



e-Spania

Revue interdisciplinaire d'études hispaniques
médiévales et modernes

29 | février 2018

Stratégies argumentatives dans le dialogue espagnol
/ Góngora et les humanités numériques / La España
de Carlos II

Confesión, disciplina e interioridad en la España de la Contrarreforma: Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento espiritual de confesores y letrados

Facundo Sebastián Macías



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/27635>

DOI: 10.4000/e-spania.27635

ISBN: 979-10-96849-06-2

ISSN: 1951-6169

Editor

Civilisations et Littératures d'Espagne et d'Amérique du Moyen Âge aux Lumières (CLEA) - Paris
Sorbonne

Referencia electrónica

Facundo Sebastián Macías, « Confesión, disciplina e interioridad en la España de la Contrarreforma: Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento espiritual de confesores y letrados », *e-Spania* [En línea], 29 | février 2018, Publicado el 01 febrero 2018, consultado el 19 febrero 2018. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/27635> ; DOI : 10.4000/e-spania.27635

Este documento fue generado automáticamente el 19 febrero 2018.



Les contenus de la revue *e-Spania* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Confesión, disciplina e interioridad en la España de la Contrarreforma: Teresa de Ávila (y las descalzas) frente al discernimiento espiritual de confesores y letrados

Facundo Sebastián Macías

Introducción

- 1 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–, y ayudándoles al ejercicio del control social. Reflexivo, 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 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: debían buscarlo, intentar extraerlo y ponerlo en palabras, como haría con ímpetu la Inquisición en su búsqueda de hacer decir lo indecible².

- 2 En este artículo estudiaremos ese lazo a partir de un caso emblemático del catolicismo de la Contrarreforma: el de la reformadora y visionaria Teresa de Ávila. Objeto de observaciones variadas sobre sus experiencias para-litúrgicas, 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 consciencia. 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.

Teresa y los confesores: notas sobre una dificultosa relación

- 3 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, en primer lugar, una desviación del control que pretendía ejercer la Iglesia sobre las formas para-litúrgicas de expresión religiosa, 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 de aquellos nuevos grupos de laicos, especialmente mujeres, que comenzaban a apropiarse del pretérito ideal monacal de asociar la vida religiosa a la angélica –cuyo objetivo último se hallaba en lograr una relación íntima con Dios–, el cual, finalmente, había traspasado los muros conventuales³. En segundo lugar, debía cuidarse sencillamente por su condición femenina. A la mujer, en la concepción que hegemonizó las plumas cristianas ya desde tiempos patrísticos, la pintaban como un ser inferior y más débil que el hombre –creatura vista como fuerte y virtuosa– en términos físicos, morales y espirituales. Cualquier muestra de desobediencia podía ser interpretada como una inversión a los patrones de géneros concebidos como normales y naturales durante el momento que le tocó vivir. Baste como ejemplo del lugar reservado a las mujeres la prescripción paulina que las sometía al silencio y la subordinación (1 Co 14: 34-37 y 1 Tim 2: 11-14)⁴.
- 4 Dentro de este escenario inquisitivo se desarrolló Teresa de Ávila. De hecho, varias veces a lo largo de su vida fue objeto de evaluaciones acerca de las experiencias para-litúrgicas que clamaba vivir. En su *Libro de la Vida* (1562-1565) señala el sometimiento a tales exámenes en más de una oportunidad. Comenta, por ejemplo, que Francisco de Salcedo junto al sacerdote Gaspar Daza concluyeron que sus experiencias, relatadas en un

