

**REY
DESNUDO**
REVISTA DE LIBROS

Comentario bibliográfico

**Alabrús, Rosa María y García Cárcel, Ricardo:
*Teresa de Jesús. La construcción de la santidad
femenina*, Madrid, Cátedra, 2015.**

Facundo Sebastián Macías

Universidad de Buenos Aires

maciasfs@gmail.com

Fecha de recepción: 02/11/2016

Fecha de aprobación: 08/11/2016

El libro escrito por los historiadores Rosa María Alabrús y Ricardo García Cárcel busca proveer de una nueva síntesis al complejo e inconmensurable *corpus* bibliográfico que llena las estanterías sobre una de las figuras femeninas más atrapantes del mundo moderno: Teresa de Ávila (o, según su nombre religioso, Teresa de Jesús). Interesados por desandar el arduo camino de la construcción de la santidad femenina, su trabajo ubica a Teresa como el ejemplo más fascinante de un conjunto monjas que quisieron materializar en la práctica un modelo penitencial ideal. Allí, Teresa se erige como una personalidad encantadora — atrapan-do y cautivando las miradas de muchos contemporáneos— y al mismo tiempo encantada por el sueño épico del providencialismo hispano. Transitando entre el análisis del discurso y de la prác-tica, entre la realidad y la representación, ambos autores se proponen entender el mundo en el que vivió la monja abulense y penetrar en su personalidad dual (encantada-encantadora) para en-tenderla como una sierva de su tiempo y, a su vez, dominadora de la situación.

El trabajo se halla organizado en cinco capítulos, precedidos y sucedidos por un prólogo introductorio y una conclusión respectivamente. La estructura argumentativa seguida por la sucesión de capítulos va desde los problemas más generales hacia los particulares. Así, comienzan el primer capítulo abordando los procesos canónicos de la Iglesia en su totalidad. Al pasar en el siguiente capítulo a observar los modelos de santidad expresados en las autobiografías producidas por las monjas enclaustradas, la escala de observación se reduce: ahora su alcance queda limitado al solar ibérico. Esa disminución prosigue al centrarse en cómo fue leído y retratado el personaje que se constituyó en modelo ejemplar de santidad femenina en el catolicismo postridentino y que funciona como eje articulador a lo largo de su argumentación: Teresa de Ávila. Luego, en sus últimos dos capítulos, posan la lupa exclusivamente en la vida de la religiosa abulense: primero, en sus estrategias de supervivencia y su habilidad magistral para superar las dificultades; segundo, en la red de contactos que tanto hizo para sustentarla. Desde lo macro a lo micro, el hilo de la argumentación busca desandar los caminos por los cuales una mujer logró adquirir exitosamente la suficiente credibilidad sobre sus reivindicaciones de recibir gracias celestiales, en un contexto donde la categoría de santo, aunque fuertemente valorizada, era mucho más difícil de ser adjudicada desde las cumbres del poder de la Iglesia romana que en tiempos pasados.

Obra de honda erudición académica, con un cuerpo de notas a pie de página que puede regocijar a los colegas, mas espantar a los lectores curiosos, su prosa ligera y bien articulada genera, no obstante, un equilibrio que lo vuelve una lectura, si no sencilla, tampoco temible para los “no iniciados”. Tales pretensiones en la prosa no deben resultar extrañas. A tono con el quinto centenario del natalicio de la religiosa abulense, su libro busca también captar la atención de lectores no acostumbrados a trabajos con la rigurosidad que los estudios históricos producidos desde y para los claustros académicos suelen tener. En este sentido, vale destacar el mérito de conciliar seriedad profesional con claridad expositiva, lo que colabora para sacar a la Teresa mujer del fangoso traje de “santa de la raza” con el que alguna vez se la vistió y festejó a lo largo y ancho del solar ibérico¹.

1 Sobre Teresa como santa de la raza véase Di Febo, Giuliana: *La santa de la raza: un culto barroco en la España franquista*, trad. Ángel Sánchez-Gijón, Barcelona, Icaria, 1988 (1987).

