

Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento de confesores y letrados.

Macías, Facundo Sebastián.

Cita:

Macías, Facundo Sebastián (2017). *Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento de confesores y letrados. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/75>

Número de mesa: 12

Título de mesa: Los recorridos de la tradición clásica en la temprana modernidad europea (siglos XV a XVII)

Título: Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento de confesores y letrados

Autor: Facundo Sebastián Macías

Institución: Universidad de Buenos Aires-CONICET

PARA PUBLICAR EN ACTAS

Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento de confesores y letrados

Facundo Sebastián Macías

Universidad de Buenos Aires-CONICET

El presente trabajo propone adentrarse en un vínculo clave para todas aquellas mujeres cuyo modelo de vida estaba marcado por la persecución de una unidad única e inefable con su tan amada divinidad: el lazo establecido entre las penitentes y sus confesores. Práctica llevada a los altares sacramentales por el IV Concilio de Letrán (1215), su marco temporal de institucionalización coincide con el nuevo despertar religioso de fines del siglo XII, estableciendo un vínculo conceptual y empírico insoslayable entre las nuevas corrientes espirituales de finales de la Edad Media, las emergentes herejías que surcaban por aquel entonces el Viejo Mundo, y el pretendido rol rector de la Iglesia sobre las primeras y persecutorio ante las segundas. Tal práctica ingresará con fuerza en los albores de la temprana modernidad cargado con una doble faceta de mecanismo disciplinador y catalizador de sensaciones. Disciplinador, por un lado, ya que permitiría poner luz sobre el fuero interno del devoto, posibilitando a los hombres ordenados obtener un conocimiento certero de los deseos y angustias de su rebaño, otorgándoles la posibilidad de incidir en los pensamientos y comportamientos del penitente -esto último ayudado por la demarcación física del acto ritual, especialmente durante la Contrarreforma. Expresivo, por otro lado, debido a que la palabra mediaba entre ellos, convirtiendo a ese espacio y tiempo sacro en un momento de expresividad que podía generar una especulación introspectiva en ambos partícipes, aunque especialmente en el feligrés que esperaba exorcizar sus culpas¹. Esto no

¹ El reconocido historiador Henry Charles LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia, 1896, 3 vols., presentaba el sacramento de la confesión como el arma clave por medio del cual la Iglesia Católica atacaría la libertad individual; John BOSSY, “The Social History of Confession in the Age of the Reformation”, *Transactions of the Royal Historical Society. Fifth Series*, Vol. 25 (1975), 21-38 e Idem, *Christianity in the West, 1400-1700*, New York, Oxford University Press, 1985, apunta a una creciente psicologización del sacramento confesional, una interiorización disciplinaria de las nociones de pecado y penitencia, que llevaron a una devoción personal y una forma de control social desde adentro - una subjetividad producida disciplinariamente, similar a la propuesta por el filósofo francés Michel Foucault-, por sobre una pretérita dimensión social del sacramento, basado en una reconciliación colectiva para aminorar los conflictos sociales dentro de la comunidad; Wietse de BOER, *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*, Leiden, Brill, 2001, pp. 43-125, discute que la confesión haya perdido su carácter de ritual social, ya que la separación física que establecería el confesionario habría sido contrabalanceada por su integración en el espacio público de la Iglesia: la disciplina

excluye que el sacerdote pudiera ser objeto de un engaño, de una palabra que faltara a la sinceridad implícita en el acto sacramental. Ellos reconocían ese peligro y debían buscarlo e intentar extraerlo y ponerlo en palabras, como haría con ímpetu la inquisición en su búsqueda de hacer decir lo indecible².

En nuestra ponencia estudiaremos ese lazo a partir un caso emblemático del catolicismo tridentino: el de la reformadora y visionaria Teresa de Ávila. Objeto de observaciones variadas sobre sus experiencias paralitúrgicas, la religiosa descalza tuvo que lidiar con la mirada inquisitiva a lo largo de toda su vida extática y reformadora. Mas ello no inhibió un pensamiento propio y punzante, que supo elevar una voz crítica hacia los hombres supuestamente encargados de velar por el bienestar espiritual de los creyentes. Así, navegando entre la humildad y subordinación requerida hacia los agentes institucionales - condición *sine qua non* para que cualquier clamor de visitas celestiales tuviera alguna posibilidad de recibir una aceptación oficial de parte de la Iglesia- y su propia especulación introspectiva -tan segura por momentos, así como insegura en otros, de sus vivencias celestiales-, la monja abulense desarrolló un sentimiento ambiguo hacia sus directores de conciencia. Sin dejar de creer en su necesaria presencia, Teresa moldea críticas y sugerencias, así como una invitación velada a sus compañeras descalzas para abrazar un camino similar al suyo.

