



La religiosidad de santa Teresa de Jesús en el campo de la nueva espiritualidad monástica: una aproximación a la santidad femenina en la primera Modernidad

Núria Lorente Queralt

Universidad de Valencia, University of Virginia,
Universidad Internacional de Valencia (España)
nuria.lorente@uv.es

JANUS 12 (2023)

Fecha recepción: 15/03/23, Fecha de publicación: 05/09/23

<URL: <https://www.janusdigital.es/articulo.htm?id=250>>

<DOI: <https://doi.org/10.51472/JESO20231209>>

Resumen

Las interpretaciones sobre el patrimonio cultural de Santa Teresa han adoptado formas variadas a lo largo del tiempo, desde el análisis de su valor histórico y religioso, hasta su indudable estatus en la industria de objetos y reliquias. Sin embargo, en este artículo nos proponemos revisar otra parte de su legado, reflejado en su desafiante autoridad literaria, epistolar y pedagógica, en tanto estos tres espacios —el comunicativo, el íntimo y el comunitario— formaron parte de la elaboración de su propio modelo de santidad y de su inagotable y eficaz programa cultural y formativo.

Palabras clave

Teresa de Jesús; santidad femenina; autoridad textual; labor pedagógica

Title

The religiosity of Saint Teresa of Jesus in the field of the new monastic spirituality: an approach to female holiness in Early Modernity

Abstract

Interpretations of St. Teresa's cultural heritage have taken various forms over time, from the analysis of its historical and religious value, to its undoubted status in the industry of objects and relics. However, in this article we propose to review another part of his legacy, reflected in his challenging epistolary, corporal and pedagogical authority, and to endow it with value, while these three spaces, the communicative,

the intimate and the communitarian, were part of the elaboration of his own model of holiness and of his inexhaustible and effective cultural and formative program.

Keywords

Teresa of Jesus; feminine holiness: textual authority; pedagogical work



Todo se juega en el lenguaje, finalmente. De los ojos ala boca, las visiones y su desorden toman cuerpo en la lengua que se atreve a decirlas. Es esa lengua en pedazos que no obedece a ningún orden establecido de lo predecible. Lengua cortada por el espasmo de la enfermedad, cortada por el dolor de “un espíritu que corta el cuerpo y por un amor que la hiere y la enciende: “Ni puede la palabra recoger tanto amor, pues, como fuego que arde demasiado, no cabe a la palabra contener la llama” ¿Qué dice entonces? “La lengua está en pedazos y es solo el amor el que habla”.

(Marina Garcés sobre Santa Teresa en *La lengua en pedazos*)

El año de 1604 se inicia el procedimiento de beatificación de la madre Teresa de Jesús, tras un largo proceso de reconstrucción de su subjetividad y de su santidad que, con esmerado ahínco, había iniciado el jesuita Francisco Ribera casi una década después del fallecimiento de la madre carmelita. La canonización y reconocimiento de la religiosidad de Santa Teresa en el campo de la espiritualidad monástica tiene lugar en el marco de los procesos fácticos de la primera oleada de santos post-tridentinos, cuya santidad, frente a la tendencia religiosa anterior, se anudará sobre un modelo eclesial cada vez más vinculado al sacerdocio universal y menos a la devoción popular. En este sentido, la religiosidad, el pensamiento y las formas de vida de la madre Teresa quedaron llamados a convertirse en los galones para otorgarle el ministerio de mediadora consagrada y afianzar su relación personal con Dios, tal y como fueron entendidas sus cualidades por la Sagrada Congregación de Ritos.

Como Santa Teresa, nacieron en el seno de la nueva Iglesia católica reformada nuevos modelos de santidad femenina, sometidos al carácter coercitivo de las relaciones de poder eclesiásticas, mediante las que «la percepción de los santos fue absorbida por un sistema jerárquico y jurídico

procesal» (Egido, 2000: 67). La elaboración de un modelo de santidad intervenida por el poder se convirtió en una estrategia cada vez más eficaz que, en términos generales, no solo servía para humanizar a los santos y convertirlos en referentes accesibles, también difundía la espiritualidad a través de una nueva imagen de Dios más magnánima en su benevolencia. Este desplazamiento estratégico convertía a Dios en Redentor y lo alejaba de la imagen de Soberano infranqueable y censor. El proceso de humanización que también atravesó a las figuras santas condujo a los modelos de santidad hacia un proceso intenso de transmutación de su subjetividad. Frente a la imagen alejada y artificiosa de las santas femeninas como hacedoras de milagros e identidades extraordinarias, la nueva santidad quedó revestida de un fulgor protector que trató de convertirlas en guías y acompañantes espirituales.

