lumbre de fe, no pienses que fue tan sin voluntad de aquel Señor universal como Criador de todo aunque no le conocían, en que se ve cuánto se condenan los herejes. ¡Oh, si supieses las virtudes de muchos de aquellos gentiles y cómo con ellas los sagrados doctores nos confunden! Y a mí me avergüenzan harto cuando me acuerdo de lo que Plutarco escribe en la vida de Numa Pompilio. (MSJ, 106)

Así, se da cabida al planteamiento de que la gran antigüedad de la ley vieja, el judaísmo, no explicaría el origen de todos los ritos y costumbres. Algunos de ellos son herencia de la antigüedad clásica, como las vírgenes en los templos –monjas en la religión cristiana–, que no existen en la tradición judaica. Anastasia vuelve en la confrontación a salir reforzada gracias a sus conocimientos y, citando las *Vidas paralelas* de Plutarco, introduce la figura de Numa Pompilio, como ejemplo de elevada espiritualidad, de contemplación maravillada del mundo:

Comenzó Numa después, habiendo desamparado las ciudades, a tener poca conversación con los hombres, gastando su tiempo en los campos y en la contemplación de las cosas divinas, donde con el silencio de los campos desiertos, sin el estorbo importuno de los hombres, consideraba las obras de Dios, en cuya consideración muchas veces se elevaba y sin sentido se hallaba arrebatado. (MSJ, 106)

El pasaje, cuya traducción fuente se desconoce, expresa la maravilla de la contemplación de una forma sencilla pero elevada y poética, sin artificios. El cotejo con otras traducciones muestra, en efecto, cómo se distingue por su estilo claro y elevado. Podría tratarse de una traducción propia, ya que ella misma sabía latín, o de alguna traducción para uso particular de alguien cercano que hubiera caído en sus manos.²⁰ Otra explicación es que el fragmento fuera memorizado a partir de la lectura de alguna

¹⁹ Simeón de la Sagrada Familia opta por Atanasia en su edición de 1979 frente al “Anastasia” del manuscrito. La alternancia entre las dos formas, que sucede con cierta frecuencia, de deberse a un error, sería más de copia que de escritura original; sin embargo, puede tratarse también de un recurso literario de la propia autora susceptible de ser interpretado en el marco de los nombres parlantes y criptónimos utilizados en la obra.

²⁰ Cosa que pudo suceder cuando la autora vivía en el siglo o una vez entrada en religión. La cercanía espiritual e intelectual de la autora con Jerónimo Gracián podría explicar un avance en el conocimiento de la tradición grecolatina. Como es sabido, el padre del carmelita descalzo fue Diego Gracián de Alderete, secretario de Cifra y Cruzada de la Corte de Felipe II y Carlos I, traductor de los clásicos Jenofonte, Tucídides y San Ambrosio, amigo de Luis Vives y, a través de éste, de Erasmo (Manero Sorolla, 1992, 506).

poliantea o cita en otra obra previa²¹. Sería interesante saber si ya la fuente detenía la cita donde lo hace la autora, cuando Plutarco explica que los dioses, a causa de esta predisposición especial de Numa a lo espiritual y elevado y a su retiro de las ciudades, le premiaron favoreciendo su unión conyugal con la ninfa Egeria, que habitaba los bosques. El uso de una taracea tan ajustada es indicio de una gran habilidad y práctica en el manejo de *auctoritates*.

Las traducciones en España de las *Vidas paralelas* de Plutarco entre los siglos XIV y XVI han sido listadas por Susanna Allés en su tesis doctoral a propósito de la traducción realizada por Alfonso de Palencia en 1491 (Allés, 133-145). De todas ellas, solo tres contienen la *Vida de Numa Pompilio*:

-La traducción medieval de Alfonso de Palencia: *La primera y segunda parte de Plutharcho traducida por Alfonso de Palencia*, Sevilla, 1491.²²

-La traducción realizada por Francisco de Enzinas en las ediciones sucesivas: *Las vidas de Plutarco*, [Medina del Campo], 1554²³, y *Las vidas de los illustres y excellentes varones griegos y romanos*, Colonia, 1562 (bajo el nombre falso de Juan Castro de Salinas).²⁴

- La de fray Tomás Espinosa de los Monteros: *Heroicos Hechos y Vidas de Varones Yllustres*, Paris, 1576.