Conocido es que Teresa, en cuanto a su relación con los confesores, debía ser muy cauta. En su rol de mujer que clamaba recibir visitas celestes, ella no podía desprenderse del representante eclesiástico que juzgaría sus visiones: cualquier indicio en esa dirección supondría no solo una desviación del control que pretendía ejercer la Iglesia - crecientemente acentuado en los siglos finales del Medioevo cuando los hombres ordenados adquirieron un rol más importante como garantes de la veracidad o no de las inspiraciones privadas- sino también, a causa de su condición femenina, una inversión a los

confesional no se produciría, entonces, solo por la comunicación verbal y visual (disciplina del alma), sino además en el diseño mismo de las Iglesias y sus pretensión de regular la interacción física en el espacio sacro (disciplina del cuerpo) -aunque, como muestra en la segunda parte de su libro, tales aspiraciones tuvieron sus límites; Jodi BILINKOFF, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005, supone un vínculo cooperativo entre confesores y penitentes que por medio de la narración y escrituras de vidas ejemplares contribuirían -abrazando la hipótesis del historiador decimonónico Jacob Burckhardt- al surgimiento de un nuevo sentido del ser individualista.

² Jacques CHIFFOLEAU, "Dire l'indicible. Remarques sur la catégorie du nefandum du XIIIe au XVe siècle", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, N° 2, 1990, pp. 289-324

patrones de géneros concebidos como normales en la época -los cuales ubicaban a lo femenino en un lugar inferior y subordinado a lo masculino³. De todos modos, como advierte Elena Carrera, a ella le movía también su propia experiencia temprana, los conflictos interiores que le habían producido los modelos de confesor letrado, virtuoso y discreto, provistos por su lectura de escritores espirituales, los cuales contrastaban con la realidad de un mundo sacerdotal poco entrenado y negligente⁴. La figura del confesor se hallaba envuelta, incluso, en una crisis de credibilidad, tanto por los abusos cometidos como por la desconfianza y crímenes que se le atribuían, especialmente el delito de sollicitación, actividad ilícita que llevó al papa Pio IV (1559-1565) a autorizar en 1561 que la Inquisición española ejerciera jurisdicción sobre el mismo⁵. Ella, en suma, no va a negar la figura del sacerdote que oficia el sacramento de la confesión o guía la conciencia de las

³ Sobre el discernimiento de espíritus véase Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2003; Dyan ELLIOTT, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2004; Stuart CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 204-235; Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, The University of Chicago Press, 2007; Christian RENOUX, “Discerner la sainteté des mystiques quelques exemples italiens de l’âge baroque”, *Rives nord-méditerranéennes*, [en ligne], 3, 1999, mis en ligne le 19 décembre 2013, consulté le 01 mai 2014. URL: <http://rives.revues.org/document154.html>. Para una síntesis de la evolución de la práctica cultural del discernimiento de espíritus desde el Medioevo a la modernidad véase el trabajo en coautoría de Nancy CACIOLA y Moshe SLUHOVSKY, “Spiritual Physiologies: The Discernment of Spirits in Medieval and Early Modern Europe”, *Preternature. Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 1:1 (2012), pp. 1-48; Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires, Prometeo, 2015. Acerca de la inferioridad femenina en el pensamiento cristiano véase María Helena SÁNCHEZ ORTEGA, “Woman as Source of ‘Evil’ in Counter-Reformation Spain”, en Anne J. CRUZ and Mary Elizabeth PERRY (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1992, pp. 196-215; Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, pp. 2-5 y 35-60; Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits*, pp. pp. 129-175; Margaret DENIKE, “The Devil’s Insatiable Sex: A Genealogy of Evil Incarnate”, en *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, Vol. 18, No 1, 2003, pp. 10-43; Yvonne OWENS, “The Saturnine History of Jews and Witches”, en *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, Vol. 3, N° 1, 2014, pp. 56-84; Facundo Sebastián MACÍAS, “Contemplación y trascendencia: Teresa de Ávila y el fundamento teológico-místico para la superación de la debilidad femenina”, en *Studia histórica: Historia moderna*, Vol. 38, N°2, 2016, pp. 327-352, en donde también se muestra la respuesta de Teresa a ese problema.