Este procedimiento gradual, orquestado por las autoridades eclesiásticas y civiles, recurrió a una ontología de su santidad fundamentada en el carácter afectivo y bondadoso de las santas. Así pues, en lugar de limitar los milagros de las figuras espirituales a procesos de abstracción social, estos quedaron ligados a distintas formas de sujeción y mediados por la consciencia y el afecto que debían despertar las veneradas madres. En un proceso que, también en el caso de las santas femeninas, otorgaba a los referentes religiosos una nueva función en la comprensión moderna del orden social, en tanto «arquetipos de fe y conducta en el marco del nuevo modelo contrarreformista» (Burke, 1984: 40).

En este sentido, la importancia de la virtud y la ortodoxia fueron asumiendo el valor absoluto y determinante como cualidades indispensables para la santidad, desplazamiento que tuvo una doble consecuencia. Por un lado, transformó al santo en una santidad heroica de la *ecclesia militans*, en tanto constituía la entidad victoriosa frente a la maldad. Por otro, el cambio de paradigma en el juicio sobre las santidades auténticas, que dependía cada vez más de la virtud y no de las cualidades excepcionales y milagrosas restó peso al papel de los testigos, encargados de legitimar la autenticidad de los milagros que habían visto. De este modo, el papel que antiguamente habían ocupado las mujeres como testigos y acompañantes de los milagrosos y las místicas, y que había sido determinante para comprobar la santidad auténtica de todos ellos, pasó a ser competencia de los teólogos. Ello supuso que los testimonios, mayoritariamente femeninos, fuesen reemplazados por el juicio masculino de los canonistas, hecho que redujo la importancia de estas mujeres a una flagrante minoría.

La rentabilidad de humanizar el culto supuso la eclosión de multitud de hagiografías que contribuyeron a transmitir los patrones de religiosidad y afianzaron su utilidad como manuales de adoctrinamiento y difusión de los

renovados valores religiosos. Ahora bien, en el caso de las santas estas hagiografías, sus relatos, sus vidas y sus textos, se convertirían también en un espacio móvil y tenso mediante el que las devotas glorificadas harían saltar el estereotipo habitual a través del que San Pablo (1 Cor, 14: 34) sentenciaba a las mujeres a mantener un silencio tácito en las Iglesias, donde todas ellas quedaban desautorizadas para hablar. En general, tal y como lo expresó un modesto gurú del siglo II d.C. «una mujer debería guardarse modestamente de exponer su voz ante extraños del mismo modo que guarda de quitarse la ropa». Evidencias, ambas, del proceso de silenciamiento de las voces de las mujeres acalladas en la esfera pública de los discursos acreditados, los debates y los comentarios elevados.

El reiterado énfasis sobre la autoridad de la voz grave masculina, en contraste con la femenina tiene un largo recorrido en la tradición literaria e intelectual occidental, hasta el punto de consolidar en el imaginario cultural, allende los siglos, una relación culturalmente complicada entre la voz de las mujeres y la construcción de su rol sexual en el entramado social. Lo que significa que el discurso público y la oratoria no eran simplemente actividades en las que las mujeres no tenían participación, sino que eran «prácticas y habilidades que describían la masculinidad como género» (Beard, 2018: 27) y, por tanto, atributos exclusivos y excluyentes de la virilidad.

De modo que, si la carmelita fue provista de todas las cualidades que constituían los signos distintivos de la santidad en femenino del nuevo catolicismo, fundamentales para alcanzar el camino de la santidad individual, la política eclesiástica centralizadora y la interacción de los símbolos constitutivos de la santa no empañaron su desafiante autoridad en el juego del poder textual y su dinámica espontánea en el campo de la instrucción femenina.

EL PRIMER GIRO SUBVERSIVO DE TERESA DE JESÚS: EL TEXTO EPISTOLAR CORPORIZADO Y LA LEGITIMACIÓN DEL PROYECTO DE CANONIZACIÓN

La historia de la vida y la obra de Teresa de Jesús y su proceso de santificación no pueden entenderse únicamente como objetos estáticos que deban recibir un estudio concreto a raíz de los acontecimientos que vivió la madre carmelita; son también, y aun primariamente, aquello que la monja dejó escrito y cuyo contenido permite restituir su actividad en el campo de relaciones que se instituye entre ella y su escritura. En efecto, su actividad escrita toma sentido al entenderse como un tipo distintivo de discurso escrito a través del que es posible hablar significativamente, no solo de la

composición de sus obras y sus discursos, también de la condición previa a la composición de dichos discursos. Estas interpretaciones de sus escritos pueden adoptar formas variadas según la lectura que hagamos de ellos, desde una lectura biobibliográfica sobre la enumeración de hechos que narra en su producción escrita, hasta las abstractas interpretaciones que podemos hacer de su material autógrafo y biográfico, aunque ambas miradas tienen en común, al menos en su procesamiento, un modo narrativo de representación que intensifica su potencial textual para la comprensión de sus referentes como fenómenos distintivamente históricos y literarios.