De la obra de Espinosa de los Monteros, María de San José (Salazar) no pudo extraer el pasaje de la contemplación, puesto que solo se trata de un opúsculo que compendia y resume las biografías plutarqueas y no lo incluye.²⁵ El cotejo con las traducciones de Palencia y Enzinas arroja que el texto aportado por María de San José

²¹ Plutarco fue un autor conocido y popular entre algunos autores cristianos. Las actas *Plutarco transmisor*, en su sección de “Tradición”, incluyen una serie de trabajos recientes sobre la pervivencia de Plutarco en autores como Luis de Granada, Juan de Pineda o Luis Vives (Candau Morón *et al.*, 2011).

²² En ella, el pasaje sobre el retiro de Numa se formula así: “Y Numa, desamparados los consejos de la ciudad, continuaba morar en el campo y agradábase de andar solo pasando su vida en los licos y selvas sagradas y en los lugares desiertos. Donde procedió que tomase comienzo lo que se cuenta de la diosa para que, de cierto, el mismo Numa, que sin alguna vejación del ánimo ni por error había dejado la compañía de los hombres mas principalmente por gustar bien la más honesta compañía, mereciese casamiento divinal. Y, ajuntado con Egeria, su amante, y continuando vida con ella, se hizo bienaventurado varón y muy enseñado de las cosas divinas” (Palencia, parte I, fol. 38r.) [transcripción propia].

²³ Publicada sin el nombre del autor ni del lugar de impresión.

²⁴ Esta traducción de 1562 de las *Vidas paralelas* amplifica el episodio contemplativo de Numa: “A esta causa se dice que dende en adelante comenzó Numa a desamparar las ciudades y a tener poca conversación con los hombres, gastando su tiempo en los campos y en la contemplación de las cosas divinas. Por la mayor parte se salía solo fuera del pueblo y, sin conversación y estorbo de hombres vulgares, que tienen sus pensamientos hincados en la tierra, se andaba por las selvas y bosques sagrados, pasando su vida, cuando en algunos prados religiosos, cuando en otros desiertos lugares, donde, con el silencio de los campos desiertos, sin el estorbo importuno de los hombres imprudentes, hallaba oportunidad grandísima por considerar las obras de dios, en cuya consideración muchas veces se elevaba y sin sentirlo se hallaba arrebatado no de otra manera que si fuera trasladado en los cielos y allí con los espíritus divinos estuviera conversando. De aquí procede lo que se dice con muy constante rumor y fama de Numa Pompilio, que se apartaba de la comunicación de los carnales hombres y se deleitaba con la soledad de los sacros bosques no por falta de juicio o por causa de otra melancolía que le hubiese sobrevenido, como pensaron algunos ignorantes, sino porque andando por estos lugares oportunos, donde los espíritus celestes libremente conversan sin ser estorbados con las turbaciones ni cargas terrenas de los hombres, había gustado alguna conversación divina y excelente de la diosa Egeria, que, viéndole arrebatado en sus contemplaciones, vino a consolarle por la soledad y ausencia de su Tatia y a comunicar con él los secretos divinos de los dioses inmortales. Este es aquel espiritual matrimonio de Numa, estos son sus celestiales amores con la diosa Egeria, que de amor santo y entrañable le amaba, de cuya conversación sacó tanto provecho que por la comunicación de esta diosa [...]” (Castro de Salinas, fol. 184r.) [transcripción propia].

²⁵ Toda la vida de Numa Pompilio está resumida en el recto y verso de dos folios consecutivos (Espinosa de los Monteros, fol. 3v. y fol. 4r.).

(Salazar) dista bastante de ellas.²⁶ Quizás la fuente, como en el caso de las vestales, fuera Álvar Gómez de Castro, que en ese tratado menciona la *Vida de Numa Pompilio* de Plutarco (Gómez de Castro 1562, fol. 23 v.).

