

# ***Romance, algarabía, lengua y lenguaje en la prosa de santa Teresa de Jesús***

**Entre la ideología lingüística y la mística teología**

Patricia Fernández Martín\*

*Universidad Autónoma de Madrid*

ORCID: 0000-0003-4112-5507

## **Resumen**

El objetivo del trabajo<sup>1</sup> es mostrar las formas de denominar la lengua española en cuatro textos de santa Teresa de Jesús (*El libro de la vida*, *Las fundaciones*, *Las moradas del castillo interior* y *Camino de perfección*) para relacionar la ideología lingüística renacentista con el pensamiento religioso de la época. La elección de esta escritora se debe, por un lado, a la combinación entre sus conocimientos religiosos y sus conocimientos metalingüísticos y metadiscursivos y, por otro lado, a que su cercano estilo lingüístico se vincula con el amplio movimiento de reivindicación del uso del castellano como lengua literaria más importante que el latín. Para ello, aplicando hasta donde es posible algunos conceptos coserianos, tomamos como objeto de estudio algunas de las palabras analizadas para la misma época por Cano Aguilar (2021), esto es, *romance*, *lengua* y *lenguaje*, a las que añadimos *algarabía* por ser significativa en los textos teresianos estudiados. Las conclusiones detallan una red de interrelaciones entre ideología lingüística e ideología religiosa que solo se puede entender desde la base místico-teológica en la que se posiciona la producción escrituraria de la autora.

**Palabras clave:** Lengua, Religión, Teología, Mística, Romance, Castellano.

## **Abstract**

The aim of this paper is to show how the Spanish language is called in four texts of Teresa of Ávila (*The Book of my Life*, *The Book of the Foundations*, *Interior Castle* and *The Way of Perfection*) to create a relation between the Renaissance linguistic ideology and the religious thought of the time. The choice of this writer is due to two reasons. First, the combination of her religious knowledge and her metalinguistic and metadiscursive knowledge and, second, the fact that her close linguistic style is linked to the broad movement demanding the use of Spanish as literary language more important than Latin. For this, applying as far as possible some concepts from Coseriu, we take as an object of study some of the words analyzed for the same period by Cano Aguilar (2021), that is, *romance*, *lengua* and *lenguaje*, to which we add *algarabía*, since it is meaningful in the Teresian texts studied. The conclusions detail a

\* Grupo de investigación *Discourse Analysis and Intercultural Communication* (UAM SOC PR-009). Departamento de Filologías y su Didáctica, Facultad de Formación de Profesorado y Educación.



network of interrelationships between linguistic ideology and religious ideology that can only be understood from the mystical-theological perspective from which the author's writing production is positioned.

**Keywords:** Language, Religion, Theology, Mysticism, Romance, Spanish.

## 1 Introducción

La existencia de una milenaria relación entre religión(es) y lengua(s) parece indiscutible<sup>2</sup>. Así, desde una perspectiva mitológica, cabe mencionar la leyenda babélica como origen de la diversidad lingüística (Moreno Cabrera 2004: 77-80). Desde una perspectiva histórica, parece relevante considerar la correspondencia entre sistemas de escritura y tipos de iglesias a lo largo de la historia, estas últimas como representantes de diferentes religiones institucionalizadas en mayor o menor grado<sup>3</sup> (Moreno Cabrera 2005: 47-58), así como la asociación entre los distintos libros sagrados, esto es, Torá/Talmud (judaísmo), Biblia (cristianismo) y Corán (islam), por un lado, y las lenguas en que están escritos: hebreo, griego y árabe, respectivamente, por otro (Moreno Fernández 2017: 52-59).

No es, pues, casualidad que sea en el “ámbito de la escritura religiosa para laicos donde se observan las primeras tradiciones estables de escritura en lengua vulgar” (Selig 2001: 245), porque a los clérigos, dentro de la religión institucionalizada, les interesa que la información religiosa sea lingüísticamente accesible a todo el mundo, aunque no todo el mundo sepa leer. Les interesa que otros clérigos que no conocen el latín sean capaces de comprender lo escrito en lengua vulgar para poder predicar a la feligresía de una manera exitosa comunicativamente. No cabe sorprenderse, entonces, de que las vetustas Glosas Emilianenses y Silenses estén realizadas sobre textos litúrgicos, es decir, homilias y sermones (Bustos Tovar 2005); ni de que los primeros textos literarios escritos en castellano como el *Auto de los Reyes Magos* versen sobre cuestiones igualmente religiosas (Franchini 2005).

Ya en pleno Renacimiento, también resulta de sobra conocida la mítica idea sobre Carlos V, quien, supuestamente, “para dirigirse a las damas prefería el italiano; para tratar con hombres, el francés; pero para hablar con Dios, el español” (Lapesa 1981: §75). Sea cierto o no (Buceta 1937; González Ollé 1997, 2001), el hecho simplemente de que esta idea exista como mito de “lo español” tiene, al menos, tres implicaciones. Por un lado, asume una relación sociocognitivamente creada entre las funciones políticas de Italia, Francia y España y las respectivas lenguas, por lo que cae implícitamente en otro mito lingüístico como es la supuesta correspondencia entre el estado-nación y la lengua (Moreno Cabrera 2004: 244-245). Por otro lado, conlleva también un completo y absoluto olvido de la lengua latina como *lingua franca* europea, algo que tampoco era rigurosamente cierto, porque la lectura por placer se seguía haciendo en latín (Gómez Moreno 1994, cap. IV), y la misma Iglesia Católica mantuvo esta lengua en el ámbito litúrgico tras el Concilio de Trento (Burke 2006: 92). Finalmente, establece una relación directa entre la lengua española y la religión, entre otros motivos, porque el monarca se erige como representante acérrimo de la Contrarreforma y precisa poner en valor, en pro de su propia legitimación como emperador (Tenenti 2003: 92-108), el poder de los místicos emergentes de la época, que escribían esencialmente en castellano.

Asimismo, el proceso de conquista de América y Asia se presta para constatar la interrelación entre religión y lengua, ya desde el momento en que esta se hace, en palabras de Nebrija, “compañera del imperio” (Moreno Cabrera 2008: 106-107). Y resulta ser así porque una de las principales misiones de la Iglesia Católica es la evangelización, entendida en sus tres ramas

(De Pedro 2014, *s.v. evangelización*): misionera (con los no creyentes), catecumenal (con los recientemente convertidos) y pastoral (con los creyentes). De aquí cabe deducir, por tanto, un doble movimiento en esta interacción entre lengua y religión: el de la imposición de la lengua europea sobre la de los indígenas, para llevar a cabo el proceso de aculturación necesario para consolidar, a su vez, una exitosa cristianización (Martínez Shaw y Alfonso Mola 2008: 74-79; Moreno Cabrera 2008: 104-143); y el del aprendizaje de la lengua autóctona con el fin último de evangelizar a los indígenas en sus propios idiomas, como hicieron algunos misioneros como fray Bernardino de Sahagún y José de Acosta (Bravo-Villasante 1985; González Mejía 1991; Pérez Herrero 2011). Al fin y al cabo, “unida a la evangelización estuvo desde el primer momento la difusión de la cultura” (Martínez Shaw y Alfonso Mola 2008: 75) y esta no puede hacerse fuera de la lengua (Burke 2006: 34-51).

En este contexto es donde tiene sentido el estudio de la interrelación entre lengua y religión: puede haber investigaciones sobre cómo funciona la lengua en textos religiosos (Penas Ibáñez 1999, 2021; Marcos 2001; Coseriu 2021: 77-106; Faye Pedrosa 2007; Martín Velasco 2009; Octavio de Toledo y Huerta 2011) o puede suceder al revés, esto es, que se estudie el funcionamiento de los conceptos religiosos en textos (meta)lingüísticos (Sánchez García 2009).

