El misticismo en "La gloria de don Ramiro"

Gabriella Ibieta
Drexel University, Philadelphia

> Yo siempre he reconocido que para formar mi expresión literaria, me atiborré de místicos, de místicos españoles. ...
> Enrique Larreta, *La naranja*

Tal interés, combinado con una asidua afición a la literatura hagiográfica, y desarrollado por medio de la metodología precisa y cuidada del historiador, llevarían a Larreta a comenzar un proyecto (frustrado) durante su época de joven escritor en el Buenos Aires de los años noventa: una biografía novelada de la patrona de América, Rosa de Lima. Un viaje a España en 1902 y un nuevo proyecto (también frustrado) sobre los pintores españoles del siglo 17, transformaron su antiguo plan de manera radical. Durante los próximos cinco años, Larreta se dedicó por entero a la composición de su obra mayor, *La gloria de don Ramiro* (1908), en la cual la figura de Rosa de Lima aparece, como símbolo de una nueva vida en un nuevo continente, en el ambiguo "Epílogo."[1]

La esmerada reconstrucción histórica ofrece importantes claves para entender la presencia del misticismo en el texto. Durante la segunda mitad del siglo XVI, la intolerancia religiosa adquirió proporciones desmesuradas en España, exacerbando las actividades policíacas de la Inquisición: "Su vigilancia no perdonó a nadie. Cuatro santos españoles fueron sospechados e interrogados por ella: San Juan de Avila, San Juan de la Cruz, Santa Teresa y San Francisco de Borja" (Jansen 1967: 92). Avila, ciudad monástica, es el microcosmo en el cual algunos de los severos problemas que afectaban a España en esa época se desarrollan; por ejemplo: la conspiración morisca de la cual Ramiro es testigo; la participación del abuelo, Don Iñigo, en un clandestino grupo de nobles que se rebela contra el absolutismo de Felipe II; el horripilante auto de fe de Toledo. Esta obsesiva preocupación con la religión, poderosa corriente subterránea, y la actitud contradictoria de un pueblo (simbolizada por el culto a Santiago Matamoros, en disminución, y el creciente fervor despertado por las acciones de Teresa de Ahumada), se concentran en el personaje de Ramiro. Los impulsos que tiene el muchacho hacia la "gloria" militar, su irónico odio hacia los árabes, han sido codificados bajo el signo del santo soldado, cuyo culto se originó en el siglo IX como consecuencia directa de la ocupación árabe y del concepto islámico de la "guerra santa" (Castro 1954: 136–201). Medrano, el escudero, y Vargas Orozco, el canónigo (ambas figuras paternas), ofrecen un modelo de gloria militar y religiosa. Por otra parte, las mujeres también tendrán gran influencia sobre Ramiro. Personaje dividido y conflictivo, hijo de castellana y árabe, el muchacho se debate entre sus ansias de "gloria" de este mundo y su conflictiva asimilación de una religiosidad mística, inspirada por su madre, a su vez discípula de Teresa de Avila.