Quizás por ello, muy especialmente en el caso de sus cartas, la escritura autógrafa de Teresa de Jesús constituye el material más importante e íntimo de la santa carmelita y durante largo tiempo se intentó invalidar su contenido y convertirlo en simple objeto de veneración y culto más allá de su significación. En este sentido, si bien la Inquisición permitió la supervivencia de los libros teresianos y los convirtió en emblemas de la santidad, transformando a la religiosa en «un personaje público ataviado de los valores de la obediencia, la humildad y la penitencia» (Ahlgren, 1996: 152), la correspondencia de la santa no corrió la misma suerte. Tal y como ha documentado de forma brillante Garriga Espino (2015: 135), «las cartas de Teresa de Jesús, por ser material autógrafo, biográfico e inscrito en la cotidianidad, pronto se vieron desprovistas de su valor textual, histórico y literario y pasaron a formar parte de la industria de milagros y reliquias». Es decir, esta voluntad inicial de sustraer la autoridad textual de las cartas, reducía su componente literario y crítico a la mera admiración reliquiaria y anulaba la problemática experiencia escrituraria de la monja y lo que ello suponía para la ortodoxia católica.

Muy probablemente, la intención de hacer de la presencia de las cartas una suerte de ausencia o, por lo menos, una presencia discreta, propició la desaparición, dispersión o mutilación de buena parte de su correspondencia y el comienzo de una carrera epistolográfica que continúa activa hasta nuestros días. Una persecución que tiene como fecha inaugural, según indica Garriga Espino (2015), el 1582 y que se inicia con la agencia de Jerónimo Gracián y María de San José, dos de los protagonistas del intercambio epistolar teresiano. Especialmente, el arranque de la voluntad compilatoria del legado teresiano se le debe a Jerónimo Gracián, quien advirtió primero del gran acierto que supondría recopilar la totalidad de su correspondencia y, más importante todavía, al enunciar su importancia, señalaba también la necesidad de reconocerle su valor literario. Pues, «si se hubiesen de juntar las cartas que la Santa Madre Teresa de Jesús escribió a diversas personas y la doctrina y avisos que en ellas da, con la mucha devoción que pone a quien

lee, sería un libro de los más provechosos y deleitosos que hubiese» (Gracián, 1913: 64).

Sin dejar de reconocer su batalla por la conservación y recuperación de las cartas, nos interesa en este punto su intención de hacer de las epístolas teresianas algo que vaya más allá del mero objeto de veneración al otorgarles explícitamente el estatuto de libros, por cuanto avisos provechosos hay en ellas. El gesto del religioso, de manera inaugural, presta atención a la calidad de las cartas de Teresa de Jesús, lo que resulta obvio en el discurso histórico, pero que no había sido sistemáticamente considerado, en tanto su valor histórico es fundamentalmente, en origen, un artefacto verbal y literario, un producto de un tipo especial de uso del lenguaje. Y, al encumbrar las epístolas a la categoría de libros, Gracián sugiere que las cartas no pueden ser únicamente un objeto de veneración, bien al contrario, han de ser comprendidas como productoras de un tipo distintivo de conocimiento y analizarse primero como estructura del lenguaje.

Ahora bien, la voluntad de Gracián por compilar la producción epistolar teresiana menguó en 1592 con su expulsión de la orden y su posterior cautiverio. Desgraciadamente, durante los años que pasó privado de libertad, las cartas se revalorizaron y su papel como objetos de culto de la santidad seguramente condujeron a las hermanas de Gracián a ceder las posesiones del religioso al convento de Jerónimas Descalzas del Corpus Christi de Madrid lo que supuso la dispersión y posterior desaparición de la mayor parte de la donación epistolar. Únicamente pervivirían de este legado, el conservado por Juliana de la Madre de Dios, priora de la congregación de carmelitas descalzas de Sevilla y hermana de Gracián.