En nuestro caso, el principal objetivo está relacionado con la primera posibilidad: conocer la ideología lingüística que impregna los textos religiosos. En concreto, se busca demostrar que en los principales textos en prosa de Teresa de Cepeda y Ahumada (1515-1582), esto es, *Camino de perfección* (1564-1567), *Libro de la vida* (1562), *Moradas del castillo interior* (1567) y *El libro de las fundaciones* (1562-1582), es prácticamente imposible separar la percepción ideológica-lingüística de la cosmovisión místico-teológica al analizar las posibles denominaciones de la lengua española. El motivo se encuentra en el hecho de que “los modos para denominar la propia lengua constituyen una de las manifestaciones más visibles de la conciencia metalingüística de los hablantes, de cómo estos se enfrentan al mecanismo que los constituye como miembros de un grupo lingüísticamente determinado” (Cano Aguilar 2021: 53), en este caso, una comunidad religiosa con sus implicaciones discursivas (Weber 1990; Moreno Cabrera 2003; Marcos 2001; Fernández Martín 2021). Aunque se enmarque, pues, este trabajo dentro de la tradición interesada en descubrir si a nuestra lengua se la llamaba *castellano* o *español* (Alonso 1943; Mondéjar 1981, 2002; Arenas Olleta 2009; Cano 2013; Sáez Rivera 2008), el objetivo intenta ir más allá, debido a que se aplica el estudio a géneros discursivos formalmente distintos (*Fundaciones* como libro de viajes, *Vida* como autobiografía, *Moradas* como viaje interior y *Camino de perfección* como tratado de vida espiritual), pero conceptualmente similares, en tanto todos ellos forman parte “del universo de conocimiento de la fe” (Coseriu 2021: 100), esto es, textos místico-teológicos con normas específicas.

Esto nos lleva a proponernos como objetivo secundario ampliar el conocimiento interno de los textos religiosos, concretamente, de los místico-teológicos. De ahí que la elección de esta escritora se deba a dos motivos. Por un lado, la combinación de sus conocimientos religiosos con sus conocimientos metalingüísticos y metadiscursivos le permiten reflexionar acerca de las limitaciones del lenguaje humano para expresar sus experiencias místicas (Weber 1990; Fernández Martín 2022):

The *Libro de la vida* (1562; *Book of Life*) by Saint Teresa of Ávila (1515-1582), the first female doctor of the Catholic Church, is a prototypical work in which she reflects on the limitations of the language for expressing ineffable mystic experiences (Calero Vaquera 2020: 126).

Por otro lado, su cercano estilo lingüístico se vincula, con relativa facilidad, con el amplio movimiento de reivindicación del uso del castellano como lengua literaria más importante que el latín, en auge durante el Renacimiento (Gómez Moreno 1994, cap. IV; González Ollé 1997, 2001):

Teresa of Ávila is widely hailed as one of the great reformers of Spanish prose in the sixteenth century. Her plain style clearly links her to the broad movement in favour of the use of Spanish rather than Latin as a literary language, spearheaded by writers such as Juan de Valdés, Fray Luis de León, and Fray Luis de Granada” (Calero Vaquera 2020: 126).

Para conseguir estos objetivos, el trabajo se divide en cuatro partes. En primer lugar, exponemos tres conceptos teóricos que nos servirán posteriormente para el análisis (§2), además de esbozar la base teórica de la lingüística del texto coseriana (Coseriu 2021, 2007), que atraviesa todo el trabajo: la fenomenología y/o hermenéutica como fuente filosófica de la interpretación; la mística teología o la teología espiritual como rama específica de la teología en la que se enmarcan los trabajos teresianos; y, por supuesto, el concepto de ideología, que tomamos de Verschueren (2013). En segundo lugar, explicamos la metodología seguida (§3). En tercer lugar, entramos en el análisis del corpus propiamente dicho (§4), atendiendo a unas pinceladas cuantitativas (§4.1), primero, y a un estudio más focalizado en cuestiones semántico-pragmáticas, después (§4.2). En cuarto lugar, proponemos una interpretación de las interrelaciones entre las cuestiones ideológicas que afectan al componente de los textos religiosos analizados (§5). Las conclusiones, naturalmente, cierran el presente escrito.

## 2 Fundamentos teóricos

Los fundamentos teóricos cruciales para comprender la interrelación entre religión y lengua que se ha detectado en los textos teresianos estudiados son tres: el concepto de ideología, la hermenéutica y la mística teología. A estos cabe añadir un breve apunte coseriano sobre la relación entre religión y discurso, que asumimos durante el análisis, siempre en la medida de lo posible, y retomamos al final para una mejor comprensión de las interrelaciones teresianas estudiadas.

Por lo que respecta al primero, entendemos por ideología, con Verschueren (2013), el conjunto subyacente de pautas de significado, marcos de interpretación, visiones del mundo o formas de pensamiento y explicación del día a día que se acaban asumiendo como normales. Entendemos por “normal”, claro está, lo que se ha convertido en norma a modo de *habitus* bourdiano, estructura estructurante hecha estructura estructurada, dentro de determinado contexto socio-cultural<sup>4</sup>. En este sentido, usamos siempre el término “sociocultural”, en lugar de “social” o “cultural”, separadamente, porque, siguiendo el concepto de cultura de Díaz de Rada (2010) y asumiendo el fracaso implícito de su separación (Kuper 2001), no consideramos pertinente para nuestros objetivos distinguir los elementos sociales de los elementos culturales, pues ambas categorías analíticas se encuentran perfectamente imbricadas en las prácticas humanas, que es como entendemos el producto discursivo objeto de nuestro análisis. En el caso que nos ocupa, además, sostenemos que es imposible separar las prácticas religiosas de la construcción simbólica en la que se encuentran sociocognitivamente integradas (Penas Ibáñez 1999). En otros términos, en santa Teresa la religión equivale a la vida que plasma en su discurso.

Este es, precisamente, el segundo término que nos ocupa: la hermenéutica gadameriana. Esta derivación fenomenológica permite comprender cómo tiene lugar la fusión entre discurso y vida, en lo que se torna en una auténtica escritura del yo: en la abulense la experiencia se identi-

fica con el texto, porque concibe la vivencia religiosa desde una visión absolutamente pragmática, en la que las obras equivalen a las palabras, esto es, la práctica es puro lenguaje (Fernández Martín 2022): “[El libro de la naturaleza] es el libro cuyo texto escribió Dios con su dedo y que el investigador está llamado a descifrar o hacer legible e inteligible con su exposición” (Gadamer 1994: 329). Este proceso de desciframiento es el que se entiende por *interpretación*, es decir, “la mediación nunca perfecta entre persona y mundo, y en este sentido la única inmediatez y el único dato real es que comprendemos algo como «algo»” (Gadamer 1994: 327).

Todo ello supone poner al mismo nivel, en sus textos, la conciencia lingüística y la conciencia religiosa, pues ella, como buena mística, “recuerda haber tenido una conciencia vacía en virtud de una experiencia que no se deja explicar” (Panikkar 2008: 119) racionalmente, que se traduce en una extraordinaria dificultad expresiva cuando pretende dar a conocer sus vivencias. Y, sin embargo, esta dificultad le es totalmente familiar, pues es consciente de sus limitaciones comunicativas cuando busca compartir con las lectoras lo que le ha sucedido a su cuerpo. En ella, vivencia y discurso van siempre de la mano, porque son sus herramientas gnoseológicas: “experiencia y entendimiento son dos compañeros de viaje que no se pueden divorciar” (Marcos 2001: 193). Ella conoce a través de la experiencia y es esta la que emplea para legitimar su discurso. La vida, pues, en santa Teresa, es un discurso que bien merece la pena interpretar.

El tercer término, el de teología espiritual o teología mística, hace referencia a una rama de la teología especializada en la espiritualidad. Concretamente, pone el foco en el camino que toda persona que lo desee debe recorrer para sentirse plena en su relación con Dios. La diferencia entre la teología espiritual y la teología más ortodoxa es de método: la primera intenta explicar cómo orar, por ejemplo; la segunda, simplemente, obliga a hacerlo (Bernard 2007: 76-79). En otras palabras, la teología mística anima a llevar una vida espiritual, entendida como “una vida que implica no solo actividad, sino inmanencia, conciencia de sí, conocimiento, amor” (Illanes 2011: 19). En este sentido, merece la pena constatar que para algunos expertos teólogos la mística no fue del todo cristiana hasta santa Teresa (Castro Sánchez 2017).