⁴ Elena CARRERA, *Teresa of Avila’s Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford, Legenda, 2005, pp. 89-118. La reforma del clero -particularmente su disciplina y deficiente formación- fue, de hecho, uno de los temas debatidos en Trento y cuya aplicación práctica tuvo disímiles (y a veces escasos) resultados. Véase Ronald PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Segunda edición, trad. Sandra Chaparro Martínez, Madrid, Akal, 2010 (2005), pp. 139-155.

⁵ Sobre la crisis de credibilidad y la permisión de Pío IV véase Wietse de BOER, *The Conquest of the Soul*, pp. 5-32 y 98, respectivamente; sobre la sollicitación consúltese Adelina SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión: la sollicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglo XVI-XIX)*, Madrid, Alianza Editorial, 1994 y Stephen HALICZER, *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

ánimas devotas, pero sí expresa su deseo de que aquel comprenda piadosamente el alma de quien confiesa y orienta.

Una puerta de entrada a su relación con la obediencia debida al confesor nos la provee el testimonio espiritual de 1560 dirigido a Pedro Ibáñez. Ella evidencia aquí un alto grado de obediencia, aunque no exento de crítica: “*Obediencia a quien me confiesa, aunque con imperfección; pero entendiendo yo que quiere una cosa u me la manda, según entiendo, no la dejaría de hacer, y si la dejase pensaría andava muy engañada*”⁶. En esta cita temprana, envuelta de recaudos propios de un texto que servía para diagnosticar cuáles eran los agentes metafísicos con quienes interactuaba, destaca su sumisión sin privarse de advertir que aquellos que la dirijan pueden hacerlo imperfectamente. De hecho, el motivo para su redacción fue la búsqueda de una aprobación por fuera de quienes guiaban su conciencia - para ese entonces el grupo de reforma católica de la ciudad de Ávila reunido en torno al sacerdote Gaspar Daza y su por entonces confesor jesuita Baltasar Álvarez⁷.

Teresa, como expondrá con mayor claridad en sus escritos posteriores, creía que un mal confesor podía generar un retroceso en el camino de la oración al no entender o confundir lo que le sucedía al practicante de oración, sin dejarle a éste entender por sí mismo ya que por obediencia no osaría contradecirlo⁸. Que destaque la obediencia al confesor no debe sorprender, ya que se la consideraba una cualidad básica que servía para medir una de las

⁶ Teresa de JESÚS, “Cuentas de Conciencia”, Idem, *Obras completas*. Editado por Efrén de la Madre de Dios, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 1. 15, p. 453. Todas las referencias de las obras de Teresa han sido tomadas de esta edición.

⁷ Sobre este testimonio espiritual y su relación con Ibáñez consúltese Elena CARRERA, *Teresa of Avila's Autobiography*, pp. 146-150. Sobre la relación de Teresa con el movimiento de reforma abulense consúltese Jodi BILINKOFF, *Ávila de santa Teresa. La reforma religiosa en una ciudad del siglo XVI*, trad. Mercedes Pereda, Madrid, Editorial de espiritualidad, 1993 (1989); Idem, “Teresa of Jesus and Carmelite Reform”, en Richard L. DeMOLEN (ed.) *Religious Orders of the Catholic Reformation*, Fordham University Press, pp. 167-168; la mejor aproximación de la conflictiva relación inicial con el grupo de Daza es la provista por Elena CARRERA, *Teresa of Avila's Autobiography*, pp. 106-143 *passim*; véase además Efrén De la MADRE DE DIOS y Otger STEGGINK, *Tiempo y vida de Santa Teresa*, segunda edición revisada y aumentada, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1968, pp. 149-177 *passim*.

⁸ *Libro de la Vida*, 13. 14, pp. 67-68: “*es muy necesario el maestro, si es experimentado; que si no, mucho puede errar y traer un alma sin entenderla ni dejarla a sí mesma entender; porque, como sabe que es gran mérito estar, estar sujeta a maestro, no osa salir de lo que le manda*”. Ese habría sido el motivo por el cual, exclama, halló un maestro en el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna “*porque yo no hallé maestro-digo confesor que me entendiese-, aunque le busqué, en veinte años después de esto que digo, que me hizo harto daño para tornar muchas veces atrás, y aun para del todo perderme*”. *Ibid.*, 4. 6, p. 35. Acerca de la ambivalencia de Teresa hacia los confesores véase Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit*, pp. 210-214.