Frente al tormentoso recorrido de las cartas de Gracián, parece que el testimonio epistolar de la madre carmelita tuvo mejor destino en manos de su otra corresponsal, María de San José. Y es que, según Garriga Espino (2015: 39), «esta hizo entrega de sus cartas a José Sobrino Morillas, hermano de Francisco Sobrino, obispo de Valladolid, quien las entregaría en 1614 al Convento de Carmelitas de dicha ciudad». Sobrino Morillas insiste, tras recibir el legado, en la importancia de dicha entrega y reitera el prestigio y la eficacia de la escritura de Teresa de Jesús, una escritura que simboliza, actualiza y evoca la autoridad de la fe y del poder ideológico del acto simbólico y de cultura que implica el ejercicio de su propia escritura.

Que esto sea así se confirma por el hecho de que la calidad de las cartas puede ser evaluada por sus cualidades literarias y culturales, independientemente de que la información que transmiten haya quedado desfasada y de que las circunstancias que recogen hayan sido relegadas a tópicos de la época. Por ello, tal y como lo supo advertir Gracián, el conjunto epistolar de Teresa de Jesús, al menos aquello que ha quedado conservado

autógrafo o copiado y reproducido, va más allá del intercambio informativo e inmediato que suponen las epístolas o del valor museístico y reliquiario que se le quiso otorgar, pues están dotadas de un estatus literario. Es cierto que, al reconocer la naturaleza literaria de estos escritos no debemos olvidar su estatus como medio de comunicación fundamentalmente, pero sí reconocer estos textos como ejemplos de la producción de conocimiento en el dominio interpretativo de las articulaciones y problemáticas que dieron vida y movimiento a las inquietudes de la santa y que ella define a través de una mirada sabia que no puede dejar de sustraerla a sí misma.

Frente a las cartas, la configuración de la voz de Teresa de Jesús, desde el Libro de la vida, hasta las Fundaciones, constituye un devaneo consciente y premeditado a través del que la escritora carmelita configura un espacio discursivo a medio camino entre la subordinación textual y apostólica y la autoridad literaria. El paradigma de la escritura de la madre Teresa libra una auténtica batalla retórica mediante la que, a través de determinadas estrategias, no siempre dice saber lo que verdaderamente sabe, pero, sin embargo, siempre sabe mucho más de lo que dice, hecho que queda demostrado por la regulación constante de aquello que la carmelita decide decir o no decir:

Una de las cosas por que me animé siendo la que soy a obedecer en escribir esto y dar cuenta de mi ruin vida y de las mercedes que me ha hecho el señor, con no servirle sino ofenderle, ha sido esta. Que cierto, yo quisiera aquí tener gran autoridad para que se me creyera esto (*Vida*, 3-4: 104).

El control de su yo-textual, no solo consiste en el sometimiento de su palabra y su retórica, también en determinados procesos de disimulo y ocultamiento que le permiten desdibujar su soberanía discursiva, al tiempo que respaldar su posición y su religiosidad, bajo una pátina de obediencia absoluta a la autoridad divina. Cautelosa y comedida, la carmelita sitúa su hegemonía como escritora en un espacio liminal en el que edifica el arquetipo discursivo de sus experiencias místicas:

Como una vez el Señor me dijo; que muchas cosas de las que aquí escribo no son de mi cabeza, sino que me las decía este mi maestro celestial; y porque en las cosas que yo señaladamente digo: esto entendí, o me dijo el Señor, se me hace escrúpulo grande poner o quitar una sola sílaba que sea. Así cuando puntualmente no se me acuerda bien todo, va dicho como de mí, o porque algunas cosas también lo serán (*Vida*, 8: 217).

En esa imposible voz que oscila entre el discurso permitido y el terreno de lo indecible irá construyendo la religiosa su propia autoridad

literaria. Una potestad que, tras los pliegos del lenguaje, nunca se niega a sí misma, más bien trata de enfrentar, con diversas vestiduras retóricas, a la autoridad del teólogo o del superior, en un juego incesante de sentidos perceptibles y fingidos silencios epistemológicos. Sin embargo, esa regulación obsesiva de su palabra, al tiempo que el recurso de la búsqueda de un espacio discursivo que le restase capacidad desafiante a sus escritos, fue utilizado con infatigable ahínco, tanto por sus defensores como por sus detractores para negar su autonomía y su excelencia literaria (Rossi, 1983). Pues, ni su capacidad como mujer religiosa, ni mucho menos su condición de escritora podían permitirse, al contrario, «obligaban a poner en funcionamiento una inmensa maquinaria de transformación identitaria en aras de abonar el terreno para la canonización» (Garriga Espino, 2015: 4).