Finalmente, desde una perspectiva coseriana (Coseriu 2021, 2007), que nos permita comprender la relación entre lenguaje y religión, cabe defender que la universalidad palpable en el concepto del *homo religiosus* de la fenomenología de la religión equivale a la universalidad del lenguaje de Coseriu (2021, 2007) y, por tanto, al nivel de la elocución que todo ser humano, por serlo, posee. El segundo nivel, el de la manifestación histórica del lenguaje, se plasma en las lenguas, en lo que se puede convertir, en el ámbito religioso, en las religiones históricas (cristianismo, islam, judaísmo, taoísmo, hinduismo). El tercer nivel lo constituye el texto, que hacemos aquí equivalente a las mediaciones subjetivas y objetivas de las religiones: las primeras son hierofanías, esto es, objetos paganos en los que se reconoce a la Divinidad; las segundas aluden a los comportamientos humanos en los que se vive la religión. Estas pueden ser espaciales (templos, lugares sagrados), temporales (ciclos litúrgicos), racionales (símbolos, mitos, doctrinas, teologías, dogmas) y activas (culto y servicio), además de comunitarias (iglesias, órdenes, institutos...) (Martín Velasco 2006: 195-245, 2009: 49-64).

Vemos, por tanto, que se adopta una concepción suficientemente flexible de la ideología lingüística como para poder aplicarla a la relectura hermenéutica de estos textos religiosos con un mínimo de rigor y sentido, sin dejar por ello de efectuar un análisis estrictamente lingüístico, ni cesar, a la vez, de respetar la particularidad textual de lo místico-teológico, que, se entiende, debe ser analizado como un discurso específico.

### 3 Metodología

Para alcanzar el objetivo propuesto, la metodología efectuada ha consistido, primero, en la lectura de los cuatro textos seleccionados para comprender la esencia de la prosa teresiana tanto en su calidad de texto místico-teológico como en su característica de producto lingüístico de interés analítico. En segundo lugar, se ha llevado a cabo la localización por medios informáticos de los distintos términos empleados para mencionar nuestra lengua estudiados por Cano Aguilar (2021), esto es, *español, castellano, vulgar, aljamía, ladino, romance, lengua, lenguaje*. Dado que los cinco primeros no se han localizado en el corpus teresiano seleccionado, el análisis se centra en los tres segundos términos, es decir, *romance, lengua y lenguaje*, a los que se les añade *algarabía*, que no consta en el estudio de Cano Aguilar (2021), pero es altamente relevante para comprender la relación entre ideología lingüística y mística teología en santa Teresa de Jesús.

A partir de los ejemplos localizados, se han extraído datos cuantitativos, para observar en qué grado aparece cada término en sendas obras seleccionadas. Posteriormente, se han trazado interrelaciones semántico-pragmáticas entre ellos a partir de la interpretación de los ejemplos y su relación con la definición defendida por las dos principales obras lexicográficas que más afectan al castellano del momento, Covarrubias (1611) y *Autoridades* (RAE 1726-1739), y complementada por alguna otra obra especializada. Téngase en cuenta, en todo caso, que esta decisión metodológica tiene sentido desde una perspectiva generalista de la historia del idioma, pero no desde una perspectiva discursiva centrada en la esencia terminológica del lenguaje religioso, dado que no siempre lo que se da por hecho desde aquella ha de cumplirse también en esta. De ahí que ambos tipos de obras, las especializadas y las generalistas, se retroalimenten mutuamente.

### 4 Análisis del corpus

El análisis se divide en dos partes. En la primera, se ofrecen unos datos cuantitativos que dan una idea muy general de la frecuencia de aparición de cada término en las obras teresianas registradas (§4.1). A esta interpretación discursiva se añade otra, mucho más centrada en los cuatro términos seleccionados, en la segunda parte (§4.2), donde se combina información lexicográfica y, por tanto, puramente semántica, con información contextual y, por tanto, puramente pragmática para conseguir un conocimiento lo más completo posible del funcionamiento de los términos lingüísticos en los textos religiosos.

#### 4.1 Unas pinceladas cuantitativas

Como se puede contemplar en la siguiente tabla, los ejemplos encontrados de cada término elegido en la prosa teresiana no son excesivamente frecuentes, lo que no impide que, en todo caso, nos permitan analizar las interrelaciones entre ideología lingüística y mística teología que componen nuestro objetivo de investigación.

	<i>V</i>	<i>M</i>	<i>C</i>	<i>F</i>	<b>Total</b>
<i>Romance</i>	8	2	1	1	12

	V	M	C	F	Total
<i>Algarabía</i>	2	2	2	0	6
<i>Lengua</i>	5	2	4	1	12
<i>Lenguaje</i>	8	3	3	0	14
Total	23	9	10	2	44

Tabla 1. Ejemplos en la prosa teresiana: V = *Vida*; M = *Moradas*; C = *Camino de perfección* y F = *Fundaciones*.

Así, puede verse que el término más frecuente es *lenguaje*, seguido de *lengua* y *romance* a partes iguales y, después, *algarabía*, que es en consecuencia el término menos empleado por la autora. Esta diferencia entre *lenguaje*, *lengua* y *romance*, por un lado, y *algarabía*, por otro, en realidad, puede explicarse por la misma naturaleza de los textos teresianos (Fernández Martín 2022): el lenguaje es la esencia de su comunicación con Dios, en el plano metafísico (vida contemplativa), pero la lengua y, concretamente, el romance lo es de la comunicación con las personas, en el plano físico (vida activa). Por tanto, es hasta cierto punto comprensible esa similitud, debido a la perfecta combinación de vida activa (Marta) y vida contemplativa (María) que defiende la escritora (Lc 10: 38-42): “Marta y María han de andar juntas” (6M 4:12)<sup>5</sup>.

Por otra parte, dado que la *algarabía* supone la ruptura de esa comunicación, no cabe entonces sorprenderse porque sea la menos frecuente, en una prosa que se caracteriza, precisamente, por seguir a rajatabla los dos mandamientos que constituyen la ética cristiana (Jn 13: 34-35, Mt 22: 36-40) que Teresa defiende a ultranza (Fernández Martín 2021): amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a uno mismo.

Acá solas estas dos que nos pide el Señor, amor de su Majestad y del prójimo, es en lo que hemos de trabajar; guardándolas con perfección, hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con Él (5M 3, 7).

En relación con las obras, el texto en el que más elementos metalingüísticos hay es *El libro de la vida* (V), seguido, ya muy de lejos, por *Camino de perfección* (C), *Las moradas del castillo interior* (M) y *Las fundaciones* (F). Como hemos visto anteriormente, dada la perfecta mezcla entre física y metafísica que ofrece su *Vida*, un libro autobiográfico centrado en la experiencia religiosa de la autora, no cabe sorprenderse por encontrar en él, en la misma cantidad, *lenguaje*, interpretable, en su caso, en el plano metafísico, y *lengua*, más centrado en el físico (Fernández Martín 2022). *Camino de perfección* es el libro que ella escribe cuando le prohíben entregar la *Vida* a sus monjas (De Pablo Maroto 2002: 414-416), por tanto, el parecido cuantitativo puede explicarse por la experiencia (autobiográfica) empleada para detallar la relación que ellas deben mantener con Dios. *Las Moradas*, por su parte, ofrece un admirable equilibrio entre *lengua*, *romance* y *algarabía*, que bien puede deberse a las interrelaciones que hay entre la necesidad de explicar el viaje interior que se propone (plano metafísico) y la constante exposición de ejemplos de la vida cotidiana que se emplea para ilustrarlo (plano físico). Por último, los escasos ejemplos en *Fundaciones* pueden deberse a que, en esta obra, el foco de la narración se encuentra en el viaje por las dos Castillas y Andalucía que la *andariega* realiza para fundar conventos de su nueva orden, por lo que no considera relevante aludir a cuestiones lingüísticas que ocupan un lugar más que secundario en su relato.

## 4.2 Estudio de cada término lingüístico

De acuerdo con Cano Aguilar (2020), los términos {*lengua/lenguaje/romance/vulgar*} *castellano* se van imponiendo poco a poco a lo largo del XVI, igual que *español* nace a principios del siglo XVI y parece convivir pacíficamente con *castellano*. Sin embargo, el término *romance* se mantiene vivo durante todo el siglo XVI y cae ya en el XVII, como ocurre con *vulgar*, sin que llegue a desaparecer. De hecho, Benito de San Pedro escribe una gramática titulada *Arte del romance castellano*, como también hace el venezolano Andrés Bello en su famosa *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*.

En cuanto a *aljamía* (que, curiosamente, pasa de significar ‘lengua no árabe’ en la Edad Media a querer decir ‘lengua árabe’ en el Siglo de Oro), *ladino* (‘indios que saben romance’) y *materno* (‘lengua común’ o ‘cualquier lengua de uso corriente’), son también empleados en este siglo, si bien no constan en nuestro corpus, por lo que entendemos que no son relevantes para determinar la ideología lingüística en estos textos místicos.