texto escrito a ellos con el fin de que sean interpretadas, eran causadas por el demonio. Relata cómo tiempo después esas dos personas promovieron la reunión de un grupo de hombres selectos –quienes serían, además de los nombrados Daza y Salcedo, Hernandálvarez, Gonzalo de Aranda y Alonso Álvarez Dávila– que nuevamente le diagnosticaron una causa diabólica a sus visiones y como, finalmente, la mandaron a consultar con los miembros de la Compañía de Jesús⁵. Allí será Diego de Cetina, desde entonces su confesor por breve tiempo, quien interprete sus palabras, también explayadas en tinta, como espíritu de Dios, conclusión compartida luego por Francisco de Borja y Pedro de Alcántara⁶. Esto, sin embargo, no suprimió las dudas sobre sus raptos y visiones, ya que el grupo de reforma católica de la ciudad de Ávila prosiguió con las presiones a los confesores jesuitas que tomaron el rol de guía durante aquellos años, especialmente sobre Baltasar Álvarez (su confesor entre 1556-1566)⁷. Y su capítulo como objeto crítico de diagnóstico por especialistas no se detiene ahí. Han llegado hasta nuestros días los juicios de algunos de sus contemporáneos que la han juzgado favorablemente en vida, aunque siempre manteniendo la certeza de la superioridad de la sentencia sacerdotal: el dictamen hecho por el dominico Pedro Ibáñez en 1560 en el concierto de evaluaciones reseñado en las oraciones precedentes; la misiva enviada por el sacerdote secular Juan de Ávila en 1568 tras deliberado pedido de Teresa, cuya confianza y admiración por el Apóstol de Andalucía era explícita; y, finalmente, la censura al relato autobiográfico de la religiosa abulense, del también fraile de la Orden de los Predicadores, Domingo Báñez, en pleno contexto de evaluación del Santo Oficio en 1575⁸. Tras su deceso, las discusiones sobre ella proseguirían. Por ejemplo, fray Alonso de la Fuente la criticó como alumbrada y poseída por el demonio, mientras que el humanista agustino y profesor salmantino, fray Luis de León, la defendería como una verdadera visionaria en su carta-prólogo de las ediciones de las obras teresianas por él realizadas en 1588, en su texto apologético del año siguiente y en su relato biográfico inconcluso⁹.

Un modelo ideal de confesor al alcance de Teresa: el *Manual de confesores y penitentes* (1553) de Martín de Azpilcueta

- 5 Los percances de Teresa coinciden con las críticas voces que clamaban por una reforma del clero, las cuales hallaron eco durante el Concilio de Trento, especialmente en aquellos aspectos vinculados a su disciplina y deficiente formación¹⁰. En esos turbulentos tiempos del siglo XVI, la figura del confesor se hallaba envuelta 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 mismo¹¹–. En este contexto, el género literario de los confesionales vivió un momento de auge, constituyéndose en vehículo de clarificación dogmática y formación clerical para el poco instruido bajo clero, compendio de teología que fue focalizándose crecientemente en la presentación de casos puntuales y que derivó con los años en una casuística vinculada al sacramento de la penitencia¹². No obstante ello, debemos tener presente que en la misma exposición del correcto modo de actuar se estaba dando forma a la imagen deseada del intachable confesor de parte de la corporación teologal.

- 6 Tomemos brevemente como ejemplo del confesor digno de tal apelativo la figura tallada por el dominico y consejero de Felipe II de España y Juan III de Portugal, Martín de Azpilcueta (1491-1586). En su *Manual de confesores y penitentes* (1553) advertía que un buen confesor, en tanto agente de la Iglesia encargado de “escudriñar la conciencia del pecador, así como el médico la enfermedad del enfermo, y el juez la causa de la pleyteante”, tiene tres características: el poder ministerial, el saber, dividido en perfecto –conocimiento teológico, canónico, legal y sinodal– y simple –la distinción entre pecados mortales y veniales–, y la bondad¹³. Esta instrucción básica daba cuenta de una realidad innegable que el mismo doctor navarro reconocía: la disparidad formativa de los cuadros eclesiásticos expresada en la diferencia entre el grado de conocimiento requerido para un confesor asentado en un ámbito rural y las más altas exigencias de un clérigo que se desenvolviera en el mundo urbano –e, incluso allí, la instrucción requerida podía variar en función de qué tipo de ciudad se tratara¹⁴–. Pero más allá de esta declaración y la flexible afirmación situacional de los requerimientos demandables a los sacerdotes, páginas más adelante dibuja el retrato de lo que debía ser el clérigo ideal. El confesor tendría que, previo acto sacramental, levantar su corazón a Dios para evitar sobre todo las tentaciones que nacen de escuchar los pecados ajenos. Luego, recibir al penitente con alegría, mostrarse dulce, suave, piadoso, benigno y amable, establecer un vínculo de confianza que permita llevarlo discretamente a decir sus pecados y, en todo lo que sea causa de ignorancia, corregirlo y enseñarle –por ejemplo, a recibir el sacramento con la contrición necesaria, a ver pecados en dónde creía que no existían, que oculta u olvida, e, incluso, en cómo debe disponer físicamente el cuerpo para ejecutar el acto ritual¹⁵–. A tono con esta suavidad de trato, el confesor no debe ni maravillarse ni expresar señal alguna de abominación ante una falta gravemente reprobable, sino más bien disimular y esperar hasta el final del sacramento para imponerle la sanción y señalarle lo grave de su pecado¹⁶. Le corresponde, a su vez, establecer las penas justas, aquellas consideradas como merecidas y que bastan para saldar la penitencia según lo confesado, a partir de la cualidad del pecado y del pecador: la gravedad del ilícito; la edad de la persona; si está habituado a realizar penitencias; su condición social, si es rico o pobre, para no dar trabajo inconveniente que no permita a cada uno hacer su servicios en función de su estado, como imponerle al pobre dar limosnas, al trabajador ayunar y al rico practicar grandes austeridades¹⁷.
- 7 Es cierto, como afirma Muguruza Roca, que el tratado de Azpilcueta estaba dirigido a un público principalmente sacerdotal¹⁸. No obstante, que Teresa formara parte del universo conventual nos permite pensar que la pintura dibujada por el dominico, o alguna similar, le era familiar. De hecho, más allá de los (des)encuentros previamente narrados, a la religiosa abulense la movía, como advierte Elena Carrera, 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 negligente¹⁹. Ambas caras, sin lugar a dudas, se mostraban en el texto del dominico navarro, ya que si por un lado presentaba el comportamiento y accionar ideal del confesor comprometido con su oficio, la afirmación de la necesidad de un grado de formación mínimo según el contexto social en el que se desenvuelve, por el otro, supone el reconocimiento implícito de un clero no adecuadamente preparado en algunas regiones de la península y que por sí mismo no iba a poder cumplimentar las expectativas establecidas –para suplementar esa carencia, en definitiva, redactó su *Manual*–.