Así, las modulaciones que adquiere la mención de los antiguos en el *Libro de las recreaciones* son, por tanto, diversas: la cita directa o la paráfrasis, el uso de conceptos religioso-literarios clásicos insertos en el discurso general o la defensa determinada de la deuda con la tradición grecolatina, con la comparación implícita que conlleva.

3. Interpretación de las posiciones discursivas a propósito de la mención de la tradición grecolatina en el contexto religioso femenino. Marco social y política religiosa

Cabe ahora interrogarse por la posición tomada en la obra al respecto a la mención de la tradición grecolatina en el contexto del Carmelo descalzo femenino, dado que, si bien se aborda desde distintas fórmulas en el *Libro de las recreaciones*, su inclusión no queda exenta de debate u oposición. Para desentrañar el sentido tras la superposición y ensarte complejo de discursos y niveles del contenido, acudimos a la voz narrativa que, solo de forma muy puntual se hace manifiesta.²⁷ Así sucede, en particular, en el pasaje en que por primera vez Justa expresa su desacuerdo y sorpresa ante el parlamento de Gracia sobre sacerdotisas y sacerdotes paganos:

Un poco se escandalizó Justa, como es costumbre de mujeres que poco saben, decir que en la Iglesia se usaban algunas cosas que los gentiles en sus templos observaban [...]. (MSJ, 105)

En efecto, el discurso de Gracia sobre los antiguos, que no solo los menciona o describe, sino que sostiene un paralelismo entre sus costumbres y las cristianas del momento, debía de causar extrañeza al lector-auditor –a veces no letrado. Así se recoge en el miedo de la hermana Justa, del que aún se hace eco la siguiente recreación:

–Vuelve a tu historia –dijo Atanasia a Gracia, vueltas otro día a su puesto.
 –Pláceme, hermana, mas sea con condición que la hermana Justa no se me escandalice.
 –Eso tú lo puedes hacer –dijo Justa– con no contarme cosas de gentiles, que no las puedo oír.

²⁶ No se ha consultado en esta fecha el pasaje en la traducción de 1554 de Francisco de Enzinas. Que se tratara de la fuente seguida por María de San José parece improbable si se atiende al hecho de que, según se indica en la tesis de Allés (139), la de 1562 sería solo una nueva edición de Francisco de Enzinas de las *Vidas paralelas* de Plutarco, publicada bajo el nombre falso de Castro de Salinas para favorecer su circulación en la península Ibérica, y no una nueva traducción. La filiación del pensamiento del autor con el protestantismo motivaron que Menéndez Pelayo introdujera un estudio sobre él en *Historia de los heterodoxos españoles* (vol. I, cap. V, 850-869).

²⁷ En efecto, el *Libro de las recreaciones* se construye sustentado parcialmente en una voz narrativa cuyo papel se reduce prácticamente a las indicaciones sobre quién enuncia cada parlamento (del tipo: “–dijo Justa–” o “–contestó Gracia”) y al dibujo del marco espacio-temporal al inicio y fin de cada recreación. En determinadas ocasiones, sin embargo, esta voz narrativa, asimilable con la debida distancia a la autorial, traspasa el sustento más formal o literario y desarrolla un discurso ideológico que ayuda a posicionar el texto y la interpretación final. Consideramos que ambas formulaciones de la voz narrativa (la indicativa, que organiza las intervenciones y ayuda a la comprensión inicial, y la direccional, que intenta controlar el sentido final del texto) son muestra de un plan de recepción inmediata basado en las expectativas de lectura colectiva, en voz alta, entre las carmelitas descalzas en la franja horaria para la recreación después de las comidas.

–En eso veo, hermana –le respondió Gracia–, que eres de menos ingenio que el que pensaba; sosiégate que por ahora no trataré esta materia, que basta al propósito lo que Anastasia dijo. (MSJ, 109)

Un poco más adelante, el espanto llega a tal punto que causa risa y adquiere tintes recreativos en el marco teórico-literario del *prodesse et delectare*:

–[...] ve ahora adelante, Gracia, y di lo que dos veces has ido a comenzar y Justa te ha detenido.