Aunque es indiscutible que el *motif* del erotismo religioso es propio del modernismo, tal detalle cobra particular interés en la obra de Larreta, ya que tiene como base la fusión de las corrientes religiosas, estéticas y culturales que florecieron en la literatura española del Renacimiento y del Barroco: "Cuando uno lee los libros del persa Algazel, o el *Hayi Ibn Jagazán* del árabe español Abentofail, cree uno estar leyendo a Santa Teresa o a Fray Luis de Granada, o a San Juan de la Cruz [. . .] Hay un fantasma sufí en cada celda ibérica" (Larreta 1954: 1172). Como ha señalado Joseph Campbell, el movimiento sufí tiene sus orígenes en el monasticismo de las primeras sectas cristianas; la fase más antigua del sufismo se caracterizó no por el amor a Dios, sino por sentimientos de culpabilidad y de miedo. Surge un cambio radical en el siglo IX: "a celebrated woman saint, Rabi'a al–Adawya ... brought forward the idea of divine love as both the motive and the end of the mystic way. [...] She declared that she knew neither fear of hell nor desire for paradise, but only such an absorbing love for God that neither love nor hate for any other being remained in her heart" (Campbell 1964: 488). La unión mística con la deidad, como también la calidad aniquiladora y absoluta de la experiencia, se refleja en la obra de Teresa de Avila, a quien Américo Castro califica como heredera directa del misticismo sufí: "La espiritualidad sufí hizo posible alcanzar, ya en el siglo X, la altura expresiva de una poesía como la de Ibn Faray, gracias a la indistinción entre lo divino y lo mundano, entre la doctrina y la expresión total de la persona. Por ese camino entenderemos el arte de Santa Teresa, escritora de ascendencia judaica, en cuya obra se armonizan la materia y el espíritu de modo muy hispánico" (1954: 340). Hay en *La gloria* tres personajes que de diversas maneras muestran la influencia de Teresa de Ahumada: don Ramiro, su madre doña Guiomar, y su amante morisca, Aixa. Es mi propósito analizar cómo se manifiesta el misticismo teresiano en ella, estableciendo paralelos y contrastes entre los mismos.

Doña Guiomar ha sido codificada a manera teresiana, e incluso su nombre alude a una de las amigas de Teresa, Guiomar de Ulloa. El personaje larretiano, sin embargo, no es un ser místico como Teresa, sino una fanática, cuya obsesiva y compulsiva religiosidad representa un acto de expiación por los ardores de su juventud. Guiomar aparece por primera vez en el espacio narrativo cuando Ramiro, contra sus deseos, juega con la espada de Medrano. Se le describe como a "una hermosa mujer, extremadamente pálida, toda vestida de negro"[2] y es también heraldo de malas noticias: su parienta, la madre Teresa de Ahumada, acaba de morir. A través de la oposición temática representada por Medrano y Guiomar, se introduce en este primer capítulo la dicotomía que domina el temperamento de Ramiro, la espada contra la sotana. Los próximos cinco capítulos constituyen un *racconto* sobre la vida y fortuna de don Iñigo de la Hoz y su hija Guiomar, y son los más descriptivos de la novela respecto de ésta. Su seducción por el hijo de Aben–Djahvar, acérrimo enemigo de don Iñigo, ha sido un acto de venganza: antes de nacer, el niño es maldito por su despiadado abuelo; el breve matrimonio de Guiomar con don Lope de Alcántara, hombre de honor que le dio su apellido al hijo bastardo, termina abruptamente al morir don Lope en Flandes luchando contra los protestantes. Ante todas esas desgracias, su reacción es radical:

> "Guiomar, como si hubiera asido con ambas manos la herida abierta en su pecho por tanto dolor, pareció escurrir fuera de sí el exceso de aquella sangre culpable, cuyos ardores habían mancillado su honra [...] A pesar de su preñez, sometió su cuerpo a las más arduas penitencias, imitando, dentro de su casa, en lo que era posible, la nueva reforma del Carmelo" (1954: 262–267).