Los límites del modelo y la pluma crítica de una monja castellana: los comentarios de Teresa de Ávila sobre los confesores y directores de conciencia

- 8 Ahora bien, a pesar de sus contratiempos y el desfasaje sufrido entre sus expectativas y la realidad, Teresa no negó nunca la figura del sacerdote que oficia el sacramento de la confesión o guía la conciencia de las ánimas devotas. Aunque jamás dejó de expresar, de modo sutil y preciso, su deseo de que aquel comprendiese piadosamente el alma de quien confiesa y orienta. Y aquí no era solo ella la que no quería padecer más aquellos examinadores dudosos y juicios lastimosos, sino que también procuraba guiar a sus compañeras descalzas para que ninguna deba pasar por aquellos malos momentos que ella tuvo que vivir. Lo que ella reclamaba, en los términos sugeridos por el historiador italiano Adriano Prospero, era un confesor suave y no un inquisidor severo -o, según la terminología expuesta en la cita de Azpilcueta, un médico y no un juez²⁰.
- 9 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 -quien el mismo año, y en base a tal texto, emitiría el juicio que hemos mencionado con anterioridad-. Ella evidencia aquí un alto grado de obediencia, aunque no exento de crítica: “Obediencia a quien me confiesa, aunque con imperfección; pero entiendo yo que quiere una cosa u me la manda, sigún entiendo, no la dejaría de hacer, y si la dejase pensaría andava muy engañada”²¹. 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 mencionado grupo de reforma católica abulense reunido en torno al sacerdote Gaspar Daza y su por entonces confesor Baltasar Álvarez²²-.
- 10 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 comprender por sí mismo ya que por obediencia no osaría contradecirlo²³. Que destaque la obediencia al confesor no debe sorprender, ya que se la consideraba una cualidad básica que servía para medir una de las virtudes nodales de la santidad: la humildad²⁴. 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 del esquema hermenéutico sintetizado por Jean Gerson (1363-1429) a comienzos del siglo XV -retomado en el *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”²⁵. En pocas palabras, este pasaje da la nota de cómo Teresa se manejaría a lo largo de su vida de un modo ambivalente, ambiguo, 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 instruidos²⁶. 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 exhortaba a expresar todas sus dudas a los maestros aunque desvalorizaba el consejo de aquellos no experimentados en la vía contemplativa²⁷.

- 11 Hasta tal punto le inquietan los aspectos negativos de la mirada inquisitiva sobre el ascenso espiritual de sus compañeras que en su *Camino de Perfección* (su primera redacción, el código del Escorial, se produjo entre 1562-1566, y el denominado código 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”²⁸. Y más adelante aclara que

ansí que gente de espíritu y de letras han menester tratar. Si el confesor no pudiere 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 muchas²⁹.