El libro comienza por enfatizar el entorno cultural que rodea a Teresa. “La fábrica de santos” es el título de su primer capítulo que reseña, de modo breve aunque diáfano, los mecanismos jurídico-políticos por los cuales debían atravesar todos los aspirantes a santos y el creciente proceso de centralización de las canonizaciones durante la temprana modernidad. Aquí, la Reforma protestante y su negación de la capacidad intercesora de los santos jugaría un papel destacado: frente a ella la Reforma católica convirtió el culto a los santos en una de sus creencias centrales. En ese ambiente de ascendente supervisión, la santidad femenina sería la más castigada. Como señalan los autores, fueron muy pocas las mujeres que llegaron a la santidad durante el catolicismo barroco. Como caso de aspiraciones incumplidas se detienen especialmente en la catalana Hipólita de Rocabertí, quien a lo largo del libro funciona como espejo negativo del éxito de Teresa (de hecho, una de las cosas que siempre llamo la atención sobre Teresa fue su rápido ascenso a los altares de la Iglesia romana). Pero, como la misma reformadora descalza ejemplificaría, no resultaba viable que faltaran santos modernos: según los autores, la Iglesia postridentina necesitaba glorificar personajes recientes que, a través de sus vidas ejemplares, generaran la ilusión y el entusiasmo que los nuevos tiempos requerían. En ello las monjas desempeñaron un papel fundamental. Y, entre ellas, Teresa fue la más destacada. ¿Por qué, en un mundo donde los santos reafirmarían la autoridad de la Iglesia y donde abundaban las pretendientes, el número de mujeres aceptadas oficialmente fue tan bajo? Habría sido la misoginia y su temor al poder femenino, según Alabrús y García Cárcel, la clave de las suspicacias y dificultades para que las hijas de Eva fueran nominadas con el adjetivo de santas (pp. 28-29, 42)².

El género autobiográfico, fuente de información para la construcción de la santidad femenina moderna y nudo argumentativo del segundo capítulo del libro, expresaría la voluntad de las monjas de servir de modelos referenciales. Tal registro discursivo les permite a los autores matizar la aseveración de la impronta misógina de los lectores de aquél entonces, al reconocer que el criterio eclesiástico no fue uniforme ya que, como adelantan a finales de su primer capítulo, no solamente contó la opinión masculina sobre las monjas, sino que también los relatos

2 Es menester recordar a Sluhovsky, Moshe: *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007, pp. 97-99, quien señala que el ataque contra la espiritualidad femenina era una avanzada contra las nuevas formas de espiritualidad en su totalidad, cuya amplia asociación al género femenino las volvía inevitablemente sospechosas.

autorreferenciales de las candidatas tuvieron una gran incidencia en los procesos de beatificación o canonización (p. 46). La misoginia, sin embargo, como eje articulador de su argumentación, mantendrá a lo largo del libro un papel primordial difícil de desplazar. En cuanto a su rol de modelos, la Reforma católica —en pleno contexto de discusión interconfesional— habría convertido a las monjas en un ejemplo público por medio de la exposición de sus vidas, impulsando y/o facilitando un tipo de literatura que se impondría de modo arrollador entre fines del siglo XVI y las postrimerías del XVII. Lejos de un control unidireccional de arriba hacia abajo de parte de los confesores, lo que los autores observan es que el guía espiritual habría quedado muchas veces relegado al rol de propagandista de las visiones femeninas y que, incluso, habría existido en muchas ocasiones un proyecto común entre ellos, no siempre grato para las autoridades eclesiásticas. Estamos, a tono con las aproximaciones contemporáneas, lejos de una visión que ubica a las monjas en un lugar meramente subordinado al del clero y que nos invita, en cambio, a pensar la compleja y cambiante relación que se tejía entre penitentes y directores de conciencia en los albores de la primera modernidad³.

Pero las autobiografías sacan a la luz otro problema más importante: ¿debemos hablar de un arquetipo o de unos arquetipos de santidad? Siempre, recuerdan Alabrús y García Cárcel, se ha hablado de un arquetipo de santidad, modelo ejemplar que servía de referencia imitativa acerca de cómo un santo debía comportarse y al que todas las monjas aspiraron. Pero, advierten, sus relatos no son homologables. Para ellos existe sin duda un arquetipo o guión ideológico que guiaba las conductas y creencias de todas las pretendientes. Aunque, si bien el final de los relatos es convergente, los caminos por los que transitaron las vidas de estas mujeres no son necesariamente coincidentes. No cabría entonces definir un arquetipo, más pensar en la pluralidad de diseños de santidad trazados en esos ensayos autobiográficos.

3 Para ejemplos de otras aproximaciones contemporáneas sobre Teresa véase Carrera, Elena: *Teresa of Avila's Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Legenda, 2005 y Weber, Alison: *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990. Para una visión general del vínculo penitente-confesor en el mundo hispano del Siglo de Oro consúltese también Poutrin, Isabelle: *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.