–Debía ser de miedo –respondió Gracia– no fuese a decir algo de lo pasado o no nombrase al demonio, que se debe de espantar como la hermana Basiana y se santigua mil veces cuando en la lección del refectorio le nombra.

–No soy tan espantadiza –dijo Justa– que me espante de eso; mas temo cuando vas a salir de repente con tu razón no digas alguna necesidad.

–¿Eso temes? –dijo Gracia. Ya habías de haber perdido el miedo y héchote a las armas con las muchas que has oído, que a buen seguro que no las tienes ahora por contar.

–Antes se ha ya perdido la cuenta –dijo Justa.

–No nos des ahora motivo para reír –dijo Gracia–, que no es tiempo sino para llorar [...]. (MSJ, 110-111)

De este modo, a través de este pasaje en tono distendido en que se logra el humor por medio del recurso de la ironía y del reto a la autoridad de Gracia en su apelación divertida a Justa ante las hermanas, se da cabida en el texto al problema que supone el tratamiento del saber antiguo en un contexto religioso femenino. Cierran ambas interlocutoras el pasaje con la mención a las persecuciones sufridas y la necesidad de poseer fortaleza de espíritu para seguir afrontando las que vengan.

De la observación de las intervenciones *censorias* en el diálogo se extrae que el hilo común es la atribución del problema a la falta de formación, de letras. La representación del miedo da verosimilitud a la conversación en la ficción, ofreciendo espacio textual a un modo de vida en que el temor por decir, leer o escribir estaba presente en la cotidianidad. Al mismo tiempo, resulta una forma de atenuación del discurso y de la agencia de María de San José como escritora y como maestra, que se diluye entre las intervenciones de los personajes. Si bien es posible reconstruir que la voz autorial se inclina en una dirección respecto a este tema, no es fácil diferenciarla del todo. Vian Herrero prevenía contra los riesgos de asociar directamente y sin matices ni interrogantes la posición de un determinado interlocutor con el autor, incluso aunque compartieran nombre (Vian Herrero, 172).²⁸ Como ha sido estudiado, el género del diálogo permite,

²⁸ “En contraste, en algunos de nuestros estudios sobre el diálogo todavía se observan carencias de bulto, por pintorescas que parezcan a los ya avezados en los estudios del género. Mencionaré ahora dos. Una primera: estudiar los diálogos como discursos continuados individuales, producidos por un emisor único, es decir, sin distinguir qué interlocutor se expresa y cómo lo hace, desde una perspectiva unilateral, monológica, no como comunicación literaria de relación interlocutiva, de discurso intercambiado. Segunda: estudiar afirmaciones hechas en diálogo aisladas de su contexto (quién las dice y en qué situación las dice), impermeabilizándolas del juego ficticio interior del texto y endosándoselas, sin más ni más, a un autor como propias. Ambas carencias olvidan que el autor no “dice” tal cosa en un diálogo; o al menos no lo hace directamente ni de modo tan simple y reductor, ni siquiera cuando habla el interlocutor que lleva su propio nombre”. Idea cuyo desarrollo continúa en la nota al pie 64: “Si hago hincapié intencional en la autonomía de los personajes y sus asertos es por razones de método, pero no olvido que el “maestro de ceremonias” del texto es el autor, quien en última instancia decide qué argumentos utilizan sus criaturas, cómo y cuándo lo hacen. El hecho de que muchas afirmaciones de diálogo a lo largo de la historia hayan llegado a adquirir vida independiente en otras obras y en otros diálogos y sirvan como argumentos o citas de autoridad fuera

gracias a su polifonía inherente, cierto juego en la presentación de los discursos, dando cabida a la coexistencia de tendencias, puntos de vista y posicionamientos opuestos incluso en el mismo texto.²⁹