Un proceso, el de la construcción de su figura como santa, que gradualmente, y de forma muy inteligente, convertiría sus primeras biografías en auténticas hagiografías y su identidad literaria en una especie de sabiduría sobrenatural. El peligroso movimiento de doble anulación consistía, entonces, en convertir la retórica de su saber en una retórica de la experiencia, al tiempo que en anular definitivamente su subversión, que emergía en las parcelas de lo literario, y revestirla de auténtica sumisión, distanciando su voz de sus acciones y vinculándola a la de la autoridad divina. De este modo, y a través de estas tretas maniqueas, su obra se convertía en un motivo más para demostrar su santidad y perdía su valor literario, mientras que su ingenio quedaba disimulado y se presentaba como don milagroso, estrategias ambas necesarias para legitimar su canonización. Definitivamente, y ya tras su muerte, Teresa de Jesús perdía su hegemonía literaria, viéndose obligada a rechazarla, aun después de fallecida, para convertirse en un auténtico modelo de santidad post-tridentino, dentro de la más estricta ortodoxia cristiana. Un modelo que, pese a los múltiples esfuerzos de la tradición, no cesa de querer ser subvertido en su afán por reconstruirse a sí mismo y recuperar su verdadera autoridad.

EL SEGUNDO GIRO SUBVERSIVO DE LA MONJA DE ÁVILA: LA INCIDENCIA EN EL CUERPO COLECTIVO Y LA LABOR PEDAGÓGICA

Una cuestión a la que se ha prestado mucha atención en el marco de los estudios teresianos es la que consiste en su labor pedagógica, materializada en la fundación de casi una veintena de conventos en territorio nacional y la semilla de otros tantos en diversas geografías del mundo. Los que fundó la madre carmelita, como el resto de conventos en los países católicos, conservaban la función de institución de seguridad social y fomento espiritual para las mujeres. En relación a la formación espiritual y

religiosa, la aplicación de los decretos trentianos aportó cambios profundos y determinantes en el funcionamiento conventual, siempre en beneficio de la política eclesiástica central. Así pues, tal y como adelanta Schultz van Kessel (218: 204-205), «en el plano espiritual, las reformas del Concilio de Trento significaron tanto la institucionalización como la profesionalización del perfeccionamiento individual por medio de la virtud de perfección, cuyo objetivo era conquistar el monopolio de la santidad canonizada». La atención que se prestó a la vida interior en los conventos femeninos correspondía, por tanto, a la espiritualidad interiorizada que se había desarrollado desde el final de la Edad Media, en tanto componente de la mística femenina del humanismo cristiano. Esta búsqueda de la interiorización abrió paso al camino de la santificación personal y la experiencia individual con Dios, para lo que fue absolutamente imprescindible, no solo el estudio y el rezo de las religiosas, también la presencia de una guía experta, capaz de acompañar y guiar la dirección espiritual de las fieles (Sánchez Hernández, 2015).

Al hilo de todo ello, Trento también dejó su impronta en la difusión de una santidad que, influida por ese nuevo modelo contrarreformista, fomentaba los patrones de la humildad, la vida monástica y la compasión hacia el prójimo. Esta tendencia hacia el cuidado del bienestar común tuvo su trasunto en una de las medidas disciplinarias que concernieron a los conventos femeninos, la de restablecer y potenciar el modo de vida comunitario (Ahlgren, 1996: 152). Precisamente, fue su autoridad pedagógica y de sentimiento colectivo una de las cualidades que granjeó con mayor ahínco el camino de la madre Teresa hacia los altares de la santidad y una de las virtudes con las que fue reconocida, y sigue siéndolo, en el patrimonio místico y religioso femenino.

Seguramente su experiencia iniciática en el monasterio de la Encarnación, donde ingresó contra la voluntad de su padre en la temprana fecha de 1536 y con 21 años de edad, al tiempo que la heterogeneidad de gentes y prácticas que regían el convento, la llevó a ambicionar con el paso de los años otro tipo de vida religiosa, más auténtica y atravesada por la oración, la contemplación, la pobreza y el recogimiento. Guiada por un sentimiento más humilde de la religiosidad, y tras dos décadas en la Encarnación, empezó el que sería su gran proyecto formativo con la apertura de una comunidad de pobreza y recogimiento, estrictamente regida por el propósito de eliminar las dotes para erradicar las desigualdades entre las religiosas de la comunidad. Y es que, en el seno mismo de las comunidades religiosas existía una neta distinción entre las diversas capas sociales, en tanto, en la mayoría de los conventos, las religiosas vivían según su rango y acorde a la dote de acceso que habían pagado para ingresar en el convento (San Román, 2014).