De ahí que este apartado se centre en cada uno de los términos elegidos para su estudio en la prosa teresiana, esto es, *lengua*, *lenguaje*, *romance* y *algarabía*. El orden de exposición se debe al nivel de complejidad en su relación progresiva con la mística teológica que atraviesa toda su obra: *romance* (§4.2.1), *lenguaje* (§4.2.2), *lengua* (§4.2.3) y *algarabía* (§4.2.4).

### 4.2.1 Romance

A la hora de aplicarlo a la lengua castellana, *romance*

es el término preferido en la *Vida* de Santa Teresa, así como en otros textos suyos. Todo ello parece indicar que, junto a su presencia en lo que podría llamarse la “distancia comunicativa”, tiene una cierta propensión a aparecer en entornos más populares, o en los que se pretende rebajar esa distancia, rasgo este que podría diferenciarlo de los otros vistos hasta ahora (Cano Aguilar 2021: 65).

En efecto, este término consta en el corpus para denominar a la lengua castellana, lo que encaja bien con el panorama general de la segunda mitad del siglo XVI (Cano Aguilar 2021: 64). La misma Teresa lo emplea de distintas maneras: “libro[s] de romance” (6M 1,9; V 3,4; CP 26,10); “los [libros] tenía de romance” (V 1,1); “el romance de este verso/estos versos” (3M 1,1; V 20,11).

De especial relevancia es el siguiente fragmento, en el que el empleo de *romance* se caracteriza por su oposición al latín dentro de un contexto en el que se acaba de prohibir la lectura de libros en vernáculo:

Cuando se quitaron muchos libros de *romance*, que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya, por dejarlos en latín; me dijo el Señor: ‘No tengas pena, que Yo te daré libro vivo’ (V 26,5).

Conviene señalar, a este respecto, la velada intención que había tras la mencionada prohibición, como bien explica Fidel Sebastián Mediavilla, editor de la versión del *Libro de la vida* estudiada:

En un exceso de celo, y con prevención a que gente sencilla (en especial, mujeres) se adentraran en caminos de contemplación, el inquisidor general, Fernando de Valdés, había incluido en su *Índice de libros prohibidos* (1559) no solo libros heréticos de allende los Pirineos, sino obras de autores espirituales españoles como los futuros santos Fran-

cisco de Borja, Tomás de Villanueva, Juan de Ávila u otros de doctrina tan segura como fray Luis de Granada o Bernabé de Palma, de los que nutría nuestra santa su piedad” (p. 193, n. 16).

Sin embargo, a Teresa le deja de preocupar su desconocimiento del latín para acceder a los textos bíblicos en el momento en que el mismo Jesucristo le dice que él es el libro vivo que necesita, es decir, no precisa de ningún otro material para comprender su lenguaje. La lengua romance, que en el plano físico se convierte en un obstáculo para alcanzar el conocimiento religioso que tanto anhela, se torna, en el plano metafísico, en el lenguaje directo de Dios (§4.2.3): este hecho, dentro de la sociedad del siglo XVI, debe entenderse como medio para legitimar todo aquello a lo que ella accede directamente desde su sentir religioso, pues, como vemos, sin saber latín no le era posible acceder a todo ese conocimiento de otra manera (Burke 2006: 58-63). En otras palabras, al situar directamente su acceso al conocimiento en boca de Jesús, el único ser que se encuentra por encima del varón dentro de la gran cadena del ser aristotélica filtrada por el cristianismo, ella misma se está posicionando, al menos, a la misma altura que el hombre letrado y, en consecuencia, está dando valor de verdad a su propio discurso.

Asumiendo esta interpretación, entonces, la angustia que la embriaga cuando se topa con textos en latín se convierte en alegría por los textos en romance (nivel histórico coseriano), de manera que deja de preocuparle el hecho de que no entienda lo escrito en aquella lengua:

Y es así que me ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no sólo entender el verso en *romance*, sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el *romance* quiere decir (V 15,8).

En este fragmento, por cierto, el primer *romance* alude a la lengua castellana, en su clara oposición con la latina, justo mencionada unas palabras antes. Sin embargo, el segundo término puede aludir tanto al castellano como al texto al completo (Sáez 2008: 803-804), dentro del nivel individual coseriano, en una posible derivación de lo que dos siglos después de santa Teresa *Autoridades* (RAE 1726-1739, s.v. *romance*) definirá como “Composición de la Poesía Española, en que se observan alternativamente los mismos asonantes, en todos los segundos y cuartos versos de cada copla de las que le componen”, dada, quizá, la naturaleza poética de los salmos que compone el salterio.

Finalmente, cabe señalar que en los textos en prosa analizados no se han encontrado ejemplos de *romance* como ‘forma de expresarse’ parecidos al registrado por Cano Aguilar (2021: 66): “que me contenta harto su entendimiento y gracia y *romance*” (Santa Teresa, *Carta*, 1581). El motivo tal vez se encuentre en la inmediatez de las epístolas, que busca justificar la manera de escribir ante un interlocutor concreto con mayor frecuencia que la mediatez de los demás tratados, en que lo haría en menor medida y, en todo caso, empleando otras estrategias discursivas.

#### 4.2.2 *Lenguaje*

El núcleo de la ideología lingüística de los textos teresianos se encuentra, sin duda, en el término *lenguaje* (Fernández Martín 2022), la capacidad humana “de expresarse acerca de Dios, del mundo, de las demás personas y de sí mismo” (De Pedro 2014, s.v. *lenguaje*) que, en consecuencia, se encuentra en el nivel universal de Coseriu (2007). En este vocablo se ve con mayor facilidad el traspaso entre la ideología lingüística (plano físico de la realidad) y la mística teología (plano metafísico).

Esto se produce, en primer lugar, con *lenguaje* con el significado de ‘idioma’ o ‘lengua’ (§4.2.3), siempre en relación con la Providencia, es decir, siempre aludiendo al cauce de comunicación entre la orante y Dios:

Mas espero yo en el Señor no permitirá que personas que han de tratar siempre en oración puedan tener voluntad sino a quien sea muy siervo de Dios, que esto es muy cierto, o lo es que no tienen oración ni perfección, conforme a lo que aquí se pretende; porque, si no ven que entiende su *lenguaje* y es aficionado a hablar en Dios, no le podrán amar, porque no es su semejante (C, 4,15).

Aquí se observa cómo defiende que quienes rezan aman a Dios con más facilidad. En este sentido, se da por hecho que la oración es un acto comunicativo entre la mujer y la divinidad, que garantiza la semejanza entre ambos seres: “Es la elevación del alma hacia Dios porque, en definitiva, orar es hablar con Él” (Gracia Rivas 2020, s.v. *oración*). En consecuencia, el lenguaje, para santa Teresa, iguala a Dios y a la persona (Gn 1:27); aquí se encuentra la semejanza entre ambos, porque Dios *es* lenguaje (Fernández Martín 2022). De ahí la frecuencia con que habla del ‘lenguaje de espíritu’ (V 11,6; 12,5 [27,7]), tan necesario para acceder, precisamente, a Dios.

La segunda acepción coincide con el significado principal que da Covarrubias (1611 s. v. *lenguaje*), para quien equivale al latín *sermo* ‘modo de expresarse, estilo’, como queda constatado en la definición «aquel estilo y modo de hablar que cada uno tiene distinto del otro, en un mismo idioma» que presenta, algo más de un siglo después, el *Diccionario de Autoridades* (RAE, 1726-1739, s.v. *lenguaje*). La peculiaridad de Teresa de Ávila es que, en una ocasión de las cuatro en que *lenguaje* consta con este valor, ella aplica una visión femenina a este modo de expresarse al hacer ver que se trata de una herramienta simbólica que une a las mujeres:

Díjome quien me mandó escribir que como estas monjas de estos monasterios de nuestra Señora del Carmen tienen necesidad de quien algunas dudas de oración las declare, y que le parecía que mejor se entienden el *lenguaje* unas mujeres de otras, y con el amor que me tienen les haría más al caso lo que yo les dijese, tiene entendido por esta causa será de alguna importancia, si se acierta a decir alguna cosa (Prólogo de las *Moradas*).