virtudes nodales de la santidad: la humildad⁹. Lo llamativo, sin embargo, es que al mismo tiempo ella llega a situarlos como un obstáculo potencial para el avance en la vida interior. Por ello, en notoria coincidencia con el *discretor spirituum* ideal gersoniano del célebre *De probatione spirituum* -y del *Audi, filia* de Juan de Ávila, tan admirado por la religiosa-, a la vez docto y experimentado en los movimientos del alma, Teresa manifiesta en su *Vida*: “*Ansí que importa mucho ser el maestro avisado-digo de buen entendimiento-y que tenga experiencia; si con esto tiene letras, es grandísimo negocio*”¹⁰. En pocas palabras, este pasaje da la nota de cómo Teresa se manejaría a lo largo de su vida de un modo ambivalente, moviéndose constantemente de la crítica a los confesores inexpertos hacia el elogio y necesidad de maestros letrados. No debe extrañar, pues, que Teresa priorizara fundar los conventos reformados en los espacios urbanos, cercano a las universidades, donde podían hallarse sujetos altamente instruidos¹¹. Vale aclarar que, a su vez, tal ambigüedad era alimentada por una desconfianza promovida incluso por las letras de autores centrales del pensamiento espiritual hispano como Francisco de Osuna, quien

⁹ Gillian T. W. AHLGREN, “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”, en *Church History*, Vol. 64, No. 3 (sep. 1995), p. 382.

¹⁰ *Libro de la Vida*, 13.16, p. 68. Sobre la necesidad de maestro letrado véase también *Libro de las Fundaciones*, 19. 1, p. 567 en donde aconseja a las preladas para llevar bien su oficio “*confesarse con letrado...y aun procurar que sus monjas se confiesen con quien tenga letras*”. Sobre el *discretor spirituum* Joannis GERSONII, “De distinctione verarum visionum à falsis”, en Idem, *Opera omnia, operâ & studio*M. Lud. ELLIES du PIN, tomus primus, 1728, col. 45, afirma: “*quòd examinador hujus monetæ spiritualis debet esse Theologus arte pariter usuque peritus*” (“*quien examina a esta moneda espiritual debe ser un Teólogo, igualmente conocedor en la doctrina y en la práctica*”). El rol rector del agente letrado, sin embargo, no es puesto en duda. Véase por ejemplo, Idem, *De probatione spirituum, op. cit.*, col 40, en donde afirma, tras parafrasear a Ricardo de san Víctor quien sugiere que en toda revelación deben aparecer las enseñanzas de Moisés, Elias, los testimonios de la Ley y los profetas, que “*Et inde sit perspiciuum quam necessarii sunt Theologi in canonizationibus Sanctorum, & examinatione doctrinarum*” (“*Y por esto es evidente que necesarios son los teólogos en las canonizaciones de los Santos y en el examen de las doctrinas*”). Para la referencia del sacerdote hispano véase Juan de ÁVILA, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David*: *Audi, filia*, introducción y edición de Luis SALA BALUST, Barcelona, Juan Flors, 1963, III, pp. 213-214 (cito por parte y número de página). La primera edición del *Audi, filia* data de 1556.

¹¹ Joseph PÉREZ, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid, ALGABA Ediciones, 2007, pp. 74-124; sobre los fundamentos económicos y comunicacionales del carácter urbano de la reforma teresiana véase Teófanos EGIDO, “Libro de las Fundaciones”, en Alberto BARRIENTOS (dir.), *Introducción a la lectura de santa Teresa*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1978, pp. 251-255; Idem, “Ambiente histórico”, en Alberto BARRIENTOS (dir.), *op. cit.*, pp. 46-48, donde señala además que esto seguía la distribución geográfica del clero regular en los puntos de mayor densidad urbana; y José Antonio ÁLVAREZ VÁZQUEZ, <<*Trabajos, dineros y negocios*>>. *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Madrid, Editorial Trotta, 2000, pp. 100-106.

exhortaba a expresar todas sus dudas a los maestros aunque desvalorizaba el consejo de aquellos no experimentados en la vía contemplativa¹².