La erradicación de esta jerarquía sustentada en la potestad monetaria constituye el lugar central desde el que situarse para entender el horizonte de posibilidades en el que se fraguó la labor religiosa y la posterior incidencia pedagógica de Teresa de Jesús. Su intención inicial, y la que la acompañaría buena parte de su vida fue, entonces, la de fundar conventos sin dote, capaces de vivir de las limosnas. Esta mendicidad pública exasperó en buena medida a las autoridades y, pese a que la renovación contrarreformista hizo de Teresa un emblema del catolicismo, su inclinación hacia la religiosidad humilde, la pobreza y la igualdad hizo que su decidida posición desafiase, en más de una ocasión, las disposiciones tridentinas y su programa de reforma. Pues, su formación espiritual y el mismo origen de sus experiencias místicas, tan extraordinarias como insólitas, le hizo ver y entender esa suerte de responsabilidad pedagógica para con quien, como ella, entendía la religiosidad cotidiana de un modo más humilde. La búsqueda incansable de caminos para sortear las relaciones jerárquicas impuestas en el interior de los conventos, en beneficio de la posibilidad de cultivar los vínculos íntimos y afectivos, condujo a la santa a iniciar su propia labor fundadora, basada en la autoridad de la experiencia y el patrimonio interior (Rossi, 1983).

Si bien su reconocido empuje y su relación confusa con las autoridades resultan enormemente interesantes para cualquier estudioso en la vida y la obra de la santa, queremos focalizar la atención en el que fue, junto a la vocación humilde, el segundo de los puntos problemáticos de la madre Teresa con el poder canónico. Nos referimos, precisamente, a la voluntad de la carmelita de restablecer el modo de vida comunitario y, por tanto, su intención de romper con las facciones económicas que se habían establecido en el seno de las comunidades religiosas, reduciendo las injerencias familiares que tantas desigualdades causaban. En un retrato cariñoso e íntimo, la carmelita Ana de San Bartolomé, heredera de las enseñanzas de su maestra Teresa, le recordaba a las novicias del convento de Amberes lo siguiente: «y veréis por vosotras, que algunas veces vendréis tristes y melancólicas a la recreación y que vais con repugnancia, y veréis que la alegría y el buen espíritu de las hermanas os divierten de vuestra pena y os vuelve en alegría». La amistad alcanzó casi una dimensión profética en la vida y la espiritualidad de la santa, como también en la de sus discípulas, lo que le permitió que esta se materializase, no solo en su magisterio con Dios, también, y sobre todo, en su vínculo con el resto de religiosas.

En el contexto de la mística cristiana tardomedieval y protomoderna, la relación directa con Dios se fundamentó en el amor hacia una divinidad personal con quien mantener un intenso contacto en el plano de lo divino. En la búsqueda de ese amor espiritual, las conmociones corporales, el surgir de los deseos y los afectos y la amistad profunda con Dios desempeñaron un

papel decisivo como indicadores de los abismos más profundos del alma teresiana y, sorprendentemente, no se redujeron al vínculo cristocéntrico, sino que alcanzaron a transmutarse en su propia forma de vida y en sus relaciones interpersonales y religiosas. Así pues, la unión corporal con el Dios encarnado, los cuidados y la compasión conformaron la religiosidad de la madre Teresa, vivida en el alma y en el cuerpo y, pese a la clericalización del universo sagrado a lo largo de toda su trayectoria religiosa, la llevaron a fundir su fe apasionada con la compasión hacia el prójimo y el cuidado de sus hermanas.

En este punto, nos interesa sobremanera, ese vínculo que entabló la carmelita con las religiosas y de qué modo la recreación lúdica y cariñosa con sus hermanas se convirtió, en la vida de la santa, en un auténtico acto de resistencia frente a los confesores y guías espirituales con los que tuvo más de un embate. Al leer las Fundaciones irradian en sus páginas cantos de amor hacia Dios y su presencia en su vida, pero también una trova de gratitud hacia la vida cotidiana y la amistad, no solo con la divinidad, «es muy buen amigo Cristo porque le miramos hombre y vémosle con flaquezas y trabajos, y es compañía» (Vida, 8-4: 78), también con sus allegados, «ande la verdad en vuestros corazones como ha de andar por la meditación y veréis claro el amor; el amor que habéis de tener a vuestros prójimos» (Fundaciones, 3-4: 66).