Desde este significado del modo de expresión y asumiendo tanto el carácter textual de la plegaria (Coseriu 2021: 71-104)<sup>6</sup>, como la visión pragmática de la religión cristiana (Fernández Martín 2022), se pasa, entonces, al lenguaje como ‘estilo de vida’, dentro del nivel individual de Coseriu (2007), como se ve en el siguiente fragmento y se registra en nuestro corpus en cinco ocasiones. La conversión de la palabra en acción se coliga con la esencia cristiana según la cual Jesús, el verbo, es un acto de habla convertido en carne (Jn 1:1), igual que vivir es, para ella, orar (Fernández Martín 2021):

Ya saben que sois religiosas y que vuestro trato es de oración. No se os ponga delante: «no quiero que me tengan por buena», porque es provecho o daño común el que en vos vieren. Y es gran mal a las que tanta obligación tienen de no hablar sino en Dios, como las monjas, les parezca bien disimulación en este caso, si no fuese alguna vez para más bien. Este es vuestro trato y *lenguaje*; quien os quisiere tratar, depréndale; y si no, guardaos de deprender vosotras el suyo: será infierno (P 20,4).

Aquí está sugiriendo que no dejen de orar y que huyan de quienes les intenten hacer cambiar de idea. La oración es la esencia de su vida religiosa y, a la vez, es un acto comunicativo que las une a Dios (Illanes 2011: 428-430), cuyo vínculo es el lenguaje. Esta misma interpretación es la que defendemos para el término *lenguaje* del siguiente párrafo, donde la autora no está animando a las lectoras a que no aprendan idiomas (plano físico), sino que las está advirtiendo contra quienes puedan intentar alejarlas del camino espiritual que comienza en la oración (plano metafísico):

Si os tuvieren por groseras, poco va en ello; si por hipócritas, menos. Ganaréis de aquí que no os vea sino quien se entendiere por esta *lengua*. Porque no lleva camino uno que no sabe *algarabía*, gustar de hablar mucho con quien no sabe otro *lenguaje*. Y así, ni os cansarán ni dañarán, que no sería poco daño comenzar a hablar nueva lengua, y todo el tiempo se os iría en eso. Y no podéis saber como yo, que lo he experimentado, el gran mal que es para el alma, porque por saber la una se le olvida la otra, y es un perpetuo desasosiego, del que en todas maneras habéis de huir. Porque lo que mucho conviene para este camino que comenzamos a tratar es paz y sosiego en el alma (C 20,5).

En efecto, en todo este fragmento cabe una lectura metafórica de los términos que nos ocupan (Penas Ibáñez 1999). Así, solamente entenderán a las receptoras del mensaje quienes comparten *lengua* con ellas, es decir, quienes comparten con ella(s) lo que implica la experiencia religiosa. Teresa emplea *lengua*, entonces, no como ‘idioma’ sino como lo que hoy podríamos interpretar como ‘contexto’ (§4.2.3), entendido como conjunto de conocimiento común y expectativas mutuamente atribuidas entre el hablante y la audiencia. Frente a este conocimiento común se encuentran los que no entienden el mensaje de Dios, pero, aun así, hablan de forma incomprensible, en *algarabía* (§4.2.4), con otros que tampoco lo entienden. Y, a pesar de todo ello, se empeñan en transmitir sus equivocadas ideas a las religiosas, lo que les causa una angustia crónica. Vemos, pues, que el lenguaje deja de ser una forma de expresión (*sermo*), para convertirse en el estilo de vida por antonomasia de las monjas carmelitas descalzas a quienes ella se dirige.

### 4.2.3 *Lengua*

Los ejemplos localizados de *lengua* en santa Teresa se reparten equilibradamente entre dos de los significados señalados por Covarrubias (1611, *s. v. lengua*), que indica además otros como son ‘intérprete’, ‘hierba’ y ‘orilla del mar’: “parte nobilísima del cuerpo destinada a conformar la voz y distinguir los sabores, así llamada porque cuando lamemos la usamos para esa su función”<sup>7</sup> (6 ejemplos) y “el lenguaje con que cada nación habla, como lengua Latina, lengua Griega, lengua Castellana, etc.” (6 ejemplos).

Dentro de la primera acepción, se encuentra el siguiente extracto, en el que se narra una de las consecuencias del éxtasis religioso, esto es, la sensación de que el cuerpo ha sido abandonado por el alma (Martín Velasco 2009: 403), como si el músculo estuviera dormido: “Quedé de estos cuatro días de paroxismo de manera que sólo el Señor puede saber los insoportables tormentos que sentía en mí: la *lengua* hecha pedazos de mordida” (V 6,1). Un significado similar se encuentra también en el siguiente caso, donde se desea que toda el alma (plano metafísico) se convierta en lenguas (plano físico) para poder dar las gracias a Dios: “[Oh, válgame Dios! ¡Cuál está un alma cuando está así! Toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor” (V 16,14).

Sin embargo, el paso al segundo significado referido de Covarrubias (1611, *s.v. lengua*) se da en santa Teresa desde una perspectiva religiosa, no desde la ideología lingüística. Solo comprendiendo la experiencia mística como un evento comunicativo entre la orante y lo Absoluto puede entenderse este extracto, en el que el idioma de Dios hace que pierda el sentido: “[mi alma] perdió las consideraciones, y de oír aquella *lengua* divina en quien parece hablaba el Espíritu Santo, diome un gran arrobamiento que me hizo casi perder el sentido” (V 34, 17).

En consecuencia, creemos que es desde este significado desde donde debe interpretarse la acepción de Covarrubias (1611, *s. v. idioma*) de ‘idioma’ del siguiente caso, pues, cuando ella defiende que sus monjas deben permitir que otras aprendan su lengua, no se está refiriendo

a que les enseñen castellano (habría usado *romance*, probablemente), sino a que les enseñen, precisamente, cómo llevar a cabo esta comunicación entre el yo interior y el Dios exterior para alcanzar, al final, el ansiado camino de perfección equivalente al matrimonio espiritual, como fase última de la experiencia mística:

Si las que os trataren quisieren deprender vuestra *lengua*, ya que no es vuestro de enseñar, podéis decir las riquezas que se ganan en deprenderla. Y de esto no os canséis, sino con piedad y amor y oración porque le aproveche, para que, entendiendo la gran ganancia, vaya a buscar maestro que le enseñe; que no sería poca merced que os hiciese el Señor despertar a algún alma para este bien (C 20,6).

En este extracto, el vocablo *lengua* adquiere, entonces, un valor más próximo al de *lenguaje* (§4.2.2), pues permite comprender la progresiva transformación desde lo físico hasta lo metafísico que sufre su ideología lingüística. En términos coserianos, *lengua* está aquí haciendo alusión, por extensión semántica, no tanto al sistema de comunicación verbal (nivel universal), cuanto al complejo código semiótico sociocultural (nivel histórico), que la une con sus *palomitas* dentro de la vida comunitaria de la Orden y que toma la religión como esencia de su discurso (nivel individual).

#### 4.2.4 Algarabía

En el siglo XVII, este concepto se refiere a la “lengua de los Africanos, o Ponientina, porque en respeto nuestro caen al Poniente, de Algarue que vale Poniente, a árauíe, algarauia”, según Covarrubias (1611, *s.v. algarabía*). De aquí que pase, con relativa sencillez, a ser registrada como “qualquiera cosa hablada, ò escrita de modo que no se entiende” por *Autoridades* (RAE, 1726-1739, *s.v. algarabía*).

En los textos teresianos, el concepto de *algarabía* se encuentra a caballo entre ambos significados: el primero, el de Covarrubias (1611, *s.v. algarabía*), más próximo a lo que consideramos aquí el nivel físico, y el segundo, el de *Autoridades* (RAE, 1726-1739, *s.v. algarabía*), más cercano a lo entendido como el nivel metafísico.

En el siguiente extracto se puede contemplar cómo la experiencia se torna en algo incomprendible, en la noche oscura del alma sanjuanista (Penas Ibáñez 2021) que, en Teresa, supone la imposibilidad de que su consciencia sepa si está viviendo un sueño, una realidad o si, simplemente, ha muerto:

Queda el alma de esta oración y unión con grandísima ternura, de manera que se querría deshacer, no de pena, sino de unas lágrimas gozosas. Hállase bañada de ellas sin sentirlo ni saber cuándo ni cómo las lloró; mas dale gran deleite ver aplacado aquel ímpetu del fuego con agua que le hace más crecer. Parece esto *algarabía*, y pasa así. Acaecíome ha algunas veces en este término de oración estar tan fuera de mí, que no sabía si era sueño o si pasaba en verdad la gloria que había sentido; y de verme llena de agua que sin pena destilaba con tanto ímpetu y presteza que parece lo echaba de sí aquella nube del cielo, veía que no había sino sueño (V 19,1).