Utilizada por el amante morisco como objeto sexual para deshonrar al enemigo castellano, repudiada y maldita por su padre, la viuda pasará el resto de su vida como una monja, tratando de imitar a Teresa de Ahumada de manera extrema y maniática: "Para Guiomar, su aposento ... tenía austeridades de celda ... Su lozanía ... y el mismo brillo de sus pupilas ..., todo huyó prematuramente de su rostro, macerado por los pesares ..." (1954: 24–25). La relación de Guiomar con su hijo está regida por su miedo de que el muchacho, al tratar de abrirse camino en la vida pública y gloriosa a la que aspira, se vea precisado a probar su limpieza de sangre y se entere de su innoble origen. Vistos desde este ángulo, la severidad y el fanatismo propios de su comportamiento se hacen más comprensibles. Al recibir su primera comunión, su madre "castigaba ... su falta más mínima con penitencias monásticas, inculcándole el desprecio del mundo y el terror del pecado. ... Relataba ella misma ... los trabajos y prodigios de la Madre Teresa de Jesús ... y cómo, en medio de la oración, el aliento celestial la tocaba de pronto, levantando su cuerpo a varios palmos del suelo" (1954: 28). De esta manera, Guiomar prepara a su hijo, erróneamente, a imitar tanto el lenguaje como las acciones propias del misticismo, sin que el muchacho logre internalizar los conceptos que rigen al mismo. Si bien es evidente la intención de Larreta al codificar a Guiomar como personaje teresiano, tal caracterización es superficial, más cercana a la "forma" del fanatismo religioso que al verdadero misticismo como estilo de vida. Tal recurso narrativo tiene como propósito pre–disponer las actitudes religiosas de Ramiro: la influencia de Guiomar en su hijo es considerable, y la obsesión que demostrará él por Teresa de Ahumada es resultado de este adoctrinamiento.

El único personaje verdaderamente místico en la obra es Aixa, cuyo nombre significa "la viva" (Jansen 1967: 92); es descendiente de Mahoma, pertenece a la aristocracia morisca de Granada, y su conducta está de acuerdo con los valores tradicionales de su religión. Aunque no hay ninguna referencia directa en la novela, existen suficientes señales como para suponer que ha habido un pacto secreto entre Aixa y el misterioso personaje de la daga, el padre de Ramiro, para tratar de "arabizar" al muchacho. Por ejemplo, Aixa y Ramiro no se conocen de una manera accidental, sino que el joven es llevado en secreto a casa de la morisca. También es preciso recordar la escena en la cual Aixa y el padre de Ramiro pronuncian las oraciones musulmanas a la hora del crepúsculo, mientras el muchacho los observa, primero fascinado y atraído, después horrorizado. Evidentemente, la intención es que Ramiro se convierta al Islamismo, reconozca su origen, se reconcilie con su padre.

El hecho de que una relación erótica conduzca a la religión no es sorprendente dentro de los cánones de Islam: "Para la literatura religiosa o moral de la Edad Media

cristiana, la mujer simbolizó el pecado; en la literatura árabe del mismo tiempo la mujer fue, a menudo, un incentivo en la marcha a Dios" (Castro 1948: 324). La mezcla de erotismo y religión, propia del modernismo, es evidente en la escena que describe el primer encuentro sexual entre Aixa y Ramiro: la mujer "rindióse con frenesí tan severo, que el amor parecía entre sus brazos acto ritual y sagrado. Sus labios se entreabrían con doble sonrisa de deleite y sufrimiento, como si hubiera querido remedar el primer goce doloroso de las vírgenes" (1954: 88). La unión de cuerpo y alma en "acto ritual y sagrado", la referencia a "vírgenes", caen dentro de la tradición de la literatura mística. La obsesión religiosa de Aixa llega a tal extremo que en una ocasión, al hacer el amor y en el momento preciso del orgasmo, le pregunta a su amante: "¿Dasme también toda el alma? ¿Toda? ¿Tendrás el mesmo amor e la mesma creencia que tu Aixa, tú?" (1954: 88). En otra instancia, le lee un capítulo del Korán referido a la Virgen María, y también un fragmento descriptivo de la Visión Suprema del ya mencionado *Hayi Ibn Jagazán*, escrito por Abentofail en el siglo XII, y considerado como uno de los textos clave para la mística española:

> "Era preciso, según aquella enseñanza, disminuir día a día los propios alimentos, para distanciarse de la materia corruptible. Luego se emprendería el remedo de los astros, porque los astros eran inmaculados, extáticos, inmutables, fuera del mundo de la corrupción. Sus esencias inteligentes contemplaban al Ser Unico en la eternidad; y nada ayudaba a abstraerse de todo el mundo sensible y caer en la embriaguez, en el supremo delirio, como la imitación de sus movimientos por medio de la danza, de la rotación indefinida. Entonces se manifestaba la Esfera Sublime, cuya esencia está inmune de materia ..." (1954: 91).