Hasta tal punto le inquieta los aspectos negativos de la mirada inquisitiva sobre el ascenso espiritual de sus compañeras que en su *Camino de Perfección* (su primera redacción, el códice del Escorial, se produjo entre 1562-1566, y el denominado códice de Valladolid en 1569) tiene el coraje de aconsejar a las monjas que si ven marca alguna de vanidad en el confesor “*todo lo tengan por sospechoso, y en ninguna manera, aunque sea pláticas de oración ni de Dios, las tengan con él, sino con brevedad confesarse y concluir; y lo mejor sería decir a la madre no se halla su alma bien con él y mudarle*”¹³. Y más adelante aclara que

*“ansí que gente de espíritu y de letras han menester tratar. Si el confesor no pudiese lo tenga todo, a tiempos procurar otros; y si por ventura las ponen precepto no se confiesen con otros, sin confesión traten su alma con personas semejantes a lo que digo. Y atrévome más a decir: que aunque lo tenga todo el confesor, algunas veces hagan lo que digo; porque ya puede ser él se engañe, y es bien no se engañen todas por él-procurando no sea cosa contra obediencia, que medios hay para todo-, y vale mucho un alma para que no procure por todas maneras su bien, cuantimás las de muchas”*¹⁴.

La reformadora carmelita, entendiendo el peligro de los malos confesores para el avance espiritual de sus hermanas y la posibilidad de que sean ellos quienes estén errados -como sentía que su propia vida le podía ejemplificar-, sostiene tanto la posibilidad de cambiar de confesor así como la de consultar a otros sujetos versados en la práctica de la *oratio* por fuera del sacramento de la confesión, buscando los medios de que ello no implique ir en contra del voto monástico de la obediencia¹⁵. Teresa dedica más adelante espacio para

¹² Elena CARRERA, *Teresa of Avila's Autobiography*, pp. 150-151. Véase Francisco de OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, VIII. 4 y 6, pp. 256 y 261 (cito por tratado, capítulo y número de página).

¹³ *Camino de Perfección*, E 7. 2, p. 211; V 4. 14, p. 211.

¹⁴ *Ibid.*, E 8. 4, p. 213; V 5. 4, p. 213.

¹⁵ Véase también la carta enviada a la priora de Sevilla, María de san José, fechada el 22 de julio de 1579: “*De los frailes, si quisieren mudar algunas veces alguna monja, no se lo quite*”. En *Epistolario*, 287, 5, p. 966; consúltese además la misiva a Jerónimo Gracián, c. 19 de febrero de 1581, en *Ibid.* 351. 1-3, pp. 1033-1031, en donde le da algunas indicaciones para las constituciones que se tratarían en el capítulo de Alcalá (1581), entre las que se encuentran que los confesores no sean perpetuamente “*vicarios de las monjas*” por el peligro que podía surgir si el clérigo le tomaba cariño a la penitente, para lo cual señala que “*el mayor bien*

reafirmar con fuerza aquel voto monacal, aunque aún así desliza que la voluntad de la penitente debe ser depositada en un confesor que la entienda¹⁶. Y esta exaltación de la obediencia no sólo debía señalarse para reconocer el vínculo inevitable, a pesar de todos sus problemas, de las monjas con sus directores de conciencia, sino que también ponía en claro una virtud nuclear para la solidaridad intraconventual por ella pregonada. En efecto, concluye sus aseveraciones de esta manera: “*estas virtudes [humildad, mortificación y obediencia] son las que yo deseo tengáis, hijas mías, y las que procuréis, y las que santamente envidiéis*”¹⁷.

Hablando sobre los tormentos interiores, también dirá en sus *Moradas del Castillo Interior* (1577) que entre ellos está el cruzarse con confesores cuerdos y poco experimentados quienes todo temen, dudan y condenan por demonio o melancolía. Teresa justifica la duda sobre la melancolía, ya que, asevera, el mundo está lleno de ella y el demonio por allí hace tantos males. Mas la condena del juez genera mayores tormentos y temores en las monjas¹⁸. En una carta fechada en 1577 a Jerónimo Gracián, ella le expresa esta preocupación de la siguiente manera:

“Lo que ha de hacer gran provecho es si les dan buenos confesores; y si para los monesterios que han de ir descalzas no busca vuestra paternidad remedio de esto, yo he miedo que no se

que pueden hacer a estas monjas es que no haya más plática con el confesor de oír sus pecados”. Sobre la libertad para cambiar de director espiritual consúltese Jodi BILINKOFF, “Teresa of Jesus and Carmelite Reform”, p. 173; Y Alison WEBER, “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, en *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 31, No. 1, Special Edition: Gender in Early Modern Europe (Spring, 2000), pp. 128-129, quien señala que en la Constitución de Alcalá de 1581 se les da a las prioras la facultad para seleccionar confesor previa consulta al provincial o visitador. Como ambas historiadoras subrayan, ésta propuesta radica en las malas experiencias previas de Teresa.