La interiorización del punto de vista del censor puede entenderse como una particularidad ligada a la condición de escritora religiosa y como elemento determinante en la configuración de la religiosidad femenina.³⁰ Al mismo tiempo conviene tener en cuenta que, en el campo social general, junto a la censura legal y jurídica que se ejerce de forma coercitiva mediante instrumentos como la prohibición, existen formas censorias *difusas*, asimiladas a la persuasión, la propaganda o el discurso pedagógico, que procuran “la interiorización del recelo y la desconfianza ante la textualidad” (Vega 2012, 12). Puede que esto explique también la inclusión en el *Libro de las recreaciones* del punto de vista contrario a que las mujeres “ahonden en bachillerías”. De todos modos, en el desarrollo argumentativo esta posición discursiva siempre termina por perder la confrontación, que nunca llega a resultar agresiva, y se impone, por consenso general, el agravio sufrido con frecuencia por las mujeres que intentan estas empresas. La autora, a este respecto, hila fino en la obra y utiliza el grado de formación de las mujeres como hoja de corte que separa a las que no deben hablar de estos temas de las que sí.

Si se enlaza esto con que la obra se presenta primero como una autobiografía que muda en biografía de Teresa de Jesús, uno se topa con que, aunque no sea posible establecer una relación directa entre la autora y una interlocutora concreta, sí que se puede trazar, con la debida cautela, una asociación entre la posición respecto al acceso de las mujeres a la tradición grecolatina de la autora por un lado y la de algunas de las interlocutoras por otro.

Tres son los elementos que refuerzan la idea del interés y pertinencia de la mención del saber grecolatino:

En primer lugar, el propio desarrollo argumentativo del diálogo que, a través de las intervenciones constantes de las interlocutoras y puntuales de la voz narrativa, da prevalencia a la posición a favor de tal acceso, siempre y cuando haya formación e ingenio de por medio. El miedo y los recelos de Justa se disipan por medio de las explicaciones, la erudición y la piedad de Gracia y Atanasia; se representan las suspicacias sociales y, al mismo tiempo, previenen ante tales suspicacias con una finalidad didáctica.

En segundo lugar, el hecho de que la interlocutora Gracia, firme defensora de la mención del saber clásico y primera en traerlo a colación, esté cerca a nivel simbólico de la autora como mujer letrada. A Gracia también se le ha encargado contar su vida y prefiere dedicar el tiempo y el espacio a hablar de la madre Ángela (Teresa de Jesús) y de las grandezas del Carmelo:

Otro día por la mañana, después de acabados los oficios divinos, sentadas junto a la fuente, dijo Justa:

—Ya de razón, hermana Gracia, tendrá mucho que nos decir.

de contexto —es decir hayan sido o no refutadas en su lugar de origen— no cambia las cosas: será un problema del lector, pero no del autor” (Vian Herrero, 172).

²⁹ Para ahondar en la teoría y los estudios recientes sobre diálogos, puede acudir al volumen colectivo editado por Vian Herrero en 2010 y, en conjunto, a la producción del grupo Dialogyca (<<http://www.dialogycabddh.es/>>); también a las obras de Rallo Gruss (1996 y Rallo Gruss *et al.* 2006), Gómez (2000), Ferreras (2003) o Ynduráin (2006).

³⁰ A propósito de un estudio sobre María de Ágreda, Consolación Baranda señala: “En medio de esta disparidad de intereses, entre la obediencia a sus confesores y los riesgos de ser investigadas por la Inquisición, las monjas debían mantener un continuo estado de alerta que fomentaba la autocensura y exigía la interiorización del punto de vista del censor para sobrevivir” (Baranda 2013, 163). Para adentrarse en cuestiones sociológicas relativas al conjunto literario de las *vidas*, la monografía de Poutrin (1995).

—Sí tengo —respondió—, más no oso, porque para decir algo de necesidad tengo de traer algunos lugares de la Sagrada Biblia, que hace mención de este sagrado monte; y como al principio te puse por juez, no sólo haces este oficio, mas aun de fiscal, acusándome cuando algo digo.