Ramiro, impresionado y al mismo tiempo confundido, cree haber escuchado "expresiones de la mística cristiana" (1954: 91). Cuando Aixa comenzó la danza ritual, "apretaba las piernas", como si "algo doloroso, delicioso, la penetrara profundamente" (1954: 92). La escena de la danza constituye un ejemplo de la experiencia mística descripta en términos concienzudamente ambiguos: en tal experiencia, no existe separación entre cuerpo y alma, el intelecto no actúa de manera preponderante, y la persona se concentra en obtener la unión completa, total, con la deidad. No es casual que al final de la danza Ramiro compare el trance de Aixa con los "arrobos de la madre Teresa de Jesús" (1954: 92). La horrible muerte de Aixa, quemada viva en el auto de fe de Toledo, la codifica como mártir. De la misma manera que se había entregado al amor y a la vida, Aixa se abandona a la muerte, y es acertado suponer que haya muerto en medio de un trance místico: "Cuando las primeras llamas ... lamieron sus plantas, Aixa, alzando los ojos al cielo, fijó su mirada en el delgado creciente de la luna", significante de su sacrificio, símbolo de Islam (1954: 261).

Como contraste, Ramiro, aunque trata de aparentarlo, no es exactamente un ser místico. La ambición de gloria, ya sea de este mundo o del otro, es el motor que domina todas sus acciones. Los cuentos sobre Teresa de Ahumada que le contaba su

madre y la mitificación de las visiones de Teresa pocos años después de su muerte y comentadas por la gente, provocan en Ramiro el deseo consciente de abandonar la estructura social de su época y convertirse en ermitaño. Esta aspiración choca directamente con la prominencia de los místicos como reformadores religiosos y sociales, según lo documenta la literatura hagiográfica.[3] Ramiro reacciona a cualquier estímulo que le parezca en determinado momento lo suficientemente atractivo. Ejemplo de esto es su súbita decisión de dedicarse a la vida religiosa cuando escucha a los nobles avilenses hablar de Teresa, sus visiones, sus milagros. Ramiro, "enfebrecido", medita sobre el extremo poder que "una humilde enclaustrada" ejercía sobre "los más recios hidalgos", que se doblegaban "ante la sublimidad de la gloria penitente." Su voz interior le aconseja:

> "Abandona la brega de los hombres. No hay vida más heroica, más fuerte, vida más vida, que la de aquel que desnudándose por entero del vano ropaje mundanal sigue la senda de Cristo Nuestro Señor. Ese acrecienta como ninguno las potencias del alma, y, en un mismo día, asedia o defiende, toma castillos o levanta cestones y palizadas, libra grandiosos combates, pone en fuga legiones inmensas, conquista mundos ignorados y maravillosos. Sólo aquel que tiene su vuelo por los espacios de la eternidad, logra sus simientes, conoce la verdadera gloria y vence la vanidad, la brevedad y el terreno dolor" (1954: 135).