Aquí puede observarse cómo el lenguaje del espíritu que en determinadas ocasiones le habla de forma prístina (nivel universal) se vuelve oscuro y tenebroso en otras. En términos lingüísticos, la lengua (‘contexto’) que ella tan bien comprende se convierte en pura algarabía, en un estilo de habla o discurso (*lenguaje*, nivel individual) y en un código lingüístico (*romance*, nivel histórico) totalmente ajeno a la orante.

Sin embargo, esta oscuridad parece deliciosa para santa Teresa, como para otros místicos (Martín Velasco, 2009: 355-356), pues se observa en su prosa, en general, un significado positivo del término: “No penséis que hay aquí más *algarabías* ni cosas no sabidas y entendidas, que en esto consiste todo nuestro bien” (2M 8). En esta oración parece dar por hecho que, en la segunda morada y, por tanto, en un estadio inicial del camino espiritual, es bueno no comprender qué está pasando, porque eso significa que se está avanzando correctamente hacia la unión con Dios.

Lo positivo aparece también en el siguiente fragmento, puesto que, aunque sea ya una mujer experimentada en cuestiones místicas, sigue disfrutando con fervor de cada momento de la vivencia religiosa:

Ayúdame poco el poco tiempo que tengo, y así ha menester Su Majestad hacerlo; porque he de andar con la comunidad y con otras hartas ocupaciones (como estoy en casa que ahora se comienza, como después se verá), y así es muy sin tener asiento lo que escribo, sino a pocos a pocos, y esto quisiérale, porque cuando el Señor da espíritu, pónese con facilidad y mejor: parece como quien tiene un dechado delante, que está sacando aquella labor; mas si el espíritu falta, no hay más concertar este *lenguaje* que si fuese *algarabía*, a manera de decir, aunque hayan muchos años pasado en oración. Y así me parece es grandísima ventaja, cuando lo escribo estar en ello; porque veo claro no soy yo quien lo dice, que ni lo ordeno con el entendimiento ni sé después cómo lo acerté a decir (V 14,8).

Así, pese al significado de oposición a *lenguaje*, en cualquiera de sus tres niveles, subyacente a *algarabía*, la escritora se recrea en esas fases iniciales de oración en que no entiende qué está sucediendo porque no acierta a comprender el lenguaje de Dios o porque el espíritu de este le falta. El lenguaje, aquí, como veíamos antes (§4.2.2), se convierte en todo un estilo de vida de entrega a la Providencia y a las demás, por lo que se puede volver pesado e ingrato sin el apoyo divino necesario para ponerlo en práctica. Y, aun así, lo valora por encima de todo porque es, precisamente, un don del Creador.

## 5 Hacia una interpretación de la ideología lingüística en la mística teología teresiana

De todo lo analizado en la sección anterior, bien se puede desprender la interrelación entre ideología lingüística y mística teología en los textos de santa Teresa de Jesús.

En términos coserianos, *romance* se encuentra en el nivel histórico porque equivale a la lengua castellana, pero, a la vez, forma parte del nivel individual en tanto constituye un texto por el cual se comunica la hablante con sus interlocutoras. *Lenguaje* alude a un estilo de vida propio que se plasma en el lenguaje universal del espíritu, que solo puede ser percibido por la persona dentro de un tipo específico de discurso (el místico), comprendido por quien lo vive. Por tanto, se contempla tanto en el nivel individual, en el que el acto de hablar equivale al discurso (recuérdese lo explicado anteriormente sobre la equivalencia entre vida y texto en santa Teresa; cf. Gadamer 1994), como en el nivel histórico, donde el lenguaje del espíritu adopta la forma de una lengua concreta, es decir, un instrumento de comunicación entre la escritora y la lectora.

*Lengua*, por su parte, se halla en el nivel histórico del lenguaje, pues funciona como un código semiótico que permite la comunicación entre la orante y Dios. Pero, dada su especificidad religiosa, en estos textos concretos también forma parte del nivel universal, puesto que el lenguaje, como la religión, tiene un elemento común a todo ser humano (Martín Velasco 2006, 2007). De

aquí se deduce, entonces, que *algarabía* actúe como un concepto opuesto a todos ellos, pues es una especie de *anti-lenguaje* que rechaza la comprensión tanto de la experiencia religiosa subyacente a *lenguaje* (nivel universal), como de la experiencia de la comunicación implícita en *lengua* (nivel social), lo que, en la práctica, supone una negación absoluta de la esencia del yo (nivel individual), que es experiencia y discurso de forma simultánea (Gadamer 1994; Penas Ibáñez 1999; Fernández Martín 2021, 2022).

Profundicemos aún más. Si asumimos que, en el plano metafísico, es decir, el de la mística teología, el texto se convierte en la vida, entonces el punto de partida ha de ser el *romance*, pues es un término que alude en exclusiva a la lengua castellana, algo que garantiza la comunicación entre personas y, por este motivo, el acceso al conocimiento teológico previo que le abre luego las puertas a la experiencia mística.

En otras palabras, el *romance* pertenece en principio a la ideología lingüística, pero, una vez que se emplea como herramienta de conexión divina, asciende en un nivel de abstracción, deja de tener la concreción atribuida socioculturalmente de toda *lengua* humana para convertirse en una vía directa de comunicación con Dios. Cuando esto sucede, se genera un conjunto de conocimientos que son, precisamente, los que ella pretende transmitir a sus discípulas, porque entiende que en ellos se encuentra el verdadero mensaje de Jesús. Dicho de otro modo, la lengua, independientemente de que sea romance o no, alude al camino que se precisa para llegar desde Dios al conocimiento, porque no de otra manera puede alcanzar una religiosa del siglo XVI ninguna posibilidad de legitimar su saber.

Una vez logra que esos conocimientos se tornen en prácticas religiosas, es decir, que no se queden en el simple mensaje lingüístico, sino que operen como acciones, siguiendo la visión pragmática del cristianismo (Jn 1:1), entonces llega el *lenguaje*. Se encuentra dentro de la mística teología, porque es la experiencia religiosa plasmada en sus escritos (texto) la que determina la manera en que este lenguaje se lleva a la realidad física (vida).

De este significado de lenguaje se desprenden, entonces, los dos conceptos de *algarabía* a los que se opone. En el mismo plano metafísico, en el de la mística teología, la incompreensión de la experiencia religiosa la hace ver, paradójicamente, la inefabilidad de Dios y la insignificancia humana (significado 1: fase incomprensible de la experiencia mística). Dado que de esta experiencia extrae el que entiende por verdadero conocimiento de lo Absoluto, es comprensible que acuse a ciertos hombres del malestar de muchas mujeres, que sienten que no hablan el mismo lenguaje y que, por tanto, no son comprendidas, cuando, en realidad, son ellos los que se pierden en sus algarabías (significado 2: idiomas que no se entienden).

Este valor, ahora ya, dentro de la ideología lingüística, del concepto de *algarabía*, nos permite retornar a la definición de *lenguaje* como una forma de expresión a la que se opone. Los hombres que no entienden a las mujeres hablan algarabía; las mujeres tienen su propio lenguaje. Y es un lenguaje, a su vez, que están deseando convertir en alabanzas eternas a Dios, porque él (y no los hombres) es el sentido de toda su existencia. De ahí que la *lengua*, como músculo, sea esencial en una sociedad en la que no todas tienen por qué saber escribir: como parte de su cuerpo, es posible que solo esa lengua, ese instrumento esencial de la comunicación que les da voz, se torne en lo único sobre lo que ellas tienen un verdadero control.

Finalmente, la lengua que a nivel individual sirve para expresarse de forma más o menos libre delante de otras mujeres que van a entender a la perfección su lenguaje, equivale, en el nivel histórico de la interacción pragmática, al romance que ella necesita, lógicamente, para com-

prender los textos místicos de los que bebe y a los que ella misma, tal vez sin saberlo, contribuye con su propia vida. Es, entonces, en la lengua castellana donde se cierra el círculo hermenéutico de la interrelación entre la mística teología teresiana y su ideología lingüística.