¹⁶ *Camino de Perfección*, E 29. 5-6, p. 250: “*Digo que quien estuviere por voto de obediencia y faltare no trayendo todo cuidado en cómo cumplir con mayor perfección este voto, que no sé para qué está en el monesterio... si quiere u pretende llegar a contemplación ha menester-para ir muy acertadamente-dejar su voluntad con toda determinación en un confesor que sea tal que le entienda*”. El destacado es nuestro. Con gran moderación, Teresa elimina del texto de Valladolid la frase “*que le entienda*”. V 18. 7-8, p. 250.

¹⁷ *Ibid.*, E 29. 7, p. 250 y V 18. 9, p. 250.

¹⁸ *Moradas del Castillo Interior*, VI. 2. 8, pp. 405-406: “*Comencemos por el tormento que da topar con un confesor tan cuerdo y poco espirimentado que no hay cosa que tenga por sigura; todo lo teme, en todo pone duda como ve cosas no ordinarias, en especial si en el alma que las tiene ve alguna imperfección (que les parece han de ser ángeles a quien Dios hiciere estas mercedes, y es imposible mientras estuviere en este cuerpo), luego es todo condenado a demonio u melancolía. Y de ésta está tan lleno el mundo que no me espanto; que hay tanta ahora en el mundo y hace el demonio tantos males por este camino, que tienen muy mucha razón de temerlo y mirarlo muy bien los confesores. Mas la pobre alma que anda con el mismo temor y va al confesor como a juez y ése la condena, no puede dejar de recibir tan gran tormento y turbación”*.

hará tanto fruto; porque apretarlas en lo exterior y no tener quien en lo interior las ayuda, es gran trabajo; así le tuve yo hasta que fueron descalzos a la Encarnación”¹⁹.

Ella quería que fueran frailes de la reforma, acordes con las aspiraciones interiores de las monjas, quienes fuesen los confesores de las descalzas²⁰.

Sus expresiones para litúrgicas, potencial catalizar de críticas para sus adversarios, emergían como un test adecuado para evaluar a la visionaria. Si se mostraba absolutamente segura de sus propias visiones, la etiqueta de soberbia podía arroparla fácilmente. Teresa, en consecuencia, expresa sin titubear algún rechazo a sus visiones sobrenaturales, validando así sus consultas y expresiones de obediencia frente a las miradas incrédulas. Sin embargo, el conjunto de sus escritos nos permite pensar que los fenómenos extraordinarios ya no eran vividos por ella, dada la experiencia acumulada y los favores que creía recibir de Dios, con un miedo incontenible. En su *Vida* narra cómo una visión intelectual le generó el suficiente temor para empujarla a consultar a un confesor²¹. Este episodio es retomado en sus *Moradas*, en donde refiere que conoció a una persona quien, tras atravesar una visión intelectual y estando temerosa de la misma, fue corriendo a decirle a quien la confesaba. Pero la explicación aquí toma nuevos matices. Está bien, señala de modo muy ortodoxo, contarle en los principios. Pero ante un diagnóstico de antojo dice “*no se os dé nada, que el antojo poco mal ni bien puede hacer a vuestra alma...Si os dijeren es demonio, será más trabajo...mas cuando lo diga, yo sé que el mesme Señor, que anda con vos, os consolará y asiguraré y a él le irá dando luz para que os la dé*”²². De esta manera Teresa introduce la certeza en el texto y en sus hermanas. Las siempre presentes dudas y temores, pues, dejaban lugar a una mayor seguridad. A su vez, el pasaje citado pone un manto de duda sobre el juicio inquisitivo. Quizás por ello la protagonista de la narración toma aquí la forma de

¹⁹ Carta a. P. Jerónimo Gracián, del 9 de enero de 1577, en *Epistolario*, 172. 2, p. 839. Y luego, en el párrafo 3, aclara: “*procure quien las ayude en este caso y poner un mandamiento-adonde hay monesterio de frailes-que no vaya allá nenguno que las inquiete*”.

²⁰ Por ese motivo, señala en su *Libro de las Fundaciones*, 2. 5, p. 520, le escribió al general Rubeo para que le permitiera fundar dos monasterios masculinos.

²¹ *Libro de la Vida*, 27. 2-3, p. 118, en donde tras experimentar la visión intelectual dice “*Yo, como estava ignorantísima de que podía haver semejante visión, diome gran temor a el principio y no hacía sino llorar*” y por ello “*Luego fui a mi confesor harto fatigada a decirselo*”. Como observamos, se conjugan aquí el rechazo a las visiones sobrenaturales con la obediencia debida al confesor.