El lenguaje de esta cita es lenguaje de batalla: "vida heroica", "potencias del alma", "combates"; además, la meta es siempre "la gloria." Casi inmediatamente, Ramiro, perdido en un mundo de fantasías, "soñó ... con su futura santidad", y, dos días más tarde, antes de partir para Salamanca a estudiar teología, "soñó en cosas del Cielo, en claras armonías del Paraíso, en el alma de Teresa de Jesús gozando de Dios, entre la innumerable blancura de los serafines" (1954: 142). En la escena que sigue, Ramiro dialoga con su maestro, el canónigo Vargas Orozco; afectado de un falso fervor místico, el muchacho expresa su necesidad de recibir una señal de Dios para fortalecer su fe: "Yo quisiera ... subir de un solo ímpetu a una de las moradas de arrobamiento que describe la Madre Teresa de Jesús; gozar, aunque fuera un instante, de ese deliquio, de ese éxtasis, en que ella caía de continuo; llegar a Dios, en fin, de un solo y soberano vuelo del alma, y anegarme, abismarme en su contemplación" (1954: 143). Larreta emplea en esta cita un engañoso lenguaje pseudo–místico. Lo que Ramiro quiere es un atajo al camino de perfección. Su deseo de "elevación", "éxtasis", "vuelo", "anegación", indica su propensidad al escapismo, ya que al mismo tiempo él rechaza, o, mejor dicho, ignora, los arduos ejercicios de disciplina, obediencia y meditación del verdadero místico. Además, Ramiro opone el concepto de "contemplación" al de "acción" en su superficial acatamiento del misticismo.[4]

Representante del catolicismo ortodoxo, Vargas Orozco percibe inmediatamente cuál es el problema de Ramiro, y le aconseja de esta manera:

> "La Teresa y todos cuantos escribieron o escriben sobre mística, en lengua vulgar, van haciendo harto mal por España, incitando al desprecio del duro camino escolástico y engolosinando a los incautos con visiones, revelaciones, coloquios y éxtasis, y todos los sueños que engendra la beodez contemplativa. ... A un paso estáis, Ramiro, de las peores herejías que apestan a España, e mucho me temo que, llevado por esa guía espiritual, os hundáis, sin sabello, en la locura de los begardos, o alguien os anuncie al Santo Oficio de alumbrado ..." (1954: 143–144).

Tales juicios sobre Teresa son exagerados y sumamente arbitrarios, pero también son típicos de un hombre dogmático, conservador y recalcitrante, cuyos intereses residen en la continuidad de la iglesia como estructura social. Desde este punto de vista, la reacción de Vargas Orozco se puede interpretar como una advertencia a Ramiro. Defensor del Escolasticismo según la tradición de Tomás de Aquino, el canónigo repudia la accesibilidad que la obra teresiana, escrita en español, pudiera ofrecer a un público no familiarizado con la ortodoxia religiosa, escrita en latín. Vargas Orozco, devoto de Santiago Matamoros, se opone al costado radical de la iglesia, representado por Teresa.[5] Particularmente interesante, en el fragmento citado, es la referencia que hace el canónigo a los alumbrados. Influidos por el Luteranismo, el Erasmismo, y también por el movimiento Sufí, los alumbrados declararon por primera vez sus doctrinas en el Edicto de Toledo de 1525, y fueron desde esa fecha perseguidos por la Inquisición. Absortos en la contemplación mística y el éxtasis, rehusaban tales rituales del catolicismo como el de adorar las imágenes de los santos, tomar agua bendita, y hacer la señal de la cruz. Volvieron a aparecer en Llerena en 1575 (unos quince años antes de la época a la cual se alude en *La gloria*), y después en Sevilla en 1623 (Márquez 1972: 86–94). La preocupación que siente Vargas Orozco ante el entusiasmo de Ramiro tiene fuertes bases, ya que la Inquisición frecuentemente investigaba, acusaba y castigaba no solamente a aquellos que abiertamente profesaban las creencias del alumbradismo o de otras sectas, sino también a muchos que manifestaban ciertas tendencias místicas. Es evidente la intención irónica del autor al atribuirle a Ramiro características externas del misticismo: dos días después de la escena mencionada anteriormente, Ramiro está sentado junto a la ventana de su habitación, piadosamente leyendo un texto religioso; pero cuando Beatriz, al pasearse por la calle, le sonríe coquetamente, Ramiro "arrojó el *Arte de buen morir* sobre una mesa cubierta de libros" (1954: 146).