Una de las excepcionalidades de Teresa radicaría en que su *Vida* fue algo nuevo en su género, diferente de sus antecedentes y de los relatos dejados por las religiosas que vivieron tras su deceso. Ejercicio de introspección con el fin de clarificar sus experiencias, las palabras vertidas en tinta en su autobiografía tendrían a ella misma como principal audiencia, aunque, incapaz de escapar a su tiempo, terminó sometiendo su narración autobiográfica a sus superiores. Mas la estrategia de obediencia que allí desplegaría no puede ocultar su propio impulso de plasmar su mundo interior y su voluntad de ser leída. La llaneza y la espontaneidad tienen en Teresa mucho de literatura, sostienen los autores. Ella nunca renunció a su vocación de escritora. Al contrario, su escritura fue un ejercicio de defensa y superación de obstáculos, la puesta en práctica de lo que la historiadora norteamericana Alison Weber denominó la *retórica de la feminidad*: una estrategia de escritura auto-consciente basada en la utilización del hegemónico estereotipo cristiano sobre la inferioridad femenina para auto-rebajarse y, de ese modo, cumplir con las expectativas del escrutinio inquisitivo llevado a cabo por los clérigos. Ello le permitiría, a su vez, reafirmar su lugar como mística-reformadora y subvertir el lugar subalterno que le era asignado⁴. El modelo establecido por Teresa, entonces, es el eje a partir del cual los autores establecen las semejanzas y diferencias con el resto del universo textual autobiográfico. Las otras vidas de las monjas, escritas por ellas mismas o por sus biógrafos, tendrían una clara función: establecer el canon de la santidad que, aunque intenta imitar el exitoso modelo teresiano —lo que reafirma su decisión de tomarlo como eje referencial del resto de los relatos— se fue distanciando mucho de él. Lo más destacado en la argumentación de los autores es su síntesis en dos grandes arquetipos: Teresa representaría el arquetipo de la normalidad burguesa cotidiana, una vida salpicada de algunos contratiempos pero en el marco de una infancia feliz y una adolescencia sin traumas —más allá de las enfermedades—. En cambio, en el resto de relatos abunda el arquetipo opuesto del modelo de infancia marcada por el abandono, la soledad y el desamparo que introduce una vertiente épica de resistencia. Se habría ganado en efectos barrocos. Pero ante tanta espectacularidad, señalan los autores, adquirirían menos credibilidad. Según Alabrús y García Cárcel, Teresa controló siempre lo que quiso contar y sus sucesoras no. Ella fijó el canon de la santidad, el arquetipo más exitoso. Las monjas de las generaciones siguientes no supieron interpretarlo (ellas o sus confesores) adecuadamente o, simplemente

4 Weber, *op. cit.*

te, se deslizaron por otros caminos y generaron distintos arquetipos de santidad. Según ambos historiadores, les faltó la perspectiva de la vida real fuera del convento que tuvo Teresa y les sobró la ansiedad en la carrera por llegar a la meta de la santidad. Les faltó aclarar, sin embargo, que los caminos para una vida extramuros y de impulso reformista no eran ya, en el tránsito del siglo XVI al XVII, una cuestión para nada sencilla.

“El fenómeno Teresa”, luego, capta su entera atención. Tras destacar el eco extraordinario luego de su muerte y el éxito editorial que implicaron las *Obras completas* editadas por fray Luis de León en 1588, los autores se detienen en los relatos biográficos, especialmente en los primeros textos producidos por Francisco de Ribera (1590) y Tomás de Jesús-Diego de Yepes (1606). Lo que aquí pretenden es ver a la Teresa leída. Enormemente deudoras de su autobiografía, todas las biografías de Teresa, aún con sus matices diferenciales, habrían buscado legitimar las expectativas de santidad que generaba el personaje y finalizaron siendo, además, el pórtico al proceso de beatificación (1614) y canonización (1622).

Pero el fenómeno Teresa no concluye allí. A tono con la búsqueda de una santa moderna y la apertura de las puertas hacia la santidad, su camino a los altares se muestra como un movimiento más de un fenómeno de expansión amplia. El contexto donde se sitúa el proceso de beatificación, por su parte, facilitaba la tarea: el marco de una gran ofensiva protestante europea daba el cuadro propicio para la promoción de la deseada santa. Allí, sugieren Alabrús y García Cárcel, Teresa aparece como baluarte del catolicismo, una barrera defensiva frente al aluvión de acusaciones contra la monarquía hispana y la religión católica. Ello la llevaría a convertirse en el referente moderno del nuevo nacionalcatolicismo, generando una larga disputa alrededor del patronato de España entre sus partidarios y los del tradicional Santiago. En suma, señalan los autores acertadamente, la figura de Teresa se cargó a lo largo del tiempo de connotaciones políticas a la medida de los intereses de cada comunidad. Tanto la Iglesia como el Estado tiraron de ella, y la bipartición de la comunidad carmelitana en la congregación ítalo-romana y la española dependiente del rey revela que Teresa recibió presiones de ambos lados y que solo se pudo mantener el equilibrio mientras ella vivió.