Intentamos sintetizar lo explicado en la siguiente tabla que ha de leerse de forma cíclica, primero, de izquierda a derecha (de *romance* a *algarabía* por la fila de la mística teología) y, luego, de derecha a izquierda (de *algarabía* a *romance* por la de la ideología lingüística):

	<i>romance</i>	<i>lenguaje</i>	<i>lengua</i>	<i>algarabía</i>
<b>Mística teología: texto &gt; vida</b>	Lengua castellana	Lenguaje del espíritu > estilo de vida	Vía directa de comunicación con Dios > conocimiento del contexto compartido	Experiencia dichosamente incomprensible
<b>Ideología lingüística: vida &gt; texto</b>		Forma de expresión ('discurso')	Órgano articulatorio + idioma	Forma de vida incomprensible

Tabla 2. .

En conclusión, la vida de santa Teresa se convierte en cuantiosos textos que nos han llegado a lo largo de los siglos y que nos permiten el acceso a lo que fue su vida, como se ha visto, en el doble plano de la mística teología y de la ideología lingüística.

## 6 Conclusiones

Con el análisis realizado, creemos haber cumplido los dos objetivos propuestos: conocer la ideología lingüística que impregna los textos religiosos, en concreto, los teresianos, y ampliar el conocimiento interno de un tipo concreto de discurso religioso, como es el místico-teológico.

En efecto, la ideología lingüística de la escritora se deja entrever en los dos extremos que implican el romance, como símbolo de lo comprensible, y la algarabía, como símbolo de lo incomprensible. Lo propio es romance; lo ajeno es algarabía. Entre ambos se erige la lengua como herramienta comunicativa que puede encontrarse en ocasiones más cerca del romance (castellano) o más cerca de la algarabía (latín), dependiendo de la época (antes o después del *Índice*) y del texto al que se enfrente (los salterios y las oraciones tendían a ser en latín; los libros místicos contemporáneos a la abulense tendían a ser en castellano). En medio de todo ello, el lenguaje emerge como núcleo ideológico que une lo textual con lo biográfico al convertirse en discurso: el discurso de Teresa, para ella, es el discurso de Dios. Y aquí enlaza, en consecuencia, su ideología lingüística con su ideología religiosa.

Esta se nutre, de hecho, del mismo núcleo: el lenguaje del espíritu, la forma de poner en práctica en la vida activa (plano físico) aquello que se le ha transmitido en la vida contemplativa (plano metafísico) solo puede hacerse a través de la comunicación que, dada la visión pragmática del cristianismo, es siempre acción. De ahí que, a su vez, pueda a veces resultarle difícil el mensaje divino (*algarabía*) y otras veces pueda atreverse a interpretarlo sin tantos escrúpulos (*romance*). La lengua funciona, entonces, como una bisagra entre lo religioso y lo lingüístico, porque en la lengua es donde se encuentran el conocimiento compartido, los marcos de interpretación, las visiones del mundo y las formas de pensamiento que se acaban asumiendo como normales a partir, precisamente, de la práctica religiosa. Es en estas pautas comunes de significado de la mística teología donde toma forma precisa el idioma de la ideología lingüística a través de su realización en el discurso.

El segundo objetivo, finalmente, nos lleva a defender que la dificultad inherente al discurso religioso afecta también a la sistematización de sus términos lingüísticos. Esta fascinante complejidad, sin embargo, se convierte en la extraordinaria oportunidad de abrir la investigación a otros textos religiosos similares, tanto de hombres como de mujeres, para poder comprobar en ellos hasta qué punto el sistema de interrelaciones detectado aquí, entre la mística teología y la ideología lingüística, se puede extrapolar a distintas épocas de la historia de la lengua española, sin perder nunca de vista, claro está, que “todo cuanto se puede decir no puede dar entera seguridad” (C 39,6).

## Referencias bibliográficas

### Fuentes primarias

Teresa de Jesús. 1562/2014. *El libro de la vida*. Madrid: Espasa/RAE.

Teresa de Jesús. 1567/2015. *Las moradas del castillo interior*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Teresa de Jesús. 1562-1582/2015. *El libro de las fundaciones*. Barcelona: Espasa/Austral.

Teresa de Jesús. 1564-1567/2015. *Camino de perfección*. Madrid: Verbum.

### Fuentes secundarias

Alonso, Amado. 1979/1943. *Castellano, español, idioma nacional*. Buenos Aires: Losada.

Arenas Olleta, Julio. 2009. El nombre de la lengua. Lingüística y sociedad a comienzos del siglo XX en España. *Boletín de la Real Academia Española*, 89: 299, 5-40.

Bernard, Charles André (2007). *Teología espiritual*. Sígueme.

Bravo-Villasante, Carmen. 1985. *La maravilla de América. Los cronistas de Indias*. Madrid: Cultura Hispánica.

Buceta, Erasmo 1937. El juicio de Carlos V acerca del español y otros pareceres sobre las lenguas romances. *RFE XXIV*: 11-23.

Burke, Peter. 2006. *Lenguas y comunidades en la Europa moderna*. Madrid: Akal.

Bustos Tovar, José Jesús. 2005. La escisión latín-romance. El nacimiento de las lenguas romances: el castellano. En R. Cano, coord. *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel, pp. 291-307.

Calero Vaquera, María Luisa. 2020. The contribution of women to the Spanish linguistic tradition. Four centuries of surviving words. En W. Ayres-Bennett y H. Sanson, eds. *Women in the History of Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, pp. 121-144.

- Cano Aguilar, Rafael. 2021. Los nombres de la lengua en la España de los Austrias. En F. J. Herrero Ruiz de Loizaga, D. M. Sáez Rivera, P. Fernández Martín y A. Duttonhofer, eds. *Gramaticalización, lexicalización y análisis del discurso desde una perspectiva histórica*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 53-74.
- Cano, Rafael. 2013. De nuevo sobre los nombres medievales de la lengua de Castilla, *e-Spania* 15:1 <<http://e-spania.revues.org/22518>>
- Castro Sánchez, Saturnino. 2017. *La mística de Teresa de Jesús*. Burgos: Fonte/Espiritualidad.
- Coseriu, Eugenio. 2007. *Lingüística del texto. Introducción a la hermenéutica del sentido*. Madrid: Arco/Libros.
- Coseriu, Eugenio. 2021. *Lenguaje y discurso*. Pamplona: EUNSA.
- Covarrubias, Sebastián. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Disponible en la Biblioteca Digital Hispánica de la Biblioteca Nacional de España (<http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/4216062>).
- De Pablo Maroto, Daniel. 2002. Camino de perfección. En A. Barrientos, dir. *Introducción a la lectura de santa Teresa*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 411-464.
- Díaz de Rada, Ángel. 2010. *Cultura, antropología y otras tonterías*. Madrid: Trotta.
- Faye Pedrosa, Cleide Emilia. 2007. Discurso religioso: funções e especificidade. *SOLETRAS*, 7/13: 38-45. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/soletras/article/view/4694>
- Fernández Martín, Patricia. 2021. La función ético-política de la autobiografía femenina renacentista: el caso del *Libro de la vida* de santa Teresa de Jesús. *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 46, 653-676. <https://dx.doi.org/10.12795/araucaria.2021.i46.32>
- Fernández Martín, Patricia. 2022. Dios es lenguaje: *lengua, habla y palabra* en *Castillo Interior*. En M. L. Pro Velasco y J. Sancho Fermín, coords. *Santa Teresa de Jesús, mujer excepcional: 50 Aniversario del Doctorado de Santa Teresa*. Burgos: Fonte, pp. 263-280.
- Franchini, Enzo. 2005. Los primeros textos literarios: del Auto de los Reyes Magos al Mester de Clerecía. En R. Cano, coord. *Historia de la lengua española*. Barcelona: Ariel pp. 325-353.
- Gadamer, Hans-Georg. 1994. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme.
- González Mejía, Conrado. 1991. *De algunos cronistas, relatores e historiadores de Indias de dos siglos (1493-1701)*. Medellín: Academia Antioqueña de Historia.
- González-Ollé, Fernando. 2001. El discurso de Carlos V en Roma (1536): ¿una apología de la lengua española? En Carlos V. Europeísmo y universalidad (Congreso Internacional, Granada, 2000). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 271-288.