- 12 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 obediencia³⁰. Teresa dedica más adelante espacio para reafirmar con fuerza aquel voto monacal, aunque aun así desliza que la voluntad de la penitente debe ser depositada en un confesor que la entienda³¹. 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 pregona. 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”³². Tengamos presente que, a la hora de redactar su *Camino de Perfección*, a diferencia de su *Vida* (un libro fuertemente centrado en la autodefensa ante los posibles censores), Teresa está mucho más preocupada por los potenciales problemas de convivencia que podrían generarse dentro de los espacios conventuales. La atemorizaba la posibilidad del surgimiento de facciones al interior de los nóveles conventos reformados y que esto, dado el reciente andar de la reforma carmelita, llamara la atención inquisitorial. De allí el énfasis puesto en la cohesión interna de las mujeres enclaustradas, que se pone de manifiesto en las críticas al honor, la igualdad de condiciones entre ellas o la disuasión de generar amistades íntimas³³. La mirada exógena no debe ser levantada, entonces, ni por un conflictivo lazo con los directores de conciencia, ni por tumultuosas relaciones entre las compañeras de claustro.
- 13 Retornando al vínculo penitente-confesor, Teresa dirá unos años después, en sus *Moradas del Castillo Interior* (1577), que entre los tormentos interiores que puede sufrir el alma 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 monjas³⁴. 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 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 Encarnación³⁵.

Ella quería que fueran frailes de la reforma, acordes con las aspiraciones interiores de las monjas, quienes fuesen los confesores de las descalzas³⁶.

- 14 Sus vivencias para-litúrgicas, potencial catalizador 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 confesor³⁷. 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 dé³⁸.

- 15 De esta manera, Teresa introduce la certeza en el texto y en sus hermanas. Las dudas y temores siempre presentes, pues, dejaban lugar a una mayor seguridad -que quede claro: las dudas existieron, pero la seguridad avanzó junto a una cintura política suficientemente perspicaaz como para no ser objeto de los fuertes vientos de la censura. 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 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 orden³⁹. De hecho, de forma tajante y poco sumisa comienza el capítulo en cuestión afirmando que “si alguna merced de éstas os hiciere [Su Majestad] no andéis espantadas”⁴⁰. 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 tema⁴¹. 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.
- 16 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”⁴². 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 Burgos⁴³. 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 mundos: 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 obra⁴⁴. Nuevamente, pues, la palabra enunciada desde el más aquí se muestra subordinada a la Palabra transmitida desde el más allá, a través de su trascendida corporalidad por la infundida gracia. Ambos *loci* de enunciación, no obstante, siempre están presentes: Teresa quiere tanto a su amada divinidad como al oído y la sentencia de los miembros de la institución humana que a sus ojos lo representa entre los vivos, la Iglesia católica, sus sacramentos y los hombres ordenados.

Reflexiones finales: disciplinamiento e interioridad en una subjetividad compleja

- 17 Llegados a este punto, es lícito ensayar una interpretación de esta reseñada concepción ambigua que guarda Teresa acerca de los confesores. 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). Concluía que la confesión generaba un marco que invitaba a los confesados a adquirir un autoconocimiento al tiempo que promovía el inesperado efecto de empoderamiento, ya que los volvía más conscientes de sus pensamientos, ideas y deseos, y los ayudaba a expresar sus conflictos internos y vacilaciones⁴⁵. 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 -aunque no negado- por Carrera: los efectos disciplinantes del poder. Con esto no pretendemos negar -tal como señalamos anteriormente- la agencia, el empoderamiento y la crítica sutil, punzante, que Teresa de Ávila ejecutara contra los responsables del poder institucional de la Iglesia. Aunque centrarnos en esa crítica puede llevarnos a error y a correr el riesgo de volver a las lecturas excesivamente racionalizadoras propias de fines del siglo XX⁴⁶. 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 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 resolver⁴⁷.
- 18 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 –cuyo modelo ideal se hallaba lejos de verse reflejado en la práctica– y el penitente, aún sin desarmarlo. El disciplinamiento contrarreformista 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.