Armonía que Teresa llevaría con magnanimidad; a ojos de los escritores, de un modo artístico. Como una funámbula, caminando sobre la cuerda cual equilibrista que se propone no caer hacia lado alguno, la religiosa se habría movido durante su agitada vida en medio de variadas situaciones conflictivas. Tal principio le permitió soportar, asumir y reinterpretar la categorización de mujer varonil, asumir la plena identificación con el sustantivo cristiano frente al arraigado prejuicio contra los conversos y transitar por el cambio de paradigma que atravesó la sociedad española en el corazón del siglo XVI desde la discreción —respeto de la intimidad, pero no de la desobediencia pública; delimitación entre lo privado y lo público— hacia la confesionalización —unidad corporativa que pasaba por el compromiso de la definición pública de la identidad religiosa y generaba una identificación entre pecado mortal, ofensa personal y delito social; en suma, un proceso disciplinante basado en la homogenización de una comunidad por medio de la creencia religiosa, cuya consecución estaba fuertemente vinculada al trabajo cooperativo entre la Iglesia y el Estado—. La misma postura fonambulista la habría llevado a no tomar posición en las batallas teológicas y jurídicas que se desarrollaron en la coyuntura histórica que le tocó vivir. Apostó, sí, por los espirituales, pero nunca perdió de vista a los teólogos, equilibrio que se correspondería con su incesante búsqueda de armonía entre la acción y la contemplación. En resumen, Teresa habría reivindicado la discreción por principio, entendida como prudencia, capacidad de discernimiento entre las distintas opciones, de claridad de ideas, sin generar tumultos que llamaran la atención a la Inquisición y huyendo de los extremos.

Pero dado que ningún humano existe como una entidad aislada, los autores se detienen en el último capítulo de su trabajo para destacar especialmente los vínculos de Teresa con los hombres y mujeres de su tiempo: su familia, las élites políticas y sociales, sus compañeros y compañeras de orden, letrados y consejeros. Allí destacan su activismo y su capacidad en la articulación de relaciones para la consecución de sus objetivos. Basada en unas enormes dotes seductivas, habría tenido una capacidad impresionante de gestión de las emociones y de movilización de voluntades, a tono con lo que los autores ven en su también supuesto gran manejo de la escritura para atrapar y fascinar voluntades, y sus cualidades de equilibrista y dominadora de las situaciones.

Según dejan entrever los autores a lo largo del texto, tal maestría en la gestión de los vínculos humanos y sus grandes dotes literarias —al punto de convertirse en el modelo arquetípico más

atrayente en el universo del monacato femenino durante la modernidad— serían las que le habrían posibilitado a Teresa quedar en vida dentro de los márgenes de la ortodoxia católica. Esto, a su vez, habría facilitado, tras su muerte, la apropiación institucional que, en pleno conflicto interconfesional europeo, terminaría por colocarla en los más altos peldaños de la santidad católica. Las cualidades personales de la religiosa abulense, así, se muestran como uno de los grandes causales de su gloria posterior.

Una vez llegados a este punto, permítasenos, ya reseñadas las hipótesis principales que componen este libro, un comentario conclusivo. La figura de Teresa ha sido, es y seguirá siendo por mucho tiempo un objeto amplio de debate. Como señalan los autores en las reflexiones finales que cierran su trabajo, la religiosa abulense fue sucesivamente sometida a mitificaciones varias: su catolicidad, primero; su hispanidad, después; su carácter de mujer feminista, en tiempos más cercanos. Alabrús y García Cárcel afirman sin vacilar que ninguno de los tres íconos refleja en su totalidad la compleja personalidad de Teresa, aunque su convergencia se acerque a la realidad teresiana. Ahora bien, así como fue cubierta de versiones variadas, trabajos como el de los historiadores que interpelaron estas palabras se vuelven más que necesarios. Teresa necesita aún un análisis profundo, uno que prosiga en este arduo camino de quitarle las prendas —o nos permita ver las vestiduras— con las que se fue engalanando a aquella oriunda del poblado castellano de Ávila. *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, pues, invita a una primera lectura nueva y fresca sobre ella, un primer acercamiento en lengua castellana necesario y que invita a los lectores a seguir desandando los caminos que nos lleven a pensar en cómo, durante el mundo de la primera modernidad, una mujer podía llegar, o no, a ser vista como santa.