Un último ejemplo ilustrará de manera más directa la falsa asimilación de los preceptos místicos de Teresa de Ahumada por Ramiro. Después del auto de fe de Toledo, donde ha presenciado el martirio de Aixa, Ramiro camina mecánicamente, hasta que se encuentra en las afueras de la ciudad; allí, medita hasta la hora del crepúsculo:

> "Ramiro dejóse llevar por el sagrado recogimiento, presintiendo un signo, una voz de lo alto. En ese instante las campanas de la ciudad rompieron a tocar las oraciones ...
>
> Rezó las avemarías. Estaba redimido, estaba purificado. ... Levantóse. El suelo y las rocas oscilaban a su alrededor; su cuerpo, aligerado, iba a desprenderse, sin duda, de la tierra. De pronto, un fuego, algo como inflamada saeta venida de lo alto se le entró por el pecho, sumergiéndole durante algunos segundos en un estado delicioso, gozado sólo con el alma" (1954: 264–5).

La cita se refiere específicamente a la famosa visión de Teresa, conocida bajo el nombre de la Transverberación:

> "Quiso el Señor que viese aquí algunas veces esta visión; veía un ángel cabe mí hacia el lado izquierdo en forma corporal. ... No era grande, sino pequeño, hermoso mucho, el rostro tan encendido que parecía de los ángeles muy subidos, que parecen todos se abrasan. ... Veíale en las manos un dardo de oro largo, y al fin del hierro me parecía tener un poco de fuego. Este me parecía meter por el corazón algunas veces, y que me llegaba a las entrañas. Al sacarle, me parecía las llevaba consigo, y me dejaba toda abrasada en amor grande de Dios. Era tan grande el dolor que me hacía dar aquellos quejidos. ... No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar el cuerpo algo, y aún harto. Es un requiebro tan suave que pasa entre el alma y Dios, que suplico yo a su bondad le de a gustar quien pensare que miento" (1963: 178).

La experiencia "mística" de Ramiro ha sido provocada por él mismo, conscientemente, no a través de meditación o de plegaria continua, sino a través de la autosugestión. El lenguaje es deliberadamente imitativo: Ramiro es "penetrado" por la atmósfera religiosa; "presintiento" una señal, siente que entra en su pecho "algo como inflamada saeta", pero la sensación provocada es un estado "gozado sólo con el alma", o sea, algo abstracto. Teresa, por el contrario, describe su experiencia en términos totalmente realistas, con detalles específicos y casi brutales en su simplicidad. La unión de cuerpo y alma es el centro, la raíz, de la visión de la transverberación; descripta en términos realistas, tal experiencia comunica sensaciones muy distintas de aquellas manifestadas por el trance pseudo–místico de Ramiro. Lo que él ha sentido podría quizás definirse como un proceso de disociación, en el cual cuerpo y alma parecen ser dos entidades totalmente separadas una de otra. Aunque la escena citada no es exactamente paródica, podría afirmarse que el autor no está de ninguna manera convencido de que su personaje haya tenido una experiencia mística. Por el contrario, el trance de Ramiro, codificado en términos ambiguos, parece ser derivado de su lectura de la *Vida* de Teresa de Ahumada. A medida que su euforia disminuye, Ramiro "creyó ... que había sido transverberado como la Madre Teresa de Jesús" (1954: 265). La

referencia a Teresa no es gratuita: está especialmente cargada de significado, ya que la evaluación de Ramiro está regida por el verbo, terminante y en pretérito, "creyó." Larreta señala de esta manera que la autenticidad de la experiencia está basada solamente en lo que el personaje "cree" que es o que ha sido, es decir, algo extremadamente sujetivo y aún arbitrario. Larreta no autentifica esta experiencia; por el contrario, las siguientes aventuras de Ramiro (su corta vida de ermitaño, su escape al Perú y su etapa de bandolero allí), representan cómo la supuesta "transverberación" ha provocado no un cambio definitivo, sino un cambio más en la serie de movimientos oscilatorios que han definido su vida, de manera casi opuesta a los principios del verdadero misticismo:

> "En cuanto el misticismo es oración pasiva, es actual; en cuanto es una especie de vida trasfigurada, es habitual ... Durante la vida de los místicos, las breves etapas de regalo alternan siempre con etapas amargas de sufrimiento destinadas a borrar las imperfecciones que impiden, en virtud de las leyes espirituales, el contacto directo y constante del alma con Dios. Así, el misticismo o la contemplación es un proceso espiritual, un movimiento siempre ascendente, pero en olas de las que las inferiores representan en todos los niveles fases pasivas–purgativas, y las más altas representan primero las etapas iluminativas y después las unitivas en el sentido propio de la palabra" (Hatzfeld 1968: 14–15).

En *La gloria de don Ramiro*, Larreta ha captado la atmósfera (mística, conflictiva, fascinante) de uno de los períodos más atrayentes de la historia de España. La presencia indirecta de Teresa de Ahumada es uno de los elementos mejor logrados de este texto, en el cual la corriente mística se manifiesta en diferentes aspectos. En doña Guiomar, la presencia teresiana es asimilada en sus formas externas, y la austeridad y el ascetismo que la definen reflejan un espíritu penitente. Por otra parte, en Aixa la vertiente religiosa, directamente comparada con la de Teresa, la define como personaje y representa la fusión del misticismo árabe y del cristiano. Ramiro, personaje ambiguo, se define por su aspiración a la fama. En última instancia, sus manifestaciones religiosas, muchas veces inspiradas por el modelo teresiano, se desvían de éste para obtener una meta cuya realización resulta irónica: la gloria.

NOTAS

1 Para una discusión sobre el controversial "Epílogo", véase mi libro, *Tradition and Renewal in "La gloria de don Ramiro"* (1986: 125–37).

2 Enrique Larreta, *La gloria de don Ramiro*, en sus *Obras completas*, p. 18. Toda referencia a esta obra será indicada en el texto.

3 "In fact ..., mystics could also reach out to the world. The most impressive contemplatives were those who had achived a powerful mastery over self, who had learned how to focus all energies and drives toward one object. Great mystics made great reformers, peacemakers, preachers, healers, miracle-workers." Donald Weinstein and Rudoph M. Bell, *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom*, 1000–1700 (1982: 150–51).

4 "Since contemplation has seldom become action in the long but broken history of mysticism, an old paradox may have been resolved in Teresa's Spain. Action, far from being antagonistic to the mystical life, nourished it and strengthened it." Robert T. Peterson, *The Art of Ecstasy. Teresa, Bernini and Crashaw* (1970: p. 7).

5 Con respecto de la famosa rivalidad entre Santiago Matamoros y Teresa de Avila por el co–patronato de España, véase Castro (1954: 190–197).

BIBLIOGRAFIA

Campbell, Joseph
1964 *The Masks of God: Occidental Mythology*. Nueva York: Viking.

Castro, Américo
1948 *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Buenos Aires: Losada.
1954 *La realidad histórica de España*. México: Porrúa.

Hatzfeld, Helmut
1968 *Estudios literarios sobre mística española*. Madrid: Gredos.

Ibieta, Gabriella
1986 *Tradition and Renewal in "La gloria de don Ramiro"*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica.

Jansen, André
1967 *Enrique Larreta; novelista hispano-argentino (1873–1961)*. Trad. F. Murillo Rubiera, Madrid: Cultura Hispánica.

Larreta, Enrique
1954 *Obras completas*. Madrid: Plenitud.

Márquez, Antonio
1972 *Los alumbrados. Orígenes y filosofía, 1525–1559*. Madrid: Taurus.

Peterson, Robert T.
1970 *The Art of Ecstasy. Teresa, Bernini and Crashsaw*. Nueva York: Atheneum.

Teresa de Jesús
1963 *Obras completas*. Madrid: Aguilar.

Weinstein, Donald, y Rudolph M. Bell
1982 *Saints and Society. The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: Univ. of Chicago.