NOTAS

1. El reconocido historiador Henry Charles LEA, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, Philadelphia: Lea Bros, 1896, 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”, en *Transactions of the Royal Historical Society Fifth Series*, 25 (1975), p. 21-38; e *id.*, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford: 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, p. 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 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–; Adriano PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino: Einaudi, 1996, subraya la convergencia, superposición y choques de lo que considera los principales instrumentos de intervención eclesiástica sobre las conciencias: la confesión –el foro interno, tribunal suave y misericordioso– y la Inquisición –el foro externo, tribunal severo e intransigente–, en el creciente conflicto entre una religión de la conciencia y una religión de la autoridad, en la cual las relaciones de fuerza habrían favorecido al arco inquisitorial. Sin embargo, advierte Prosperi, ya hacia finales del siglo XVI aspectos particulares de cada tribunal pasaron al del otro: se practicaron usos judiciales –como la forma escrita de la denuncia judicial– en la confesión así como, una vez apaciguada las más agitadas olas de la Reforma, la persuasión y los usos penitenciales ganaron espacio entre los inquisidores. Por su parte, Stephen HALICZER *Sexuality in the Confessional. A Sacrament Profaned*, Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 34, afirma que, aún sin eliminar la subordinación femenina y la consecuente asimetría de la relación, la confesión proveía a las mujeres con una

oportunidad única de autoexpresión y crecimiento espiritual; Jodi BILINKOFF, *Related Lives: Confessors and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca: 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 XII^e au XV^e siècle”, *Annales. Économies, Sociétés, Civilisation*, 2 (1990), p. 289-324.

3. Para la asociación de la vida monacal con la angélica véase David KECK, *Angels and Angelology in the Middle Ages*, New York: Oxford University Press, 1998, p. 117-123; véase, por ejemplo, el desarrollo de las Beguinas en los Países Bajos, en Walter SIMONS, *Cities of Ladies: Beguine Communities in the Medieval Low Countries, 1200-1565*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2001; sobre las Beguinas véase también Dyan ELLIOTT, *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton: Princeton University Press, 2004, p. 47-84, quien sostiene que, independientemente de la espontaneidad o no de su origen, algunas mujeres santas asociadas a las Beguinas –como la espiritualidad femenina en general– fueron activamente promovidas por algunos clérigos como una extensión de la campaña anti-herética asociada con el cuarto concilio de Letrán (1215). Para el vínculo penitente-director espiritual establecido durante el segundo milenio, especialmente en cómo este afectaba también al varón que oficiaba de director de conciencia, véase John COAKLEY, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York: Columbia University Press, 2006. En cuanto al discernimiento de espíritus, la bibliografía existente es inconmensurable. Valga, como síntesis, los siguientes trabajos: Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2003; Stuart CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 204-235; Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago: 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>; y Fabián Alejandro CAMPAGNE, *Profetas en ninguna tierra. Una historia del discernimiento de espíritus en Occidente*, Buenos Aires: Prometeo, 2015.

4. 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 CRUZ and Mary Elizabeth PERRY (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992, p. 196-215; Dyan ELLIOTT, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, p. 2-5 y 35-60; Nancy CACIOLA, *op. cit.*, p. 129-175; Margaret DENIKE, “The Devil’s Insatiable Sex: A Genealogy of Evil Incarnate”, *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*, 18, 1 (2003), p. 10-43; Yvonne OWENS, “The Saturnine History of Jews and Witches”, *Preternature: Critical and Historical Studies on the Preternatural*, 3, 1 (2014), p. 56-84; Facundo Sebastián MACÍAS, “Contemplación y trascendencia: Teresa de Ávila y el fundamento teológico-místico para la superación de la debilidad femenina”, *Studia historica: Historia moderna*, 38, 2 (2016), p. 327-352, en donde también se muestra la respuesta de Teresa a ese problema.

5. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, en *id.*, *Obras completas*, ed. por Efrén DE LA MADRE DE DIOS, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 25. 14, p. 114. Todas las referencias de las obras de Teresa han sido tomadas de esta edición.

6. *Ibid.*, 23.1-18, p. 106-108 (Diego de Cetina); 24. 4, p. 109 (Francisco de Borja); 30. 1-5, p. 131-132 (Pedro de Alcántara).

7. Elena CARRERA, *Teresa of Avila’s Autobiography: Authority, Power and the Self in Mid-Sixteenth-Century Spain*, Oxford: Legenda, 2005, p. 129-130 y 182.