Riéndose todas con esto, Justa dio licencia para que sin miedo dijese, trayendo a la memoria lo que arriba había dicho, de que no sabía más de lo que comúnmente saben las mujeres: No era bien escribir, mas tú, hermana, que presumes de bachillera y te tenemos por tal, bien podrás. (MSJ, 93)

En tercer lugar, la evidencia de que María de San José (Salazar) optó de hecho por abordar la cuestión y dar cabida en la obra a diferentes menciones a la tradición clásica, no solo como mera enumeración u ornamentación, sino también como elemento que incita a una reflexión, a un replanteamiento de lo conocido y a una representación en la ficción de la mujer culta que busca saber más de forma ordenada y sin faltar a la religión que profesa.

De este modo, el discurso sobre la educación de las mujeres, que hace manifiesta la existencia de mujeres formadas, puesto que se puede distinguir entre las que lo están y las que no, sostiene la posición de superioridad tomada por la voz autorial, al final, María de San José. Su autoridad intelectual y religiosa se apoya en la representación en la ficción de mujeres cultivadas. De ahí es de donde emana el didactismo del *Libro de las recreaciones*³¹:

—[...] Y esto basta para que saquemos dos cosas: La una, para avergonzarnos las que presumimos de solitarias que un gentil sin lumbré de fe nos haga tantas ventajas; y lo otro, el poco caso que [de] arrebatamientos habemos de hacer, pues contemplando estos en las cosas naturales se arrebataban sin tener gracia de Dios. Donde debemos temer no sean los nuestros así. (MSJ, 106-107)

Conclusión final

María de San José (Salazar), a pesar de la utilización del género del diálogo, que puede difuminar la posición autorial dada la polifonía de la ficción dialógica, se sirve del *Libro de las recreaciones* para transmitir su autoridad y apuntalar los fundamentos del Carmelo descalzo. La posición de autoridad que toma como agente del didactismo y heredera directa de las enseñanzas y reformas de Teresa de Jesús se ve reforzada por su autorrepresentación, bajo criptónimo y salvando las distancias, como mujer letrada y culta, habituada al tratamiento de asuntos elevados y con un bagaje cultural considerable.

En el diálogo se da existencia textual a la tensión que provoca la mención de los gentiles en un contexto religioso y femenino, lo que, a la luz de los parlamentos rescatados, supone una doble fricción. Esta particularidad aumenta el valor de la obra de María de San José, puesto que no solo se enfrenta al hecho de mencionar lo pagano (y ponerlo por escrito con fines en parte divulgativos), sino que además lo hace siendo mujer, condición a veces utilizada por el entorno social para limitar el acceso o el tratamiento de cuestiones relacionadas con el conocimiento elevado. En esta línea, la *osadía* es también una forma de agencia que busca la consolidación de un sujeto o agente literario de nivel, que pretende la adquisición de prestigio o reconocimiento y que exhibe formación y cultura. Así, María de San José (Salazar) se arriesga al autorreivindicarse como mujer letrada y religiosa de su tiempo, lo que le permitió alcanzar una posición de autoridad en vida pero también la hizo objeto de persecuciones.

³¹ También de la posición preferente que Teresa de Jesús le dio en vida y de su propia visión de primera mano, del ser escritora “de la verdad”.

Obras citadas

Fuentes primarias

- Belchior de Santa Anna. *Chronica de Carmelitas Descalços, particular do Reyno de Portugal e Provincia de San Felipe*. Lisboa: Officina de Henrique Valente de Oliveira, 1657.
- Castro de Salinas, Juan. *Las vidas de los illustres y excellentes varones griegos y romanos, escritas primero en lengua griega por el grave philósofo y verdadero historiador Plutarcho de Cheronea y agora nuevamente traduzidas en castellano*. Colonia y vendese en Anvers, en casa de Arnolfo Byrcman, a la enseña de la Gallina Gorda, 1562.
- [Enzinas, Francisco de,]. *Las vidas de Plutarco: el primer volumen de las vidas de illustres y excellentes varones Griegos y Romanos pareadas escritas primero en lengua Griega por el grave Philosopho verdadero historiador Plutarco de Cheronea, y al presente traduzidas en estilo castellano*. [Medina del Campo]: Guillelmum de Millism, 1554.
- Espinosa de los Monteros, Tomás de. *Heroicos Hechos y Vidas de Varones Yllustres*. Paris: Francisco Prado, 1576.
- Estrabón. *Geografía: libros VIII-X*, trad. Juan José Torres Esbarranhc (Madrid: Gredos, 2001).
- Gómez de Castro, Álvar. *De la orden y origen de las Vestales romanas*. 1562. Mss/5853, Biblioteca Nacional de España.
- MSJ [María de San José (Salazar)]. *Escritos espirituales*, ed. Simeón de la Sagrada Familia. Roma: Tipografía Políglota Vaticana, 1979.
- Palencia, Alfonso de. *La primera y segunda parte de Plutharcho traducida por Alfonso de Palencia*. Sevilla: Paulo de Colonia et Johānes de Nurēberg [et] Magno et Thomas Alemanes, 1491.
- Teresa de Jesús. *Obras completas*, Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink eds. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Virgilio Marón, Publio. *Eneida*, Vicente Cristóbal introd. y Javier de Echave-Sustaeta trad. Madrid: Gredos: 1997.