- González-Ollé, Fernando. 1997. Actitudes y actuaciones de Carlos V respecto a la lengua española. En M. Almeida y J. Dorta, eds. *Contribuciones al estudio de la Lingüística Hispánica. Homenaje al profesor Ramón Trujillo. Tomo II*. Tenerife: Montesinos Editor, pp. 309-332.
- Gracia Rivas, Manuel. 2020. *Diccionario de términos religiosos y litúrgicos*. 3 vols. Zaragoza: Centro de Estudios Borjanos/Institución Fernando el Católico. <https://ifc.dpz.es/publicaciones/ebooks/id/3868>
- Illanes, José Luis. 2011. *Tratado de Teología Espiritual*. Navarra: EUNSA.
- Kuper, Adam. 2001. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Barcelona: Paidós.
- Lapesa, Rafael. 1981. *Historia de la lengua española*. Madrid: Gredos.
- Marcos, Juan Antonio. 2001. *Mística y subversiva. Teresa de Jesús*. Madrid: Espiritualidad.
- Martín Velasco, Juan. 2006. *Introducción a la Fenomenología de la Religión*. Madrid: Trotta.
- Martín Velasco, Juan. 2009. *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta.
- Martínez Shaw, Carlos; Alfonso Mola, Marina. 2008. *Europa y los nuevos mundos en los siglos XV-XVIII*. Madrid: Síntesis.
- Mondéjar, José. 1981. «Castellano» y «Español», dos nombres para una Lengua. Granada: Don Quijote.
- Mondéjar, José. 2002. *Castellano y español: Dos nombres para una lengua, en su marco literario, ideológico y político*. Granada: Comares.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. 2003. *El universo de las lenguas: clasificación, denominación, situación, tipología, historia y bibliografía de las lenguas*. Madrid: Castalia.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. 2004. *La dignidad e igualdad de las lenguas. Crítica de la discriminación lingüística*. Madrid: Alianza.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. 2005. *Las lenguas y sus escrituras. Tipología, evolución e ideología*. Madrid: Síntesis.
- Moreno Cabrera, Juan Carlos. 2008. *El nacionalismo lingüístico. Una ideología destructiva*. Barcelona: Península.
- Moreno Fernández, Francisco. 2017. *La maravillosa historia del español*. Barcelona: Booket.
- Octavio de Toledo y Huerta, Á. S. 2011. Santa Teresa y la mano visible. Sobre las variantes sintácticas del *Camino de perfección*. En M. Castillo Lluch, L. Pons Rodríguez, coords. *Así se van las lenguas variando: nuevas tendencias en la investigación del cambio lingüístico en español*, pp. 241-304.
- Panikkar, Raimon. 2008. *De la mística. Experiencia plena de la Vida*. Madrid: Herder.

- Pedro de, Aquilino. 2014. *Diccionario de términos religiosos y afines*. Navarra: Verbo Divino/San Pablo.
- Penas Ibáñez, M<sup>a</sup>. A. 1999. Semántica cognitiva y análisis del discurso en la prosa de santa Teresa. *Revista de Investigación Lingüística* 2 (1): 59–84. <https://revistas.um.es/riil/article/view/3871>
- Penas Ibáñez, M<sup>a</sup>. A. 2021. Discurso poético y lenguaje emocional en san Juan de la Cruz: Diferencias léxicas y semánticas en la edición bilingüe español-portugués de las «Coplas del alma que pena por ver a Dios. Del mismo autor». *Edad De Oro* 40: 203–215. <https://doi.org/10.15366/edadoro2021.40.009>
- Pérez Herrero, Pedro 2011. *La América colonial (1492-1763). Política y sociedad*, Madrid: Síntesis.
- Real Academia Española. 1726-1739. *Diccionario de Autoridades (1726-1739)*. <https://apps2.rae.es/DA.html>
- Sáez Rivera, Daniel M. 2018. Una propuesta de aplicación de la teoría de las tradiciones discursivas: alrededor de las relaciones de autos de fe. En X. A. Álvarez, J. J. García, M. Martí y A. M. Ruiz, eds. *Nuevas perspectivas en la diacronía de las lenguas de especialidad*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, pp. 409-428.
- Sáez Rivera, Daniel M. 2008. *La lengua de las gramáticas y métodos de español como lengua extranjera en Europa (1640-1726)*. Madrid: Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense. <<https://eprints.ucm.es/7813/1/T30253.pdf>>
- Sánchez García, Francisco José. 2009. *El léxico religioso en los diccionarios de la Real Academia Española*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Selig, Maria. 2001. El problema de la tipología de los textos románicos primitivos. En D. Jacob y J. Kabatek, eds. *Lengua medieval y tradiciones discursivas en la Península Ibérica. Descripción gramatical – pragmática histórica – metodología*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 233-248.
- Tenenti, Alberto. 2003. *La Edad Moderna. Siglos XVI-XVII*. Barcelona: Crítica.
- Verschueren, Jef. (2013). *Ideology in Language Use*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weber, Alison. 1990. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. New Jersey: Princeton University Press.

## Notas

1. Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación titulado “Procesos de lexicalización y gramaticalización en la historia del español: cambio, variación y pervivencia en la historia discursiva del español” (PROLEGRAMES), de referencia PID2020-112605GB-I00, dirigido por el Dr. Francisco Javier Herrero Ruiz de Loizaga de la Universidad Complutense de Madrid.

2. El concepto de religión que esbozamos aquí es fenomenológico-hermenéutico (Fernández Martín 2021, 2022), en la línea de autores como Marcos (2001) o Martín Velasco (2006, 2009), bastante diferente al que se mantiene en textos de tipo jurídico-administrativo como los autos de fe, que registran una “sesión o ceremonia en la que se realizaba la sentencia de un juicio de la Inquisición” (De Pedro 2014, *s.v. auto de fe*). Dichos textos, en consecuencia, no son religiosos per se, pues, precisamente, son mudos testigos de la lucha centenaria contra la libre experiencia religiosa. En este sentido, más conformarían el universo discursivo de la experiencia común que el de la fe, en tanto muestran “actitudes particulares de algunos representantes públicos de la fe que [...] pueden [...] tomar algunos hechos de la experiencia corriente como hechos de la fe” (Coseriu 2021: 99). Remitimos, en todo caso, al texto de Sáez Rivera (2018) y a la bibliografía en él contenida para saber más sobre este tipo de textos del ámbito inquisitorial.

3. Somos conscientes de que *religión* no equivale a *iglesia*, puesto que no todas las religiones tienen por qué contar con una iglesia. La primera alude a la actitud humana ante las realidades trascendentes, mientras que la segunda es la comunidad, generalmente institucionalizada, que se encarga de continuar la propagación de la fe proclamada por determinada persona considerada santa y fundadora, en el caso del cristianismo, Jesucristo (De Pedro 2014, *ss.vv. religión, iglesia*). De todos modos, la relación entre religión-iglesia y lengua(s) parece indiscutible, como demuestra Moreno Cabrera (2005: 47-58). Por otra parte, cabe señalar que en este trabajo consideramos sinónimos los adjetivos *místico*, *religioso* y *teológico*, si bien somos también conscientes de sus diferencias, pues un texto teológico puede no ser místico y viceversa, igual que puede haber textos religiosos que no sean ni místicos ni teológicos. Cuando a esta complejidad se le añade una perspectiva de género (Weber 1990), la diferencia entre dichos adjetivos se hace más acuciante, pero, como decimos, no es nuestro objetivo entrar en ella.

4. Para poder explicar el concepto de *habitus* habría que citar toda la obra del sociólogo francés. Entre todos los posibles, remitimos al análisis crítico que Martínez García (2017) hace del mencionado concepto.

5. En el presente trabajo, las obras teresianas son citadas de acuerdo con la tradición teológica. Así, «6M 3,5» significa que el fragmento en cuestión se encuentra en las sextas moradas, capítulo 3, párrafo 5.

6. La plegaria, analizada como texto en Coseriu (2021: 77-106), es un subtipo de oración, por tanto, no equivale a ella, según los expertos en teología espiritual. Entre estos, Illanes (2011: 441-448) explica que la oración cumple varias funciones: latréutica (alabanza), eucarística (acción de gracias), impetratoria (petición) y propiciatoria (petición de perdón). En consecuencia, a pesar de que el lingüista rumano menciona la existencia del himno, que podría considerarse como una oración con función latréutica, es específicamente la función impetratoria de la oración (no su totalidad textual) la que la hace comparable a la plegaria.

7. La definición completa está en latín, probablemente porque proceda del diccionario latino de Ambrogio Calepino: “Pars corporis nobilissima voci formandae dignoscendisque saporibus destinata, ita dicta quod eius ministerio lingentes utamur”. Agradezco esta información y la traducción al castellano de la cita de Covarrubias a Fernando García Romero de la Universidad Complutense de Madrid.