8. Facundo Sebastián MACÍAS, “Una visionaria bajo examen: Pedro Ibáñez (1560), Juan de Ávila (1568) Domingo Báñez (1575) y su discreción de espíritus sobre Teresa de Ávila”, *eHumanista* 35 (2017), p. 495-511; sobre los avatares que llevaron a la Inquisición a posar sus ojos sobre Teresa véase Joseph PÉREZ, *Teresa de Ávila y la España de su tiempo*, Madrid: ALGABA Ediciones, 2007, p. 259-260; y Carol SLADE, *Teresa of Avila: Author of a Heroic Life*, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1995, p. 17-22.
9. Sobre Alonso de la Fuente véase Alison WEBER, *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 159-161; sobre la labor editorial de Luis de León véase Rafael LAZCANO, “Fray Luis de León, editor y biógrafo de Teresa de Jesús (1515-1582)”, *Analecta Augustiniana*, Volumen 78 (2015), p. 77-116. La triada de textos de Luis de León sobre Teresa pueden consultarse en fray Luis de León. 1951. *Obras completas castellanas*, 2da edición, corregida y aumentada, prólogos y notas del P. Félix GARCÍA O. S. A. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951, p. 1309-1346.
10. Véase Ronald PO-CHIA HSIA, *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*: 139-155 Segunda edición, trad. Sandra Chaparro Martínez. Madrid: Akal, 2010 (2005). Su aplicación práctica tuvo, no obstante, disímiles (y a veces escasos) resultados. Consúltese también Ignasi FERNÁNDEZ TERRICABRAS, “Éxitos y fracasos de la Reforma Católica. Francia y España (siglo XVI-XVII)”, *Manuscripts*, 25 (2007), p. 129-156, quien relaciona los efectos logrados por las autoridades eclesiásticas en función de la zona geográfica, la densidad urbana y la mercantilización de la economía. Para una introducción acerca del Concilio de Trento, sus causas y consecuencias, véase Adriano PROSPERI, *El Concilio de Trento: una introducción histórica*, Valladolid: Junta de Castilla y León, 2008.
11. Sobre la crisis de credibilidad y la permisión de PíoIV véase Wietse De BOER, *op. cit.*, p. 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, *op. cit.*
12. Arturo MORGADO GARCÍA, “Pecado y confesión en la España moderna. Los manuales de confesores”, *Trocadero. Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, 8-9 (1996-1997), p. 119-120.
13. MARTIN DE AZPILCUETA, *Manual de confesores, y penitentes, y que clara y breuevemente contiene la vniuersal, y particular decision de quasi todas las dubdas, que en las confessions suelen ocurrir de los peccados absoluciones, restituciones, censuras, irregularidades*, Toledo, 1554, p. 15-16. La cita en p. 18. La primera edición de 1553 fue editada en Coimbra. Los signos de abreviación de la fuente impresa han sido desplegados.
14. *Ibid.*, p. 17.
15. *Ibid.*, p. 38-39 y 41-42.
16. *Ibid.*, p. 41.
17. *Ibid.*, p. 425-427.
18. María Isabel MUGURUZA ROCA, “Género y sexo en los confesionales de la Contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta”, *Estudios humanísticos. Filología*, 33 (2011), p. 198.
19. Elena CARRRERA, *op. cit.*, p. 89-118.
20. Adriano PROSPERI, *op. cit.* véase también Id., “El inquisidor como confesor”, *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. XIII (1995), p. 61-85.
21. TERESA DE JESÚS, *Cuentas de Conciencia*, 1. 15, p. 453.
22. Sobre este testimonio espiritual y su relación con Ibáñez consúltese Elena CARRERA, *op. cit.*, p. 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), la mejor aproximación de la conflictiva relación inicial con el grupo de Daza es la provista por el recién citado trabajo de Elena Carrera (p. 106-143); 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, p. 149-177.

23. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 13. 14, p. 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 misma entender; porque, como sabe que es gran mérito estar, estar [sic] 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. Para un breve análisis acerca de la ambivalencia de Teresa hacia los confesores véase Moshe SLUHOVSKY, *op. cit.*, p. 210-214.

24. Gillian AHLGREN, “Negotiating Sanctity: Holy Women in Sixteenth-Century Spain”, *Church History*, 64, 3 (1995), p. 382.