Un sentimiento colectivo que nunca le llevó a renunciar a la autonomía personal, sino que, más bien al contrario, la dotó de un compromiso con la libertad y el sentido colectivo de la crítica al despotismo autoritario. Incluso, refiriéndose al mercado matrimonial y a la política filógama, en ocasiones, su crítica iba más allá del enfrentamiento con las autoridades, y la santa alababa el arquetipo de mujer consagrada a los modelos culturales religiosos con sentencias como aquella que insistía a sus hermanas al recordarles la sujeción de la que se habían librado, refiriéndose al matrimonio. Así pues, más allá de la estricta ortodoxia cristiana a la que fue sometida su figura, el individualismo espiritual y el espíritu de sacrificio autónomo y solitario con el que fue disimulada la labor de la santa durante siglos, y leída por multitud de generaciones, poco tiene que ver con la actividad de la instructora femenina en realidad. Esta, lejos del ideario propagandístico de raigambre conservadurista se asentó, principalmente, en la recreación colectiva que, alejada de la pomposa lente de la canonización, encontró su sentido en la intimidad comunitaria y en una genealogía de la espiritualidad fundada en el afecto y el cuidado de lo colectivo.

CONSIDERACIONES FINALES

En definitiva, pero con necesaria cautela, podemos formular algunas premisas interesantes que se desprenden del estudio conjunto de la mentalidad, la incidencia religiosa y la palabra de Teresa de Jesús. Una mujer que contó con las cualidades necesarias para convertirse en emblema de un catolicismo necesariamente reforzado y en lucha contra la reforma protestante. Allí donde se mire resulta asombroso descubrir hasta qué punto ocupa el campo de los discursos y las representaciones la imagen de una Teresa de Jesús granjeada por el estricto filtro de la ortodoxia cristiana, que la ha convertido, a lo largo de los siglos, en un modelo contemplativo, símbolo de la más absoluta pulcritud espiritual. Un discurso impregnado de la necesidad de contenerla, del deseo, apenas disimulado, de hacer de su presencia una apariencia discreta, una suerte de trazado comedido, tan necesario por su función esencial y atribuida de religiosa humilde y penitente.

Este esfuerzo legitimador, influido por el nuevo modelo contrarreformista, no solo tuvo que ver con la cuestión específicamente canonizadora de la carmelita, que la conduciría definitivamente a los altares de la santidad, también estuvo atravesado por la necesidad de las autoridades civiles y eclesiásticas de sofocar su desafiante figura, especialmente en el plano de lo textual y pedagógico. Una actitud sediciosa, que aun velada y conscientemente disimulada, escenificó un esfuerzo por parte de la santa de responsabilizarse de su retórica basada en su autoridad como escritora y reformadora. Precisamente es el modelado de una autoridad literaria, en eterno movimiento entre la supervivencia y la fingida subordinación, sumado a una extraordinaria responsabilidad pedagógica, lo que corrobora la inconsistencia entre el lugar social atribuido al personaje de Santa Teresa de Jesús, y a las desviaciones y apropiaciones de su palabra a lo largo del tiempo, y su verdadero mundo literario y experiencial. Una anomalía ideológica y virtuosa, la de su patrimonio místico, textual y didáctico, que acabaría por vencer todas las resistencias y por codificar, más allá de los mandatos de género, una identidad compleja y fascinante que ejerció, y sigue ejerciendo, una influencia decisiva sobre el desarrollo de la cultura espiritual e intelectual de Occidente.