Fuentes secundarias

- Allés, Susanna. “*Parallelae sive Vitae illustrium virorum* (Las vidas de Plutarco, Sevilla 1491): Estudio y edición crítica de la traducción de Alfonso de Palencia de las vidas compuestas por Donato Acciaiuoli, Leonardo Bruni y Guarino Veronese.” Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2011.
- Arenal, Electa, Powell, Amanda, y Schlau, Stacey. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2010.
- Atienza López, Ángela, (ed.) 2018. *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII* (Madrid: Silex).
- Baranda Leturio, Nieves. *Cortejo a lo prohibido: lectoras y escritoras en la España moderna*. Madrid: Arco Libros, 2005.
- , (dir.) 2015. Paratextos y sociedad literaria (número monográfico), en *Criticón*, 125.
- Bourdieu, Pierre. *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- . “Génesis y estructura del campo religioso.” *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, XXVII, 108 (2006): 29-83.
- . *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires/Madrid: Clave Intelectual, 2012.

- . *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama, 2015.
- Candau Morón, José María, González Ponce, Francisco. J., y Chávez Reino, Antonio Luis, eds. *Plutarco transmisor: Actas del X simposio internacional de la Sociedad española de Plutarquistas, Sevilla, 12-14 de noviembre de 2009*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2011.
- Cifre Wibrow, Patricia. *De la autoconsciencia moderna a la metaficción postmoderna*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2003.
- Diccionario de autoridades IV y V, 1737*. Disponible en <<http://web.frl.es/DA.html>> [accedido el 17 de enero de 2019].
- Ferreras, Jacqueline. *Los diálogos humanísticos del siglo XVI en lengua castellana*. Murcia: Universidad de Murcia, 2003.
- Gómez, Jesús. *El diálogo renacentista*. Madrid: Laberinto, 2000.
- Herpoel, Sonja. *A la zaga de santa Teresa: autobiografías por mandato*. Amsterdam: Rodopi, 1999.
- Huerga, Álvaro. *Historia de los alumbrados: IV Los alumbrados de Sevilla (1605-1630)*. Madrid: Fundación universitaria española, Seminario Cisneros, 1988.
- Manero Sorolla, María Pilar. "Exilios y destierros en la vida y en la obra de María de Salazar." *1616 Anuario de la Sociedad española de literatura general y comparada*, 6-7 (1988): 51-59.
- . "Diálogos de carmelitas: *Libro de recreaciones* de María de San José." En Antonio Vilanova ed. *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992. I, 501-515.
- . "La peregrinación autobiográfica de Anastasio/Jerónimo (Gracián de la Madre de Dios)." *Revista de Literatura*, LXIII, 125 (2001): 21-37.
- . "On the Margins of Mendozas: Luisa de la Cerda and María de San José (Salazar)." En Helen Nader ed. *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004. 113-131.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: La Editorial Católica, 1965.
- Morujão, Isabel. "Entre duas memórias: María de San José (Salazar) O.C.D., fundadora do primeiro Carmelo descalço feminino em Portugal." *Península: Revista de estudios ibéricos*, 0 (2003): 241-260.
- Martínez Calvo, María Celeste. "La escritura de Santa Teresa: *El libro de la vida* como género literario." Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2017.
- Nader, Helen, ed. *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004.
- Pascua Sánchez, María José de la. "Escritura y experiencia femenina: La memoria de las descalzas en el *Libro de recreaciones* de sor María de San José." *Trocadero* 12-13 (2000-2001) 295-313.
- Pascua Sánchez, María José de la. "La carmelita María de San José (Salazar), una priora rebelde María José de la Pascua Sánchez." En Ángela Atienza López coord. *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex Ediciones, 2018. 53-81.
- Pérez García, María de la Cruz. *María de San José, Salazar: la humanista colaboradora de santa Teresa perseguida*. Burgos: Monte Carmelo, 2009.
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid : Bibliothèque de la Casa de Velázquez, 1995.
- Rallo Gruss, Asunción. *La escritura dialéctica: estudios sobre el diálogo renacentista*. Málaga: Universidad de Málaga, 1996.