²² *Moradas del Castillo Interior*, VI. 8. pp. 426-429. La cita en párrafo 8, pp. 428-429. El temor está también presente un poco más adelante en *Ibid.*, VII. 3. 14, p. 446 dice: “*Mientras más favorecidas de Su Majestad andan, más acobardadas y temerosas de sí*”.

tercera persona del singular, como un modo de tomar distancia de la imagen de una mujer dubitativa y reforzar la certidumbre que buscaba transmitir a sus compañeras de orden²³. De hecho, de forma tajante y poco sumisa comienza el capítulo en cuestión afirmando que “*si alguna merced de éstas os hiciera [Su Majestad] no andéis espantadas*”²⁴. En este sentido, y tomando un gran riesgo, ella escribe un capítulo que está atravesado por un tenue equilibrio que oscila entre la ortodoxia y la heterodoxia (tensión no ausente en el resto de su producción). Incluso en su *Vida* señala que la divinidad misma, y no un confesor, es quien le dice que ya no tema²⁵. Es el Verbo quien suprime el miedo y no la palabra humana, la cual por momentos ni siquiera llega a encontrar espacio ni tiempo para ser enunciada. En *Camino de Perfección*, contrariamente al sobresalto que podríamos esperar, afirma “*que no está la humildad en que si el rey os hace una merced no tomarla; sino tomarla y entender cuán sobrada os viene y holgaros con ella*”²⁶. En su *Libro de las Fundaciones* (1573-1582) es también el Creador quien, a pesar del apoyo dado por los jesuitas Ripalda y Baltasar Álvarez, le quita el temor y las dudas, impulsándola a fundar los monasterios de Palencia y Burgos²⁷. Lo más interesante de este pasaje es la justificación divina, no sólo de su acción, sino además de la aprobación terrenal. Teresa aparece como un canal que comunica dos mundo: el más aquí con el más allá. Sin embargo, más que el dictamen terrenal -indispensable para sus aspiraciones y actuación en el mundo-, es la sentencia celestial la que da un aura de validación invalorable, no sólo a este hecho en particular, sino a toda su obra²⁸. En síntesis, a pesar las ambivalencias y tensiones, los recaudos tomados

²³ Véase también *Meditaciones sobre los Cantares*, 1. 6, p. 335: “*Y se de alguna que estuvo hartos años con muchos temores, y no hubo cosa que la haya asegurado sino que fue el Señor servido oyese algunas cosas de los Cánticos, y en ellas entendió ir bien guiada su alma*”.

²⁴ *Moradas del Castillo Interior*, VI. 8. 1, p. 426-427. En cambio, En su *Libro de las Fundaciones*, 3. 18, p. 525, es ella, y no el resto de las monjas, la que se espanta de cómo la divinidad llamaba a algunas mujeres a tomar el hábito y las mercedes que les daba. No obstante, el tono del comentario es más bien de sorpresa que de temor.

²⁵ *Libro de la Vida*, 39. 20 y 24, pp. 182 y 183; véase también *Cuentas de Conciencia*, 44, p. 471, en donde el temor a la visión intelectual es aplacado aún en 1575 por las palabras que recibiría de Dios.

²⁶ *Camino de Perfección*, E 46. 3, p. 280; y V 28. 3, p. 280.

²⁷ *Libro de las Fundaciones*, 29. 4-6, p. 608.

²⁸ Aquí Teresa llena de ambigüedad la lógica del círculo virtuoso observado por Fabián Alejandro CAMPAGNE, “*“Va-t'en, saint Pierre d'enfer”*: el discernimiento de espíritus en las visiones de la beata Ermine de Reims (1395-1396)”, en *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 80, 2013, pp. 111 y 118, quien advierte cómo Jean le Graveur, biógrafo de Ermine de Riems, logra que el poder institucional (sacerdote) legitime al poder carismático (visionaria), el cual terminaba a su vez reforzando el poder institucional. Si bien la monja abulense encuentra en este pasaje legitimación a su obra de parte del poder institucional, lo que equivale a convalidar su contacto con lo sobrenatural -condición *sine qua non* para su supervivencia como contemplativa-, y en parte la exhortación divina legitima la aprobación previa de los

por Teresa para actuar de un modo “correcto”, sumados al apoyo de personas pudientes (nobles y comerciantes) y de miembros de órdenes religiosas (jesuitas y dominicos), terminarían inclinando la balanza a su favor (sin que esto implique la ausencia de detractores a lo largo de su vida).