25. TERESA DE JESÚS, *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”. Para referencias bibliográficas sobre el discernimiento de espíritus véase nota 3. Acerca del *discretor spirituum* Joannis GERSONII, “De distinctione verarum visionum à falsis”, en *id.*, *Opera omnia*, ed. por 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, *id.*, “De probatione spirituum”, en *id.*, *Opera omnia*, col 40, en donde afirma, tras parafrasear a Ricardo de san Víctor quien sugiere que en toda revelación deben aparecer las enseñanzas de Moisés, Elías, los testimonios de la Ley y los profetas, que “*Et inde sit perspicuum 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”). Este *discretor spirituum* ideal es postulado por el mencionado sacerdote hispano en Juan de Ávila, *Avisos y reglas cristianas sobre aquel verso de David: Audi, filia*, ed. por Luis SALA BALUST, Barcelona: Juan Flors, 1963, III, p. 213-214 (cito por parte y número de página). La primera edición del *Audi, filia* data de 1556.

26. Joseph PERÉZ, *op. cit.*, p.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, p. 251-255; y José Antonio ÁLVAREZ VÁZQUEZ, “Trabajos, dineros y negocios”. *Teresa de Jesús y la economía del siglo XVI (1562-1582)*, Madrid: Editorial Trotta, 2000, p. 100-106, quien enfatiza las elecciones de Teresa por las ciudades a causa de que son aquellas el espacio en el cual se concentraba la riqueza líquida castellana. No obstante, desde su miopía económica ortodoxa concibe los monasterios, como ya hemos advertido respecto a la oración, como la prestación de un servicio a cambio de una remuneración (la limosna). Tal perspectiva, a pesar de los clamores del autor por lo contrario, termina por subordinar la impronta específicamente religiosa de la reforma teresiana por un sujeto emprendedor, por no decir empresario, más propio del mundo actual y que es representado anacrónicamente en la humanidad de la monja abulense; véase también Teófanos EGIDO, “Ambiente histórico”, en Alberto BARRIENTOS (dir.), *op. cit.*, p. 46-48, donde señala además que esto seguía la distribución geográfica del clero regular en los puntos de mayor densidad urbana.

27. Elena CARRERA, *op. cit.*, p. 150-151. Véase FRANCISCO DE OSUNA, *Tercer abecedario espiritual*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, VIII. 4 y 6, p. 256 y 261 (cito por tratado, capítulo y número de página).

28. TERESA DE JESÚS, *Camino de Perfección*, E 7. 2, p. 211; V 4. 14, p. 211.

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

30. 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 TERESA DE JESÚS, *Epistolario*, 287, 5, p. 966; consúltese además la misiva a Jerónimo Gracián, c. 19 de febrero de 1581, en *Ibid.* 351. 1-3, p. 1033-1034, 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 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 Alison WEBER, “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform”, *The Sixteenth Century Journal*, 31, 1 (2000), p. 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 subraya Weber, esta propuesta radica en las malas experiencias previas de Teresa.

31. TERESA DE JESÚS, *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.

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

33. Alison WEBER, *Teresa of Avila*, p. 84-86. No obstante, debemos señalar que Teresa ya expresa temores sobre los descontentos que podrían generarse en el *Libro de la Vida*, 35. 2, p. 157-158. También en las *Constituciones* (escrito por primera vez c. 1562), redactadas en principio para el monasterio de San José de Ávila, en donde advirtió “que todo sea común. Esto importa mucho, porque en cosas pocas puede el demonio ir relajando la perfección de la pobreza”. Y más adelante escribe: Nunca jamás la priora ni alguna de las hermanas pueda llamarse don”. *Constituciones*, 2. 3, p. 633 y 6. 15, p. 638 (cito por capítulo, párrafo y número de página). Sobre la disuasión de amistades íntimas también en *ibid.*, 6. 10, p. 638. Puede verse la gran preocupación que generaba en Teresa las luchas dentro de los conventos en la carta a Gaspar de Villanueva, 2 de julio de 1577, *Epistolario*, 197, p. 870-871, en la cual pone en evidencia el conflicto presente en el monasterio de Malagón entre Ana de la Madre de Dios, quien asumía el cargo de presidenta, y Beatriz de Jesús, mientras quien era priora hasta entonces, Brianda de San José, partiera enferma hacia Toledo a pasar el tiempo con Teresa. Allí también se evidencia la tensión existente con el confesor del convento (el destinatario de la epístola). Véase además la misiva a Jerónimo Gracián, el 12 de diciembre de 1579, *Epistolario*, 297, 3-8, p. 974-975, en donde advierte con su presencia en Malagón que la causa de los malestares no era otro que el mal gobierno de Ana de la Madre de Dios y excusa a Gaspar de Villanueva, el cual, sin embargo, es quitado del cargo de confesor como lo expresa la futura santa poco tiempo después en su carta a Nicolás Doria, del 21 de diciembre de 1579, *Epistolario*, 299, 7, p. 977.

34. TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo Interior*, VI. 2. 8, p. 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 estuvieren 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 mesmo temor y va al confesor como a juez y ése la condena, no puede dejar de recibir tan gran tormento y turbación”.

35. Carta a P. Jerónimo Gracián, del 9 de enero de 1577, en TERESA DE JESÚS, *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”.
36. 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.
37. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 27. 2-3, p. 118, en donde tras experimentar la visión intelectual dice “Yo, como estaba 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 decírselo”. Como observamos, se conjugan aquí el rechazo a las visiones sobrenaturales con la obediencia debida al confesor.
38. TERESA DE JESÚS, *Moradas del Castillo Interior*, VI. 8. p. 426-429. La cita en párrafo 8, p. 428-429. El temor está también presente un poco más adelante en *Ibíd.*, VII. 3. 14, p. 446 dice: “Mientras más favorecidas de Su Majestad andan, más acobardadas y temerosas de sí”.
39. Véase también TERESA DE JESÚS, *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”.
40. TERESA DE JESÚS, *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.
41. TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, 39. 20 y 24, p. 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.
42. TERESA DE JESÚS, *Camino de Perfección*, E 46. 3, p. 280; y V 28. 3, p. 280.
43. TERESA DE JESÚS, *Libro de las Fundaciones*, 29. 4-6, p. 608.
44. 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)”, *Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 80 (2013), p. 111 y 118, quien advierte cómo Jean le Graveur, biógrafo de Ermine de Reims, 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 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 irrepetible 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.
45. Elena CARRERA, *op. cit.*, p. 89-143.
46. Aquí debemos destacar el ya clásico trabajo de Alison WEBER, *Teresa of Avila...*[ver nota 9]; Joan CAMMARATA, “El discurso femenino de Santa Teresa de Ávila, defensora de la mujer renacentista”, en: *AIH. Actas XI*, (1992), p. 58-65; y Carol SLADE, *op. cit.*
47. Andrew KEITT, *Inventing the Sacred: Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in golden Age Spain*, Boston: Brill, 2005, p. 87-113.

RESÚMENES

El presente trabajo propone adentrarse en el conflictivo lazo establecido entre las practicantes de oración mental y sus confesores durante la España de la Contrarreforma a partir del caso de Teresa de Ávila. Vínculo a la vez disciplinante y catalizador de sensaciones, la respuesta de Teresa nos permitirá observar la compleja subjetividad de la religiosa, imposible de ser reducida ni a resultado del mero poder, puramente disciplinada, ni a una agencia cristalinamente racional liberada de las representaciones de su propio universo cultural.

Le présent travail propose d'entrer dans la relation conflictuelle établie entre les pratiquants de la prière mentale et leurs confesseurs dans l'Espagne de la Contre-Réforme à partir du cas de Thérèse d'Avila. En même temps lien disciplinaire et catalyseur de sensations, la réponse de Thérèse nous permettra d'observer la subjectivité complexe du religieux, impossible à réduire au simple résultat d'un pouvoir purement discipliné ni à une agence rationnelle cristalline libérée des représentations de leur propre univers culturel.

The present work proposes to enter into the conflictive relationship established between the mental prayer practitioners and their confessors during the Spain of the Counter Reformation from the case of Teresa of Avila. At the same time a disciplinary relationship and a catalyst for sensations, Teresa's response will allow us to observe the complex subjectivity of the nun, impossible to be reduced to the mere result of purely disciplined power, or to a crystalline rational agency liberated from the representations of their own cultural universe.

ÍNDICE

Mots-clés: discipline, intériorité, Thérèse d'Avila, confesseurs

Palabras claves: disciplina, interioridad, Teresa de Ávila, confesores

Keywords: discipline, interiority, Teresa of Ávila, confessors

AUTOR

FACUNDO SEBASTIÁN MACÍAS

Universidad de Buenos Aires - CONICET