- Rallo Gruss, Asunción, y Malpartida Tirado, Rafael, eds. *Estudios sobre diálogo renacentista español: antología crítica*. Málaga: Universidad de Málaga, 2006.
- Ros, Carlos. *The favourite daughter of Teresa of Jesus: Mary of Saint Joseph*. Nottinghamshire, Reino Unido: Letras de autor, 2018.
- Simeón de la Sagrada Familia. "María de San José, OCD (1548-1603): Prólogo." En Simeón de la Sagrada Familia ed. *Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva: Santa Teresa de Jesús, Jerónimo Gracián, Ana de Jesús, María de san José*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1966. 121-151.
- . "Prólogo." En María de San José (Salazar) *Escritos espirituales*. Roma: Tipografía Poliglota Vaticana, 1979. 7-39.
- Vaquero Serrano, María del Carmen. "Books in the sewing basket: María de Mendoza y de la Cerda." En Helen Nader ed. *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450-1650*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 2004. 93-112.
- Vega, María José. "'Leer no es de cristianos': Lectura, culpa y miedo en el siglo XVI" En María José Vega e Iveta Nakládlová ed. *Lectura y culpa en el siglo XVI/Reading and Guilt in the 16th Century*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.
- Vian Herrero, Ana, ed. *Diálogos españoles del Renacimiento*. Toledo: Editorial Almuzara, 2010.
- Vizán Rico, Blanca. "Afecto y poder: la correspondencia entre Teresa de Jesús y María de San José (Salazar) como refuerzo de un vínculo." Comunicación en *International Conference: La identidad autorial de las escritoras a través de la correspondencia (siglos XVII-XXI)*, 25-26-27 de octubre, Facultad de Filología, UNED, Madrid, 2017.
- Weber, Alison. "On the margins of ecstasy: María de San José as (auto)biographer." *Journal of the Institute of Romance Studies* 4 (1996): 253-268.
- Alison Weber. "Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform." *Sixteenth Century Journal* 31.1 (2000) 127-150.
- Weber, Alison. "Introduction to María de San José." En María de San José (Salazar), *Book for the Hour of Recreation*, Amanda Powell trad. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 1-26.
- Weber, A. "María de San José (Salazar): Saint Teresa's 'difficult' daughter". En Christopher Wilson ed. *The heirs of st. Teresa of Ávila: defenders and disseminators of the founding mother's legacy*. Washington, WA: Institute of Carmelitan Studies, 2006.
- Wilson, Christopher, ed. *The Heirs of St. Teresa of Avila*. Washington, Dc: Institute of Carmelite Studies Publications/Rome: Edizioni Carmelitane, 2006.
- Ynduráin, Domingo. "Los diálogos en prosa romance." En Consolación Baranda, M.^a Luisa Cerrón, Inés Fernández-Ordóñez, Jesús Gómez y Ana Vian eds. *Estudios sobre Renacimiento y Barroco*. Madrid: Cátedra, 2006. 333-376.
- Zarri, Gabriella, y Baranda Leturio, Nieves, eds. *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII - Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*. Florencia: Firenze University Press/UNED, 2011.