A modo de conclusión: disciplinamiento, interioridad y el esbozo de una subjetividad contradictoria.

Hace poco más de una década, la historiadora Elena Carrera proponía, sin desconocer los efectos disciplinantes del poder, destacar la agencia de los penitentes (en su estudio de caso, la mismísima Teresa de Ávila), concluyendo que la confesión generaba un marco que invitaba a las personas a adquirir un autoconocimiento al tiempo que generaba el inesperado efecto de empoderamiento, ya que las volvía más conscientes de sus pensamientos, ideas y deseos, a quienes se sumergían en la práctica sacramental, ayudándolos, a su vez, a expresar sus conflictos internos y vacilaciones²⁹. Sin lugar a dudas, las líneas aquí volcadas dan cuenta a un aspecto interior de la monja abulense marcadamente crítico hacia aquellos que disponían de la facultad de otorgar el perdón y guiar las ánimas devotas. No obstante, los clamores inequívocos hacia la necesidad inextinguible de un sacerdote que oficie el sacramento de la confesión nos obliga a dirigir nuevamente la mirada hacia el otro aspecto disminuido por Carrera: los efectos disciplinantes. Con esto no pretendemos negar -tal como señalamos en el párrafo anterior- la agencia, el empoderamiento y la crítica sutil, más punzante, que Teresa de Ávila ejecutara contra los responsables del poder institucional de la Iglesia. Aunque centrarnos en esa crítica puede llevarnos a error. En efecto, como sugiere Andrew Keitt, la relación entre interioridad y disciplina es muy compleja y ambigua, tornando realmente difícil encontrar el punto de distinción entre la interioridad como espacio de disciplina o como potencia

frailes, el mensaje celeste valida por igual tanto la palabra masculina como las aspiraciones femeninas. Aquí el círculo gira intermitentemente en ambos sentidos. De hecho, no debemos perder de vista que es Teresa quien lo hace funcionar para reforzar aún más sus propias acciones. Por otro lado, vale destacar que ella logra en su narración producir fragmentos en los cuales hace de su relación con el numen celeste una fuente única e irreplicable de autolegitimación, cuya validación terrenal no era automáticamente correspondida, rompiendo explícitamente con el círculo virtuoso. Quizás uno de los pasajes que mejor ejemplifican esto sea la locución en la cual la divinidad le asegura que le dará un libro vivo (*Libro de la Vida*, 26. 6, p. 117). Allí Dios valida la postura de la contemplativa y envuelve con un manto de rechazo el accionar institucional de la Iglesia.

²⁹ Elena CARRERA, *Teresa of Avila's Autobiography*, pp. 89-143.

rebelde: las fuerzas disciplinantes carecen de un sentido unidireccional. Existiría, pues, una tensión entre la intensa experiencia interior y su innegable aspecto performativo, una relación tirante entre lo visto y lo no visto, lo público y lo privado, que tanto directores espirituales como inquisidores debían intentar resolver³⁰.

Complejo y ambiguo es, precisamente, el vínculo que la misma Teresa ayuda a establecer con sus directores de conciencia. Los pasajes críticos de su obra, por un lado, y los clamores de humildad, sumisión y deferencia, por el otro, no son la mera expresión de una agencia crítica adornada con destellos de un discurso esperado y previsible con la única función de calmar cualquier potencial animosidad. Son, además, resultados de una subjetividad sumamente compleja, la cual ha absorbido los principios hegemónicos de la feminidad monacal temprano moderna pero que -dando cuenta de la siempre puesta en cuestión de lo hegemónico-, propone críticas precisas para modificar el vínculo institucionalmente establecido entre el confesor y el penitente, aún sin desarmarlo. El disciplinamiento muestra sus efectos, aunque también sus límites. La confesión adquiere un matiz ambiguo como los confesores mismos: peligroso pero indispensable; temido pero deseado. En suma, Teresa no fue ni mujer puramente disciplinada, ni agencia cristalinamente racional; ni subjetividad resultante del mero poder, ni una individualidad coherente y liberada. Fue, más bien, un agente bajo disciplinamiento pero cuya actuación en el mundo partía del esquema conceptual heredado de un modo contradictorio y por ello renovador, tomando así distancia del mismo y minándolo desde adentro.

³⁰ Andrew W. KEITT, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*, Boston, Brill, 2005, pp. 87-113, señala una tensión entre la intensa experiencia interior y su innegable aspecto performativo, una relación tirante entre lo visto y lo no visto, lo público y lo privado, que tanto directores espirituales como inquisidores debían intentar resolver.