Bibliografía

- Álvarez, Tomás, y Rafael Pascual, *Estudios teresianos V. Autógrafos: Ubicación y contenido*, Burgos, Monte Carmelo, 2014.
- Astigarraga, José Luis, “Las cartas de Santa Teresa a Jerónimo Gracián. Valor textual de la antología de María de San José (Dantisco)”, *Ephemerides Carmeliticae*, XXIX, I (1978), pp. 100-176.
- Baranda Leturio, Nieves, *Cortejo a lo prohibido: lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arco Libros, 2006.
- Burke, Peter, “How to be a Counter-Reformation Saint?” en *Religion and Society in Early Modern Europe, 1500-1800*, Kaspar von Greyerz, (ed.), 1984.
- Burke, Peter, “Representations of the Self from Petrarch to Descartes” en *Rewriting the Self. Histories from the Renaissance to the present*, Roy Porter (ed.), London and New York, Routledge, 1997.
- Cátedra, Pedro M., y Anastasio Rojo, *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*, Salamanca, Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- Castillo Gómez, Antonio, “Cartas desde el convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII (2014), pp. 141-168.
- Carrera, Elena, “Autoría, autoridad y diferencia sexual en los textos de Teresa de Ávila”, en *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Jules Whicker (ed.), Birmingham, University of Birmingham Press, 1998.
- Concejo, Pilar, “Fórmulas sociales y estrategias retóricas en el epistolario de Teresa de Jesús”, *Santa Teresa y la literatura mística hispánica*, Manuel Criado de Val (ed.), Madrid, *Edi-6*, [1984], pp. 275-291.
- Fernández Collado, Ángel, *Historia de la Iglesia en España. Edad Moderna*. Madrid, Instituto Teológico San Ildefonso, 2007.
- Fernández, James Daniel, “La Vida de Teresa de Jesús y la salvación del discurso”, *MLN*, 105 (1990), pp. 283-302.
- Garriga Espino, Ana, “La autoridad literaria de Teresa de Jesús”, *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas*, 828 (2015), pp. 2-6.
- Garriga Espino, Ana, “El desafío editorial de las cartas de Teresa de Jesús”, *Edad de oro*, 34 (2015), pp. 35-53.
- Gracián, Jerónimo, *Diálogos sobre la muerte de la Madre Teresa de Jesús, edición de Silverio de Santa Teresa*, Burgos, Monte Carmelo, 1913.
- Gracián, Jerónimo, *Obras completas. Vol. VII: Epistolario*, edición de Silverio de Santa Teresa, Burgos, Monte Carmelo, 1933.

- López-Vidriero, María Luisa (dir.), *Catálogo de la Real Biblioteca. Tomo XIV. Vol. I. Catálogo de los Reales Patronatos. Manuscritos e Impresos del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*, Madrid, Editorial Patrimonio Nacional, 1999.
- Ludmer, Josefina, “Las tretas del débil”, en *La sartén por el mango. Encuentro de escritoras latinoamericanas*, Patricia González y Eliana Ortega (eds.), Río Piedras, Ediciones Huracán, 1984.
- Menéndez Pidal, Ramón, “El estilo de Santa Teresa”, *La lengua de Cristóbal Colón y otros estudios sobre el siglo XVI*, Madrid, Espasa Calpe, 1958.
- Montáñez Matilla, María, *El correo en el tiempo de los Austrias*, Madrid, Editorial CSIC, 1953.
- Moriones, Ildefonso, *Ana de Jesús y la herencia teresiana: ¿humanismo cristiano o rigor primitivo?*, Bolonia, Edizione del Teresianum, 1968.
- Mujica, Barbara, *Teresa of Avila. Lettered Woman*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2009.
- Nalle, Sarah T., “Literacy and Culture in Early Modern Castile”, *Past & Present*, 125 (1989), pp. 65-96.
- Peña Díaz, Manuel, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los Siglos de Oro*, Madrid, Cátedra, 2015.
- Pérez, Joseph, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Barcelona, Edaf, 2007.
- Pólit, Manuel María, *La familia de Santa Teresa en América y la primera carmelita americana*, Friburgo de Brisgovia, Editorial Herder, 1905.
- Pontón, Gonzalo, *Correspondencias. Los orígenes del arte epistolar en España*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002.
- Rossi, R., “Teresa de Jesús II. La mujer y la palabra”, *Mientrastanto*, 15 (1983), pp. 29-46.
- Rowe, Erin K. *Saint and Nation Santiago, Teresa of Avila, and plural identities in Early Modern Spain*, Philadelphia, The Pennsylvania State University, 2011.
- Rueda Ramírez, Pedro José, *El comercio de libros con América en el siglo XVII: el registro de ida de navíos en los años 1601-1649*, Tesis doctoral, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.
- Simón Díaz, José, “Hagiografías individuales publicadas en español de 1480 a 1700”, *Hispania Sacra*, 30 (1977), pp. 421-480.
- Teresa de Jesús, *Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús, madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Obediencia, con notas del Excelentísimo y Reverendísimo señor don Juan de Palafox y*

Mendoza, obispo de Osma, dos tomos, Zaragoza, Imprenta de Diego Dormer, 1658.

Teresa de Jesús, *Obras de Santa Teresa de Jesús. Tomo VII. Epistolario*, Silverio de Santa Teresa (ed.), Burgos, Monte Carmelo, 1920-1922.

Teresa de Jesús, *Epistolario, edición de Teófanos Egido y Luis Rodríguez Martínez*, Madrid, Editorial Espiritualidad, 1984.

Trueba Lawand, Jamile, *El arte epistolar en el Renacimiento español*, Martlesham, Suffolk, Boydell & Brewer, 1996.

Zemon Davis, Natalie, *The Gift in Sixteenth Century France*, Madison, University of Wisconsin Press, 2000.